

ISSN 1751-8229

Volume Five, Number Four

REBELION: Una aproximación teórica (o el mal en la tradición judeocristiana)

Korstanje Maximiliano E. Universidad de Palermo - Argentina

Introducción

Durante mucho tiempo los teólogos y filósofos medievales se han desvelado tratando de comprender y explicar el origen del mal en la tradición judeo-cristiana. En efecto, si partimos de la base que el dios judaico y cristiano es una entidad omnipresente, todopoderosa y comprensiva, queda inconcluso la razón por la cual permite el nacimiento y la presencia del mal y/o la corrupción de uno de sus Ángeles más amados y sabios. Algunos autores verán en la traición de Lucifer la inferioridad del mal con respecto al bien por constituirse como su más acérrima negación. Según esta vertiente, el mal no puede constituirse como tal sin el bien mientras que éste último tiene independencia ontológica. Por el contrario, habrá quienes critiquen realmente la existencia de Dios como potencia espiritual y hasta algunos que cuestionen inexorablemente sus intenciones o su poder (Bernstein, 2006). No es extraño, incluso, observar que los orígenes etimológicos en cuanto a la conceptualización del mal difieren según el rol que éste ocupa en la

vida e historia de los hombres. Cuando Lucifer se encuentra avocado a la protección del “monte sagrado” se lo denomina (Luzbel) o portador de la luz, pero cuando se transforma en opositor al régimen de Dios se lo llama Satanás, que significa “el adversario”.

Centrados en los aportes de S. Žižek en la materia, el presente ensayo intenta ser un aporte a la discusión sobre la existencia y nacimiento del mal en la vida social de los hombres dentro de la tradición judeo-cristiana. Para una mayor comprensión del fenómeno, hemos de analizar exegéticamente el mito conocido como la “rebelión de Lucifer” hasta su final destierro fuera del cielo, espacio por el cual se simboliza “el centro ejemplar” en el sentido geertziano clásico. Indudablemente, el comienzo del mal comienza con Lucifer y la Caída de Adán y Eva. C. González-Marín nos ofrece una explicación que lleva como tesis principal la idea que la demonización de la mujer como conducto de la tentación, la sensualidad y la debilidad es el prerrequisito para la construcción de una alteridad del mal. *“El Malo es efectivamente el otro del bueno, pero inicialmente porque es el otro del sí mismo también”* (González-Marín, 2005: 122).

González-Marín considera que en el fondo, la soberbia abre el camino a la alteridad por su imposibilidad de comprenderse como patrón de ficcionalidad. El soberbio, el caído, el orgulloso quiere hacer explícito aquello que considera que es pero que nadie reconoce; se abre una duplicidad que da origen a la otredad en un sentido lato. El soberbio quiere ser criatura y creador al mismo tiempo aun cuando siempre es puesto en el rol de creación. No obstante, uno de los problemas metodológicos observado en el texto de González-Marín es la explicación sobre las acciones que la divinidad teje con respecto al mal. Si el demonio es una construcción nacida del doble juego de la alteridad, ello no explica literalmente ¿Por qué un Dios que no ha dubitado en arrasar ciudades o aniquilar civilizaciones enteras por su soberbia, no hace lo mismo con Lucifer?, ¿Por qué los textos hebraicos parecen dispares en este sentido?, ¿muestra a un Dios enérgico contrastante contra otro dubitativo?. Este será el problema, que lentamente, iremos examinando en el presente trabajo.

La mitopoiesis es comprendida dentro del ámbito de la antropología como el proceso de formación de los mitos. Estos lejos de representar leyendas adquieren fuerza fundadora y legitiman las prácticas sociales de cada una de las sociedades humanas. El mito narra una historia situada en un tiempo que es a-temporal con la finalidad de dar coherencia a los hechos del mundo actual (Eliade, 1968; 2006). Estudiar las estructuras mitológicas, es sobre todo un intento por comprender el inacabado y complejo tejido social. El mito fundador de querubín Lucifer no sólo simboliza la relación entre el hombre y la traición sino también el amor filial entre el padre y su creación, su hijo y la negación de la muerte a la vez que legitima los círculos de solidaridad políticos y económicos preexistentes. Dios no puede darle muerte a Lucifer, pero éste último

tampoco a su creador. En efecto, si se observa la estructura gramatical de los idiomas indoeuropeos se observará que existe un estado nominal para casi cualquier situación o pérdida con la excepción de la muerte del hijo. De hecho, Dios podría haber acabado con Lucifer pero no lo hace; lo pone como una figura contrastante y lo destierra a las afueras de su jurisdicción. Con la excepción de Abraham, ¿Qué hombre mataría a su propio hijo?.

Los mitos y su influencia en la vida Social

C. Castoriadis observa que existe una tendencia moderna a considerar los mitos greco-romanos como verdaderos absurdos producto de la superstición. Sin embargo, esa misma idea olvida que tan absurdos podrían sonar para los antiguos la idea de un dios hecho hombre, o la de una mujer virgen que da a luz a un dios, etc. En efecto, el tratamiento del autor revela la potencia y alcance de las construcciones mitológicas. Los mitos no son sólo construcciones fantásticas sobre determinado hecho sino verdaderos mensajes ético-morales que provee a la sociedad modelos simbólicos para comprender el mundo (Castoriadis, 2006: 147).

Proveniente de la palabra *mythos* que significa fantasía, el mito fue originalmente asociado a la religión y las prácticas de los grupos tribales no europeos. Sin embargo, la mayoría de la literatura existente en antropología moderna ha señalado que todos los pueblos incluyendo los industrializados poseen sus mitos. Por regla general, los mitos vinculados a procesos de creación se denominan cosmológicos mientras que aquellos que hacen referencia al fin de los tiempos son llamados escatológicos. En este sentido, comprendemos que *“el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los comienzos. Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea esta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento... el mito no habla de lo que ha sucedido realmente, de lo que se ha manifestado plenamente... los mitos revelan, pues, la actividad creadora y desvelan la sacralidad (o simplemente la sobre-naturalidad de sus obras)”* (Eliade, 1968:18).

En Evans Pritchard, el mito debe comprenderse como aquel elemento *puro*, que se ubica por fuera de la perspectiva temporal de los grupos. Un acontecimiento mitológico no se ubica por medio de la sucesión de otro, ya que su función es legitimar o explicar las costumbres en forma generalizada. Por ende, el autor señala que el mito no puede ser estratificado en forma estructural; en otras palabras no existe dentro de la estructura social un lugar definido (en la medida temporal de la tribu) para los actores involucrados en el suceso mítico (Evans-Pritchard, 1977: 125). Por el contrario, para E. Leach no existe una diferencia conceptual entre mito y ritual. Particularmente, nuestro antropólogo inglés sostiene que el ritual es una práctica simbólica

mientras que el mito es su equivalente en un mundo hipotético o de ideas. La estructura social y las relaciones permitidas o desaprobadas se encuentran dentro de la estructura mítica. El mito se ubica por detrás de la práctica social. Consecuentemente debe ser estudiado dentro de su ámbito cultural (Leach, 1954; 1965) (Morris, 1995).

De cierta forma, los mitos y rituales pueden ser considerados como tipos de lenguajes capaces de justificar y legitimar procesos más amplios de organización social como los derechos públicos, el estatus, el prestigio o el poder mismo (Balandier, 2004:104). En efecto, Malinowski sostiene que el mito es un relato vivo el cual hace referencia al orden creador; tal como para las sociedades occidentales lo es la historia bíblica, para los *salvajes* el mito representa toda una estructura de creencias y de prácticas sociales. En palabra del propio autor *“el mito cumple en la cultura primitiva una función indispensable: expresa, exalta y codifica las creencias; custodia y legitima la moralidad; garantiza la eficiencia del ritual y contiene reglas prácticas para aleccionar al hombre. Resulta así un ingrediente vital de la civilización humana; no un simple relato, sino una fuerza activa tesoneramente lograda; no una explicación intelectual o una fantasía artística, sino una carta pragmática de fe primitiva y sabiduría moral”* (Malinowski, 1998:27).

Según el desarrollo levistraussiano, la característica humana está sujeta a varias contradicciones, la función central de los mitos (estructuras mitológicas) es coordinar esas incongruencias –que son de por sí irracionales interiorizándolas en el individuo. Un ejemplo claro sobre ellas, es la relación entre la muerte humana y el concepto de trascendencia e inmortalidad (luego del deceso biológico) (Lévi-Strauss, 1991; 2002; 2003) (Leach, 1965:22-30). Particularmente, el mito resuelve en el plano abstracto la oposición (irreconciliable) entre naturaleza y cultura (dentro de la lógica binaria) (Peirano, 2000). Finalmente, es más que interesante el tratamiento que hace del mito M. Eliade. Para el erudito, el mito (como tal) adquiere una complejidad que puede adaptarse e interpretarse en perspectivas múltiples. Cada mito narra una historia que no es ajena al presente de los individuos, sino que por el contrario moldea, condiciona y tonifica las prácticas sociales. El mito fundacional de un pueblo hace referencia a la primera vez que se llevó a cabo dicha práctica y cómo ésta debe perpetuarse a través de las distintas generaciones; en parte debido a que los personajes involucrados son *extra-ordinarios*, pero también debido la forma en que se ejecutó por vez primera (lo cual presupone que es mejor que como se realiza la práctica en la actualidad) (Eliade, 1968; 2006). Hasta aquí se ha pasado revisión a los autores más representativos, aunque no a todos, con respecto a la comprensión de la influencia que el mito tiene en la vida social de las comunidades. Surge, entonces, la leyenda como el contexto en el cual nace el héroe mitológico cuya naturaleza versa entre la lo divino y lo profano. Los héroes toman para sí arquetipos que moldean la forma de percibir y juzgar que cada sociedad adapta a lo largo del tiempo.

El personaje heroico

Con respecto al problema planteado en la sección anterior, H. F. Bauza inicia la discusión estableciendo ciertos caracteres hipotéticos universales que cumplen la mayoría de los héroes de las diferentes mitologías y civilizaciones. Su objetivo, ampliamente, se encuentra orientado a reconstruir semánticamente el discurso histórico y simbólico en torno al mito del héroe. De esta forma, y citando las conclusiones de Lord Raglan y V Propp, Bauzá traza un esquema que nos ayuda a comprender como se comporta el héroe: en primer lugar, éste nace de una madre (virgen o no) y padre pertenecientes a la realeza en concepciones casi inusuales (como el caso de Cristo) o total desconocimiento de su propio origen (Edipo); en segundo lugar, de niño es arrebatado de los brazos de sus padres producto de alguna profecía o abandonado al lecho de un río y rescatado por una familia de origen humilde, una vez crecido el héroe asume su origen noble regresando del destierro a reclamar su reino; enemistado con los dioses diversos obstáculos son puestos en su camino y con los cuales éste deberá lidiar y derrotar. Finalmente, por posesión, efecto de la magia o ataque de ira, el personaje heroico comete un crimen que debe expiar con su propia vida o con el destierro. Su muerte generalmente se da en una corta edad, a la vez que su cuerpo es redimido por acción del fuego o agua y se mantiene fuera del alcance de los hombre ya que se supone entra al cielo en cuerpo y alma. Dentro de esta categoría, Bauzá enumera y narra brevemente los relatos en cuanto a los clásicos Edipo, Prometeo, Gilgamesh, Cristo, Heracles, Siegfried, Aquiles etc. Básicamente, los héroes clásicos demuestran desde muy temprana edad ser prodigios en algún área del conocimiento o alguna habilidad física manifiesta (Bauzá, 2006: 35-41).

Bajo este punto de vista, el existencialismo kierkegaardiano ha hecho interesantes aportes en el estudio de la heroicidad como construcción que exige al sujeto de responsabilidad frente a sus actos. Más exactamente, Kierkegaard cita al caso de Abraham quien estuvo dispuesto a asesinar a su propio hijo sólo porque Dios se lo pidió. Kierkegaard introduce la figura del temor como una forma de abandonarse hacia lo infinito, o hacia la “nada”. Sin embargo a diferencia del existencialismo agnóstico, en Kierkegaard ese abandono, no es otra cosa que el encuentro del hombre y su finitud con la trascendencia infinita. En *Temor y Temblor* (2003), el autor afirma que “los límites de la Fe” van más allá de la locura o de la angustia. Kierkegaard sugiere que “*la conducta de Abraham desde el punto de vista moral se expresa diciendo que quiso matar a su hijo, y, desde el punto de vista religioso, que quiso sacrificarlo; es en esta contradicción donde reside la angustia capaz de dejarnos entregados al insomnio y sin la cual, sin embargo, Abraham no es el hombre que es*” (Kierkegaard, 2003: 35). Desde la perspectiva agnóstica, el fin de la vida se contrapone con la nada y a través de ella define la vida. Empero ello no define por sí la relación entre el signo y la muerte, o mejor dicho entre la cultura como entretejido de relaciones sociales y

el cruel mundo físico. He aquí dos de los componentes básicos de nuestro problema, la angustia y la muerte.

La Muerte y la angustia

Siguiendo a E. Durkheim, Michael Taussig sugiere que el mal es un residuo de todo aquello que la sociedad considera como sagrado-impuro mientras que el bien es considerado lo sagrado-puro. De por sí, todo lo sagrado inspira temor en los hombres. Lo impuro generará repulsión mientras lo puro admiración. Siguiendo este razonamiento, el mal no sería otra cosa que la figuración del cadáver humano post-mortem. Taussig afirma que el terror al mal fundamenta las bases de la violencia del Estado (policía) y el monopolio de la razón (ciencia) (Taussig, 1995: 148).

En el siguiente apartado se analizará en profundidad la postura de M. Heidegger con respecto al miedo. Si se comprende al “ser” como el cuestionamiento propio del “ente”, que tanto en carácter de tal se pregunta y se busca así mismo. En consecuencia, el autor define al “ser” anclado a un existir preciso óntico y ontológico al cual denomina *dasein* o “ser-ahí” también conocido por “estar-en-el-mundo”. Pero ¿cual es el origen del miedo de este ser-ahí?. En la constitución existencial del ahí, Heidegger considera que el miedo se fundamenta en tres etapas interconexas entre así: *el ante qué* del miedo, el tener miedo y el porque del miedo. En el ante qué el miedo se transforma en “temible” y amenazante. A su vez, lo amenazante comprende que: 1) lo compareciente adquiere la forma de perjudicial, 2) tal perjudicialidad apunta a cierto ámbitos de entes que pueden ser afectados por ésta; 3) surge la inquietud como una experiencia proveniente de la propia zona, 4) lo perjudicial no se encuentra todavía en una cercanía dominante pero se está acercando y 5) el acercamiento se da en la cercanía (Heidegger, 1997: 164).

En cuanto a lejano, el acercamiento no revela su temibilidad pero cuando se acerca lo perjudicial se construye como “amenazante” en la idea que puede tocarnos, alcanzarnos pero no es exacto, quizás pueda no tocarnos. En efecto, dice Heidegger, el miedo se constituye en cuanto a tal cuando lo perjudicial en su devenir no disminuye la posibilidad de alcanzarnos. Por el contrario, *el tener miedo* permite al ser-ahí liberar lo amenazante tal y cual como ha sido presentado ante él. Al respecto, el autor dice “*no es que primero se constate un mal venidero (malum futurum) y que luego se lo tema. Pero tampoco empieza el miedo por constatar lo que se acerca, sino que primeramente lo descubre en su temibilidad. Y teniendo miedo, el miedo puede, enseguida, en una explícita mirada observadora, aclarar qué es lo temible*” (Heidegger, 1997: 165).

Todo aquello por lo que el miedo teme es el *dasein* porque sólo el *dasein* puede verse

reflexivamente a sí mismo y entonces puede experimentar temor. Por lo tanto, su función es abrir a este ente de su estar-en-sí-mismo a estar-en-peligro. En cuanto al *porqué del miedo*, Heidegger argumenta que el peligro para el dasein es la amenaza de su estar inserto en el medio, si tememos por la pérdida de nuestra casa o nuestros, es porque estamos ocupando un lugar en ese estar-ahí; en este sentido, el miedo puede tomar dos carriles diferentes, por un lado puede hacerle perder la cabeza al dasein mientras que por el otro puede hacerle ver cerrando al estar-puesto-en-peligro y reencontrándose consigo mismo. Esta disposición afectiva, que es el miedo, puede estar vinculado hacia otros; en ese temer, podría llegado el caso no experimentar el mismo sentimiento que nosotros o no optar por la misma disposición afectiva; cuando ello sucede, el dasein “temer al máximo” por el otro precisamente porque el “otro” se conduce en el mundo temerariamente o arremete sobre lo “amenazante”; a esta figura Heidegger la denomina “el temer por”. Este tipo de coexistencia en el otro sugiere que lo temible en el temer por no debe ser comprendido como una “forma extenuada del temer”, sino como una manera de “temer por uno mismo en la coexistencia del dasein”.

Ahora bien, el “susto” surge en momentos en los cuales algo amenazante irrumpe sorpresivamente en medio ocupado por el ser-en-el-mundo pero acompañado por su “todavía no, pero posiblemente en cualquier momento”; en este contexto, lo repentino de lo amenazante en el caso del susto es familiar, mientras que si es totalmente desconocido da lugar al *pavor*. Asimismo, cuando el carácter de amenazante se encuentra con el pavor conservando su repentinidad se origina el *espanto*. Hasta aquí se ha analizado las diferentes formas del miedo y sus etapas constitutivas según el estar-en-el-mundo del dasein. Sin embargo, ¿cuál es la diferencia entre el miedo y la angustia?

Para responder a esta pregunta es menester adentrarse en el tratamiento que Heidegger hace de aquello que la nada representa. Este punto lo trata con mayor profundidad en una segunda obra (¿Qué es la metafísica?) en donde explica a la angustia como una forma de “*hacer patente la nada*” dejando al ser-ahí suspendidos en la pregunta *¿qué pasa con la nada?*. Definiendo la nada como “*la absoluta negación de la universalidad del ente*”, Esteban Fey interpreta el pensamiento de Heidegger sobre la angustia como una manera de intelectualizar “la nada”. La angustia sobreviene a la libertad del ser, pero sobre todo cuando ese ser descubre lo desconocido. En este sentido, se experimenta “angustia” por lo que ha sido y no volverá a ser, por la nada misma, “recuerdos imposibles”, la angustia es traer la nada -la no existencia que no existirá nuevamente- a nuestra propia consciencia. No obstante, existe otro tipo de angustia que es generada por “algo” que no puede ser precisado pero que se encuentra ahí, es precisamente la angustia que pone al ser en contacto con la nada (Fey, 2002: 308). Se cita textualmente a M. Heidegger quien con respecto a la idea del “más allá” como una forma de trascendencia del estar-ahí, dice “*por otra*

parte, el análisis ontológico del estar vuelto hacia el fin no implica ninguna toma de posición existencial respecto de la muerte. Cuando se determina la muerte como fin del Dasein, es decir, del estar en el mundo, no se toma con ello ninguna decisión óptica acerca de si después de la muerte sea posible aún otro ser, superior o inferior, si el Dasein siga viviendo o si al sobrevivirse sea inmortal. Sobre el más allá y su posibilidad, lo mismo que sobre el más acá, nada se zanja ópticamente... el análisis de la muerte se mantiene, puramente, en el más acá, en la medida en que su interpretación del fenómeno sólo mira al modo como la muerte, en cuanto posibilidad de ser de cada Dasein, se hace presente dentro de éste” (Heidegger, 1997: 268).

La contribución del autor y su tesis del no-todavía parten de la idea que una vez nacido el hombre está hecho para morir; en su devenir de la muerte el Dasein encuentra su constitución fundamental, su propia madurez pero paradójicamente el fin amenaza su propia razón de ser. En ella, en la muerte, el ser encuentra su co-estar con otros. En consecuencia, *“la condición de arrojado en la muerte se le hace patente en la forma más originaria y penetrante en la disposición afectiva de la angustia. La angustia ante la muerte es angustia ante el más propio, irrespectivo e insuperable poder ser. El ante-qué de esta angustia es el estar-en-el-mundo mismo. El porque de esta angustia es el poder ser radical del Dasein”* (ibid: 271). No debe confundirse, la angustia ante la muerte con el miedo a dejar de vivir. La angustia no comprende una “flaqueza” temporal del sujeto sino una disposición afectiva “fundamental” del Dasein. Ahora bien, la idea que muchos nieguen el fin es prueba, según Heidegger, que el Dasein tiene la particularidad de ocultarse en su vuelto-hacia-la-muerte y por lo tanto puede huir temporalmente. En pocas palabras, en la medida en que vive el Dasein muere constantemente en el ser-caído de su cotidianidad. En el con-vivir se puede concebir la muerte como un evento –lejano o cercano- difuso que puede llegar o no pero por el momento no amenaza. En este punto, el Dasein convierte un fenómeno que es intrínsecamente mío en algo público que debería ocurrirle a “otro”. En su cotidianidad, la muerte es comprendida como algo indeterminado que actúa fuera del estar-ahí en el “uno”. Ese encubrimiento, escribe Heidegger, procura cierta tranquilidad al Dasein, ya que al morir el uno se previene su propia muerte, mas en *“la angustia ante la muerte el Dasein es llevado ante sí mismo como estando entregado a la posibilidad insuperable”* (ibid: 274), que no es otra cosa que su encuentro –adelantado- con la nada.

Por otro lado, en su obra *¿Qué es la metafísica?*, y otros ensayos, Heidegger define la nada como la negación “de la omnitud del ente, o en otros términos “el no ente” (Heidegger, 1996: 43). La angustia se hace presente cuando el sujeto se topa con la nada, precisamente porque no es “aniquilado” o “negado” de sí mismo sino que lo rechaza hacia el hundimiento del ser (el anonadamiento). En otras palabras, la nada recuerda al sujeto su impotencia frente a la totalidad y es por eso que se angustia; no lo destruye sino lo obliga a vivir (existiendo-en) con ese

sentimiento de impotencia. Por lo general, la nada se mantiene camuflada o “disimulada” para el sujeto el cual tiene la tendencia de perderse en el ente y sumergirse en la “pública superficie de la existencia”. Es precisamente la angustia –que pertenece adormitada- aquella que permite correr el velo para ponerse frente a la nada –angustia radical- (Heidegger, 1996: 52).

El antropólogo español J. Nebrada sugiere que la relación entre el “Dasein” y la muerte no es casualidad en Heidegger sino contextual. Su adscripción al partido Nacionalsocialista y sus aspiraciones políticas lo habrían llevado a la construcción de un ser que configura su identidad frente al avance “de la muerte”. De esta manera, el *Sein zum Tode* heideggeriano se remite al “siniestro” culto a la muerte de las tropas nazis y su estética heroica tanto dentro como fuera de Alemania (Nebrada, 2009).

¿Es Heidegger o su pensamiento la negación de la otredad?. Sobre la imposibilidad de Heidegger en comprender la otredad, aclara A. Duarte que sólo el encuentro con ese otro puede darse en una afinidad de ese otro en el mismo mundo y lenguaje. En lo cotidiano, el Dasein se encuentra frente a otro que no le es extraño aun cuando puede con éste ser hostil o amable. Pero la pérdida del sí mismo en la publicidad aparece cuando el Dasein se abandona a la dictadura del “impersonal” en cuyo caso “el otro” desaparece a la vez que el propio Dasein es sustituido por el-ser-de-otros. La responsabilidad es arrebatada del Dasein a otro colectivo que si bien tiene fuerza y presencia no es nadie. Esta clase de extrañamiento, sugiere Duarte, culmina en angustia cuando el Dasein ve desmoronarse “su refugio” y su interpretación pública de sí mismo. La interpretación impersonal y pública del Dasein conlleva una imposibilidad de auto-comprensión; lo extraño empuja al Dasein frente a una perturbación del sí mismo impropio y hacia la singularidad desazonada “de su poder-ser-más-propio”. En resumen, el Dasein huye constantemente de la singularidad desazonada y de lo extraño, refugiándose en la seguridad de la mediación en la interpretación pública (Duarte, 2006).

En analogía con Heidegger, la angustia en el hombre escribe Sartre – en *El Existencialismo es un humanismo*- es condición de su propia libertad de elección y la responsabilidad que asume en ese proceso. Es decir, son los actos del hombre los que determinan su propio ser. Aquel que se construye como cobarde, será cobarde y responsable de sí mismo porque sus propios actos lo llevaron a ese estado. Al respecto el autor sugiere “*no hay temperamento cobarde; hay temperamentos nerviosos, hay sangre floja, como dicen, o temperamentos ricos; pero el hombre que tiene una sangre floja no por eso es cobarde; porque lo que hace a la cobardía es el acto de renunciar o ceder; un temperamento no es un acto; el cobarde está definido a partir del acto que realiza. Lo que la gente siente oscuramente y le causa horror es que el cobarde que nosotros presentamos es culpable de ser cobarde. Lo que la gente quiere es que se nazca cobarde o*

héroe" (Sartre, 1996: 28).

Frente a cualquier situación que hace el sujeto actúe de una manera u otra, la responsabilidad de una elección continúa presente. Ante todo la cuestión de la angustia, es una cuestión de elección y de la libertad del hombre frente al mundo. Al respecto, el autor escribe "*no puedo decir, evidentemente, que cuando elijo entre mil hojas y un éclair de chocolate, elijo en la angustia. La angustia es constante en el sentido de que mi elección original es una cosa constante. De hecho, la angustia es, para mí, la ausencia total de justificación al mismo tiempo que la responsabilidad con respecto a todos*" (Sartre, 1997: 42). La angustia toma su fuerza en el futuro; su razón de ser se encuentra anclada a la incertidumbre del porvenir. Por lo tanto, la angustia nace del principio de libertad que la divinidad otorga al ser humano. En algunas mitologías como la greco-romana o la semítica ello se dispara luego de la caída o la traición, en otras mitologías como la germánica por decisión consensuada entre los dioses y los hombres. Pero todas estas narraciones encierran un mismo principio: el ser humano en tanto animal se angustia en el ejercicio de su libertad. La tensión de un futuro abierto, veremos a continuación, es la base ontológica del mal como creación.

El Milenarismo (el bien y el mal)

Nuestros actos se encuentran inscriptos en un principio de repetibilidad. Todos los hechos que circundan nuestra voluntad ya sea propósitos o causas, se circunscriben a la posibilidad de encontrar antecedentes o similitudes entre ellos. Por el contrario, el mal "descomunal" se caracteriza por la imposibilidad de encontrar (en el pasado) hechos de la misma significación y contenido. La irrupción del mal "descomunal" dialoga con el miedo. Por lo general, imaginar la liberación de ciertas amenazas que estaban contenidas y que por diversas razones se encuentran entre nosotros, es el prerrequisito del miedo. La incompatibilidad del mal lo hace verdaderamente interesante para ser abordado filosóficamente. En este sentido, tanto el bien como el mal no sólo se encuentran concatenados secuencialmente sino que también forman parte del sistema de percepción humanos como sugería Spinoza. Son valoraciones que persiguen estereotipos sociales que intentan ordenar y comprender el mundo circundante. Por tal motivo, luego de un mal se presupone que viene un bien y viceversa (Valdecantos, 2005). La pregunta es ¿cuál es el motivo por el cual estas dos construcciones sociales deben enfrentarse?.

Dos de los intelectuales que se han ocupado de estudiar minuciosamente las conceptualizaciones del bien y el mal desde la perspectiva socio-económica han sido el alemán Frederick Nietzsche y el estadounidense de origen noruego Thorstein Veblen. Es precisamente éste último quien advierte que las sociedades se dividen irreparablemente en clases. Si bien existen varias de ellas dentro de un grupo extenso, por lo general adquieren una tendencia bipolar a constituirse en dos

principales: la productiva-técnica y la ociosa. Además, existe una vinculación directa de la producción económica con el paso de la historia; en los orígenes de la vida social nómada y sedentaria podemos observar una carencia de la *emulación pecuniaria*. A la clase ociosa pertenecen guerreros, sacerdotes, militares, deportistas e intelectuales entre otros. Su mentalidad puramente honorífica-estamental los lleva a valorar el mundo que los rodea en conceptos binomiales antagónicos como bueno y malo, alto y bajo, superior e inferior. Lo que subyace a ésta lógica nominal es un deseo agazapado de dominación subordinación con respecto al hombre técnico (Veblen, 1974).

En una línea de argumentación bastante similar, M. Foucault llama la atención sobre “el pastorado” cristiano como el movimiento que dio luz a una nueva forma de dependencia en las órdenes religiosas y políticas de Europa medieval. El pastorado cristiano encarna una nueva forma de dominación cuyas características se basan en el perdón, la protección y la piedad. La ley observada y cumplida por los fieles se encontraba acompañada de una promesa de salvación cuyo estatuto de verdad era incuestionable. Si la salvación de los fieles estaba en mano de los preladados, fue precisamente el cisma protestante el que puso al cristianismo pastoral en crisis. Mediante la articulación de la tesis sobre la predestinación, los ministros eclesiásticos católicos perdieron todo tipo de control sobre sus súbditos. Ya sea si el sujeto era “el elegido” (por gracia divina) o “condenado”, en ambas situaciones la posición del pastor como garante de la salvación era inocua (Foucault, 2006: 218).

F. Nietzsche sostiene que el principio genealógico de la moral basado en concepto como bueno y malo no es otra cosa que un residuo aristocrático de las sociedades feudales enquistadas en el corazón de las religiones, sobre todo del cristianismo. El autor rastrea etimológicamente el origen de las palabras “bueno” y “malo” encontrando similitudes en la mayoría de las lenguas indo-europeas. Lo bueno concepto utilizado para denotar valor, jerarquía hace referencia a un círculo de “caballeros nobles” mientras que lo malo denota la simplicidad de la clase plebeya. En un afán de dominación territorial los grupos aristocráticos han creado por medio del lenguaje, mecanismo a su disposición para la creación y significados, realidades dispares en torno al concepto de bien y de mal. En efecto, fue en ese mismo proceso que la aristocracia compuesta por caballeros “rubios” encontró en Europa tribus autóctonas de cabellos oscuros como el caso de Britania e Italia. Desde ese entonces, la claridad pigmetocrática se ha convertido junto con las valoraciones morales en herramientas eficaces legitimadoras de la humillación y la expropiación impuesta por los invasores indo-arios. Fue el caso de los celtas y el vocablo *fin-gal* comúnmente asignado a la aristocracia estamental que significa “cabeza rubia” o latino *Malus* asignado por los Italicos (ancestros de los romanos) con respecto a los habitantes antiguos de la Península Itálica, término que significa “negro”. Siguiendo esta misma explicación, en alemán la palabra *schlecht* (malo)

simboliza “simple” o “vulgar” un vocablo originalmente utilizado peyorativamente para referirse al vulgo o pueblo llano sin distinción de nobleza (Nietzsche, 2007a: 24).

El euro-centrismo basado en un criterio estético-pigmentocrático pronto se expandió por todo el planeta generando verdaderos lazos de subordinación entre los países centrales industrializados y los periféricos. Recordemos por un instante, las frases de I. Kant con respecto al papel que juega la belleza en la vida estética del hombre *“la figura de las personas que agradan por aspecto externo reviste, ya uno, ya el otro género de sentimiento. Una elevada estatura conquista prestigio y respeto; una pequeña confianza. El cabello oscuro y los ojos negros tienen más afinidad con lo sublime, los ojos azules y el tono rubio, más con lo bello”* (Kant, *sobre las propiedades*, apart. II). Este criterio etnocéntrico fue ampliamente diseminado con motivos ideológico-políticos en América Latina. Hoy día cuando se vistan catedrales y los turistas pasan inspección a las imágenes angélicas, frecuentemente se corresponden con características antropomórficas “indoeuropeas rubias” de gran porte y excelsas. En pocas de estas figuras se encuentran visibles rasgos estéticos vinculados a la pequeñez y lo oscuro.

En concordancia con el argumento de Nietzsche, A. Giddens (1999: 285) afirma que el racismo y la discriminación hacia los “negros” tienen su origen en el Génesis bíblico el cual establece que Dios crea el mundo relegando las “tinieblas” y trayendo la claridad de la vida de los hombres. Por ese motivo, no parece ser extraño que los europeos al llegar a África, por vez primera, vieran en “la oscuridad de las pieles” de los primeros habitantes un criterio negativo. Desde tiempos inmemoriales, los hombres parecen verse atraídos por la “claridad” rechazando la “oscuridad”. La esclavitud, que hoy despierta muchos debates y reclamos morales ha sido un sistema económico de trabajo y de distribución de los bienes producidos. Existe cierta analogía entre el perdón y la esclavitud que permite trazar interesantes hipótesis, por un lado, el esclavo debe ser un enemigo vencido exclusivamente en batalla como bien ha señalado T. Hobbes en su *Leviatán*, por el otro el perdón se encuentra asociado a la creación de un lazo (económico-político) de subordinación entre quien perdona y quien es perdonado.

En este contexto, la angeología también en la cultura semítica la relación entre la moral, la religión y los nobles. En las tres religiones modernas monoteístas, cristianismo, judaísmo e islamismo, el ángel se encuentra presente como una figura mediadora entre la humanidad y Dios. Claro que, según las diferentes épocas estos “símbolos de luz” han cumplido diferentes funciones desde simples mensajeros de la voluntad divina, hasta encarnizados justicieros exterminadores. La historia cuenta que era costumbre de los pueblos mesopotámicos la práctica politeísta, se cree que esa influencia, sobre todo de los babilonios, influyó en los judíos y los árabes para convertir a cualquier ser divino en un servidor exclusivo de su dios, formando así

una corte celestial, muy similar a las cortes que acompañaban a los reyes en esa época. Mitad humanos y mitad divinos, los ángeles han cumplido el papel de intermediarios entre lo sagrado y lo profano (Korstanje, 2007).

Empero, son intermediarios también en cuanto a las proyecciones del imaginario social. Los hombres depositan en estas entidades lo para ellos les es prohibido. De esta manera, los ángeles pueden oponerse a la voluntad de Dios e incluso enfrentarlo a la vez que pueden enfrentarse entre ellos mismos justo allí donde la insignificancia del hombre no le permite cuestionar la voluntad de Dios. La rebelión de Lucifer lleva consigo todos los enigmas humanos sobre su propia trascendencia que la doctrina y las normas morales y religiosas reprimen. El castigo sufrido por este querubín rebelde nos recuerda uno y otro día que tan insignificantes somos, mas encripta un mensaje que aún no ha sido examinado correctamente por los eruditos. ¿Porque Dios deja vivir a Lucifer luego de ser vencido?.

En otra de sus obras, El Anticristo, Nietzsche se pregunta ¿qué es realmente lo bueno y lo malo?. Su respuesta lo lleva a suponer que lo bueno se refiere a la voluntad de poder mientras lo malo hace referencia a la decadencia. Somos felices en cuanto se hace nuestra voluntad e infelices en cuanto nos sometemos a la voluntad del otro. Esta observación, en Nietzsche, toma carácter de condición natural y universal a todos los hombres. No obstante, el cristianismo ha creado una noción falsa del mundo negando su propia naturaleza, fomentando la mediocridad y la falta de perspectiva hacia la propia superación. El pecado y el perdón funcionarían como mecanismo doctrinarios con el fin que el fiel se someta a la voluntad del cuerpo sacerdotal en una especie de legitimación post-facto del estatus-quo. El cristianismo adormece la conciencia en el sentido que la circunscribe al sufrimiento. El mal, el anticristo, y el linaje diabólico no son otra cosa que construcciones “falsas” e imaginarias enraizadas en el orden moral de todas las sociedades en donde se adopto al cristianismo como religión principal. El mal le da al cuerpo sacerdotal el poder necesario no sólo para proteger a su rebaño sino la excusa necesaria para seguir pecando (es decir, continuar existiendo) (Nietzsche, 2007b).

La oposición entre el bien y el mal se encuentra presente en la mayoría de las religiones del planeta, pero se acentúa en los mitos escatológicos y los movimientos milenaristas. El Apocalipsis y fin de los tiempos han sido dos figuras que han desvelado a los teóricos de las religiones por varios años. Las sociedades se construyen acorde dos fuerzas en oposición; por un lado las fuerzas del orden y el bien situadas en antagonismo con el caos o el mal. En este punto, si el mundo en sus orígenes fue fundado por las fuerzas del orden, en su fin será destruido por las del caos. Pero esta supuesta destrucción implica el renacer de una nueva etapa de prosperidad y entendimiento. Por otro lado, La presencia de la muerte en la vida biológica del hombre implica

una proyección con miras a una transformación y no a un deceso total. Así, como los hombres las sociedades mueren y se transforman. Es así que los contextos socio-políticos proyectan su *telos* o visión en las diferentes interpretaciones sobre los mitos escatológicos del fin del mundo. El grupo de pertenencia es afirmado en la creencia de ser los “elegidos” a la vez que los enemigos son denostados y despreciados como “hijos de las fuerzas del mal” (Bull, 1998: 11-30).

La Fórmula del Exorcismo

Casi todas las religiones del planeta creen en fuerzas malignas, demonios o *sijn*. Todos ellos afectan la vida física e intelectual del sujeto por posesión o inducción a determinados comportamientos. El exorcismo se presenta como un instrumento capaz de individualizar y extirpar el demonio del alma del sujeto. En la tradición judeo-cristiana, la presencia del demonio o de los demonios es descubierta por medio de una pregunta que fundamenta el rito del exorcismo judeo-cristiano: ¿quién eres tú?, a lo que secunda, ¿qué has hecho?, o ¿qué ángel te anula?. El demonio, en el rito exorcístico, se presenta diciendo su nombre, sus acciones diabólicas (generalmente asociadas a la traición o al orgullo) y que fuerza angélica lo contiene (un arcángel). Esta fórmula no sólo ha estado presente en la mayoría de estos rituales sino también en la literatura en general. P. Troijano analiza la relación que existe entre la fórmula prescripta y *El testamento de Salomón o las Cuestiones de San Bartolomé*. Asimismo, también encuentra similitudes con obras literarias no exclusivamente ligadas al ritual del exorcismo como *el Mágico Prodigioso* de C. de la Barca, *La divina comedia* o *El diablo cojuelo* de Vélez de Guevara entre otros. La hipótesis del autor apunta a que los autores medievales podrían haber estado influidos por los textos eclesiásticos de Paulo C (Titulus X del Rituale Romanun, 1614) (Torijano, 2004). No obstante, el autor no explica el porque se indaga al demonio sobre su identidad y sus obras pasadas.

Véase el siguiente pasaje del nuevo testamento en el que Jesús exorciza a un demonio en el cuerpo de un hombre. “*vinieron al otro lado del mar, a la región de los gadarenos. Y cuando salió él de la barca, en seguida vino a su encuentro, de los sepulcros, un hombre con un espíritu inmundo, que tenía su morada en los sepulcros, y nadie podía atarle, ni aun con cadenas. Porque muchas veces había sido atado con grillos y cadenas, mas las cadenas habían sido hechas pedazos por él, y desmenuzados los grillos; y nadie le podía dominar. Y siempre, de día y de noche, andaba dando voces en los montes y en los sepulcros, e hiriéndose con piedras. Cuando vio, pues, a Jesús de lejos, corrió, y se arrojó ante él. Y clamando a gran voz, dijo: ¿Qué tienes conmigo, Jesús, Hijo del Dios Altísimo? Te conjuro por Dios que no me atormentes. Porque le decía: Sal de este hombre, espíritu inmundo le preguntó: ¿Cómo te llamas? Y respondió diciendo: Legión me llamo; porque somos muchos.*”¹

En este sentido, M. Eliade propone un modelo para comprender la relación que existe entre la necesidad de exorcismos y los rituales de renovación territorial. El territorio se organiza siguiendo modelos mito-poéticos establecidos, una periferia es contrapuesta a un centro ejemplar en donde prima la armonía y la paz (como la tierra es con el cielo o el aquí con el más allá). Pero acceder a este centro implica un sacrificio, una especie de consagración o ritual iniciatorio que propicie el origen del mundo. “La consagración” territorial da sentido a la realidad plenamente instituida. La creación de un centro, que sea ejemplo frente al mundo no civilizado es uno de los ritos más recurrentes según la copiosa gama de ejemplos recoge de las culturas arcaicas (el historiador rumano). El desplazamiento geográfico como ritual instituido implica el pasaje de una realidad profana a una divina. “*suspender el tiempo profano*” dice Eliade es una necesidad del hombre. “*Por la paradoja del rito, todo espacio consagrado coincide con el Centro del Mundo, así como el tiempo de un ritual cualquiera coincide con el tiempo mítico del principio*” (Eliade, 2006: 33).

En este sentido, la mayor parte de las sociedades festejan el año nuevo como un ritual de pasaje que implica la creación, aniquilamiento y nueva creación del mundo. Esta tesis es sustentada mediante dos elementos analíticos: a) la expulsión de los demonios, y b) los rituales de los días previos y posteriores al año nuevo. El pasaje de un tiempo a otro simboliza la renovación de la tierra y el cultivo; dos hechos que sin lugar a dudas marcan el principio económico y político de la organización religiosa. El autor considera que existe un hilo que une el rito del chivo expiatorio (desterrado al desierto en forma de perdón colectivo- común en las tribus semíticas) en relación a la expulsión demoníaca. El año y su transcurrir simbolizan “*la abolición del tiempo transcurrido*”. El nuevo nacimiento (nuevo año) implica “*una anulación de los pecados y de las faltas del individuo y de la comunidad en su conjunto, y no una simple purificación*” (ibid: 75).

En este contexto, fue Charcot uno de los primeros de recopilar casos de posesiones demoníacas que luego fueron traducidas por Freud quien aducirá que los fenómenos de histeria disfrazados de posesión se mantienen inmutables a lo largo del tiempo; una prueba más de la eficacia científica por sobre la superstición medieval. Como sea el caso, el tratamiento freudiano sobre el tema apunta a la histeria como la causa de la mayoría de los casos observados. En consecuencia, para Freud el diablo es la representación de las pulsiones inconscientes y reprimidas de los aspectos sexuales humanos basados en el erotismo anal y el delirio paranoico. Retomando el caso de un pacto satánico de Haizmann en el siglo XVII, Freud sostiene una tesis por demás interesante, el pacto representa una “*fantasía neurótica*” y el demonio “*un sustituto paterno*”. En el caso de Haizmann, era claro que éste se había sometido al demonio como hijo, luego de la muerte de su padre en tanto que el monje se revela contra la actitud femenina como respuesta a un sentimiento ambivalente ante la posibilidad de castración. Con este argumento en mente, Salomone explica

“en el estudio freudiano sobre Haizmann pueden observarse claros indicios del papel jugado por la identificación histérica” (ibid: 188). La confusión en la posesión hace referencia a la presencia del Diablo como un ente simbólico que se hace presente por medio del síntoma. En consecuencia, el significante no es culturalmente construido como los autores lacanianos sostienen, sino biológicamente derivado del proceso represivo. Lo innombrable o el ocultamiento de la verdad se hacen presente y real en el poseído. Surge de esta forma, la representación –máscara- del diablo implica una representación de su propia existencia.

En 1563 Jean Wier desafía a la Inquisición dando para estos casos un diagnóstico clínico de melancolía o de manía. Producto de una previa extensa y profunda investigación en su tesis doctoral, del cual forma parte el artículo, Salomone explica historiográficamente la relación que aparenta existir entre el diablo y la patología histérica. En este sentido, *“tanto Michele como Malinowski pensaban que el papel que la bruja tuvo en la Edad Media es el producto de la desesperación y la impotencia del pueblo ante la imposibilidad de controlar las pestes, las guerras y sus consecuencias. La culpa del malestar en la cultura recaería entonces sobre las mujeres. Desde un punto de vista menos sociológico y considerando la insatisfacción mencionada como rasgo, podemos explicar la cuestión considerando la histeria como susceptible de hacer de la posesión una de sus manifestaciones. De todas formas la mujer siempre ha sido portadora de un peligro enigmático por su particular relación con el goce”* (Salomone, 2008: 179).

Siguiendo las contribuciones del estructuralismo entre significado y significante, el hechicero crea el mito mientras el paciente lo acepta, le quita el demonio de forma inversa el analista acepta la elaboración mitológica del paciente neurótico –en este caso el poseído (Levi-Strauss, 1995). El diablo, es sólo un mecanismo de sustitución por tanto lejos está en el tratamiento freudiano de tener existencia ontológica, sino sólo simbólica en la máscara que lo representa. Quizás, sin saberlo, una de las mayores contribuciones de Freud al tema rescatan el aspecto cultural en el tema de las posesiones; en efecto, no existe registro en el mundo de posesiones llevadas a cabo por personas que no pueden comunicarse por medio del lenguaje, por tanto se asume un problema derivado del trauma cultural.

En el esquema teórico propuesto la posesión espiritual o demoníaca es ajena e involuntaria al sujeto, externa por su forma pero a la vez incontrolable y en consecuencia interna. Representa, en parte, los factores residuales de la cultura. La existencia de fuerzas negativas es innegable en la mitología de gran parte de las culturas del planeta. No obstante, su accionar se presenta como ajeno al sujeto y estas entidades no pueden ser aprehendidas por éste en su estado natural (por decirlo de alguna forma). Su simbolización se refiere a lo impredecible, lo incontrolable y lo externo. De todos modos, una vez alojado el espíritu o entidad dentro del cuerpo del sujeto, una

vez internalizado el descontrol consciente o inconscientemente, el brujo, el chaman, el sacerdote del grupo tienen control de la situación y lo enfrentan hasta expulsarlo del cuerpo de la víctima. En este contexto, la hipótesis inicial de Douglas debería ser redefinida de la siguiente manera: la posesión diabólica sintetiza muy bien la fusión entre los elementos internos y externos de la vida social. No es en sí, la internalización asociable al descontrol sino más bien un intento por objetivar internamente los factores externos que escapan a la acción y al deseo humano. En el ritual, existe un proceso de pasaje de ese estado subjetivo a uno objetivo en el cual la sociedad puede establecer sus formas de control más eficaces.

Antes de continuar se torna necesario explicar al lector que “Diablo” deviene, según el historiador R. Muchembled, del término “separador”, aun cuando (paradójicamente) su función histórica ha sido la de unir a las comunidades europeas como representación imaginaria. La tensión sufrida por el sujeto y sus normas conlleva la idea de una sublimación que da origen (en el sentido freudiano) a la civilización. La creencia en la abundancia y la prolongación de la vida se contraponen con una incansable “sed” de consumo por lo sobrenatural. El miedo al mal, y a su encarnación: el demonio simbolizan un proceso de interiorización por el cual se niega la infelicidad. El origen del placer en las sociedades modernas se asocia a la tragedia y la desgracia del otro vinculante. El mal es generador de actividad física y psíquica en un sentido amplio cuya intelectualización se corresponde con las estructuras política y económica de la sociedad. El Demonio, Lucifer, o Satanás posee una connotación especial que lo lleva hacia el bien pues activa los resortes económicos de la producción y la reciprocidad. Siguiendo un análisis más refinado, podríamos decir que la divergencia entre bien y mal se asemeja a la de “civilización o barbarie”, configurada e impuesta por los Imperios sobre el resto del mundo (Muchembled, 2000: 328).

El Pacto Económico

Las brujas medievales tanto en Europa como en el nuevo mundo despertaban también toda una serie de temores y pánicos en la sociedad y miembros quienes había, de alguna u otra forma, tenido contacto con ellas. Un excelente trabajo de C. Karlsen sugiere que el temor en el contacto con las brujas se debía a la supuesta relación entre éstas y el demonio. En efecto, el mal, el diablo y todo lo caótico que ellas representaban se conjugaban en un puente entre el mundo de Dios y de su Enemigo. Las brujas y el mal no sólo eran enemigos de la sociedad misma por cuanto podían provocar la “ira de Dios”, sino también enemigas de Dios y su creación. Con este concepto en mente, se desató una cacería (que castigaba físicamente no por lo hecho sino por lo que decían) que terminó con el ajusticiamiento de muchas personas acusadas de brujerías, entre ellas la mayoría mujeres. En esta época, las brujas conformaban un mecanismo social adaptado para devolverle al imaginario social la seguridad perdida ante determinada situación adversa o

desastre; una de las particularidades de estos personajes es que afectaban con su maleficio a ganado en general, pero también a niños y mujeres de “bien” (indefensos).

Por lo demás, el maleficio (además) se constituía como una convergencia entre dos opuestos bien definidos, la cultura encarnada por voluntad del hombre y las fuerzas naturales sobre las cuales el primero no tenía control. La bruja, con la ayuda de Lucifer o Satán, tendría control sobre las fuerzas de la naturaleza. Sin embargo, no todas las brujas ejercían sobre sus víctimas algún daño, sino (en ocasiones) todo lo contrario. Mujeres, diagnosticadas por los médicos con alguna enfermedad incurable que sobrevivieran milagrosamente, o dieran a luz podían también ser acusadas de invocar la ayuda diabólica. El Diablo encarnaba una seria ofensa (como la metáfora de su rebelión a Dios) contra el orden social dado, mas por ese motivo era temido y repudiado (Karlsen, 1987: 4-10).

En resumen, el trabajo de Karlsen evidencia que la cacería de brujas y la presencia del mal persiguen una función económico-social de distribución de bienes cuyas características principales versan sobre dos puntos, comprender la presencia de la muerte sobre los seres queridos y evitar que el maleficio afecte económicamente la vida de una comunidad. De cierta forma lo que prima en un pacto demoníaco, es la adquisición de valores o bienes que la sociedad se reserva exclusivamente para ciertos sectores; la circulación de los bienes que ofrece el mal son negados en la vida diaria a las personas ordinarias, o son restringidos. Cuenta la parábola de la tentación de Cristo en el desierto que el demonio le ofreció riquezas y poder de todo tipo. El mal puede servir como concepto para explicar no sólo las privaciones y disrupciones internas de todo sistema social sino también sus excesos y contradicciones. La Riqueza y la pobreza, la opulencia y la caridad etc. En consecuencia, puede afirmarse tentativamente que el mal obedece (como el bien) a un principio de circulación de bienes escasos con fuertes bases políticas (Karlsen, 1987).

Similares hallazgos pueden encontrarse en el rastreo etnográfico de W. Rae en la tribu Yoruba, sur de Nigeria, en donde las mujeres acusadas de practicar brujería parecen disputar el poder a los hombres a la vez utilizan el daño como una forma de coacción. Preocupadas por agrandar su nivel de riqueza o por salir de la pobreza, esta clase de mujeres (brujas) atentan contra la vida de un pequeño en gestación en el útero materno o incluso amenazan la relación genealógica entre el padre y su hijo primogénito. Al igual que en la Edad Media, las personas acusadas de brujería son juzgadas y condenadas a muerte siguiendo diferentes procesos rituales (Rae, 2008: 3). Al igual que para Karlsen, Rae sostiene que el principio de la brujería tiende a reducir la tensión y la ambivalencia en ciudades que intentan alternar modernidad con tradición. La brujería, es en consecuencia, no sólo el pacto con las “fuerzas de la oscuridad” sino una forma de superar las contradicciones de la propia comunidad. Cuestiones relacionadas a la infertilidad y a la

producción de bienes juegan un papel importante en la comprensión del mal y la brujería.

Para R. Bernstein el principio del mal es un concepto que mueve intereses de grupos totalitarios y debilitan los lazos democráticos. Interesado principalmente por la reciente construcción del mundo musulmán en los Estados Unidos a raíz del 11 de Septiembre, y la manipulación ideológica de la administración Bush en su “guerra preventiva” contra “el eje del mal”, Bernstein argumenta convincentemente que tanto religión como política deben basarse en supuestos de mutua discusión y entendimiento entre las partes intervinientes. El peligro surge cuando un grupo selecto y exclusivo pretende manifestar la voluntad de Dios en la tierra imponiendo binomios absolutos cuyo fin no es comprender la diferencia y alteridad sino dominarla, subsumirla o hasta exterminarla (Bernstein, 2006).

Este interesante trabajo nos ayuda a reflexionar sobre el vínculo político que no solo existe entre lo bueno y lo malo, sino como dicho principio es manipulado por ciertos sectores para su propio beneficio. Lo bueno y lo malo atraen o repelen las voluntades humanas hacia determinados comportamientos o hacia determinados valores. Son una construcción ético-moral que permiten (normativamente) ordenar el mundo y comprender los eventos insertos en él. Para Bernstein, no es la religión en sí el problema como sostuviera Nietzsche y Veblen (en forma abierta) sino el uso que de ella se hace. En este sentido, es menester examinar los mitos fundadores del cristianismo y el judaísmo en la concepción propia del mal. Su raíz fundante se basa en el principio de rebelión que uno de los Ángeles más cercanos a Dios inició movido por el rencor, la soberbia y la corrupción. El mito de la creación y posterior caída de Lucifer (cuya etimología hace referencia al portador de la luz del latín lux –luz- y fero –llevar-) sintetiza y explica los diferentes puntos planteados en el desarrollo anterior. ¿Es la presencia del mal una forma de intelectualización de la economía o del principio de escasez?.

La Cara del Mal

El imaginario colectivo hace referencia al demonio o Satanás como una entidad monstruosa, cuyas facilidades y poderes rigen sobre la tierra, pero muy sobre todo por encima de todas las angustias humanas. Pactar con esta entidad maligna asegura cualidades que a los hombres les son negadas en sus propias sociedades. Pactar con Lucifer es la renuncia a la angustia otorgada por gracia de Dios. La adaptación moderna de Lucifer implica la aceptación de comerciar con la propia alma a cambio de amor, riqueza y salud. Tres principios básicos valorados por las sociedades industriales postmodernas. Por ese motivo, no es extraño observar que la presencia del mal dialoga a su vez con los valores de la propia sociedad. El mal es tan necesario para la sociedad y su comprensión de los eventos circundantes como el bien. La deformidad física la cual

ha caracterizado la mayoría de las pinturas medievales en la antropomorfía de Lucifer representa la caída y la imperfección dada por la soberbia, constituyente del ser diabólico como tal (Aragonés-Estella, 2006: 17). La caída ya sea de Prometeo o Hefesto-Vulcano, en la tradición helénica, y también en la cristiana simboliza la desobediencia a la vez que refuerza el poder y autoridad de los dioses que expulsaron al “descarriado”. Los dioses, de esta manera, conservan la pureza primigenia insertando en el mundo el primer indicio de imperfección: querer más.

Los textos de P. Ricoeur, examinado por H. Schuster, evidencian que la creación del mal obedece a una necesidad humana de explicar la tragedia y el sufrimiento como formas impuras devenidas de lo cósmico. Desde esta postura, se entiende que ante los hechos adversos los seres humanos se predisponen a explicar la situación que los agobia por medio del castigo divino y la autohumillación. El desastre obedece a la “ira de los dioses” por la imperfección humana y sus pecados. En tanto que contagio de una infección, el símbolo (en sus tres esferas, cósmico, onírico y poético) se representa por medio de la imposición del temor. De esta manera, la relación del hombre con Dios opera desde el miedo mismo por la “ira de Dios” o mejor dicho por la presencia del mal (Schuster, 2006). El mal opera como una categoría semántica enraizada en el lenguaje mismo el cual a la vez porta significación y diferencia. El académico chileno H. Schuster sugiere que el mal debe comprenderse como un soporte de la historia desde el momento en que legitima la historicidad y sus representaciones internas. El mal en cuanto a metáfora discursiva es usado para generar adoctrinamiento político, estabilidad y cohesión social. La referencia del mal se asocia a la “otredad” o a “la diferencia” que convergen en todo lenguaje (Schuster, 2006: 204). El génesis de las relaciones humanas lleva hacia la incongruencia de esos mismos lazos, la contradicción de odiar a quien se ama.

Ello explica en parte, la tendencia humana a calificar las propias acciones como “buenas” y las del alter-ego como “malas”. El tiempo y la muerte tienden a demonizar o a sacralizar ciertos aspectos (de las personas o de las cosas) en detrimento de otros. Lo más cercano al “tiempo primigenio” se considera de mayor pureza que el tiempo actual en el que se vive. La lucha final entre el bien y el mal, como se ha visto, considera la idea de un retorno a un tiempo perfecto que restituye la comunión entre los hombres y sus dioses protectores. Los hombres trabajan su campo y el cultivo (de donde derivan tanto el culto como la cultura) por medio de dos mecanismos: la siembra que simboliza la creación del mundo por medio de la semilla, y su destrucción cuyo motivo principal es una renovación por acción del fuego o el agua (elementos presentes en la mayoría de las narraciones escatológicas). Así como el hombre trabaja y ciega su tierra, también los dioses administran el mundo de los hombres (Eliade, 2006). Por lo tanto, las grandes tragedias naturales son comprendidas como una forma de purificación o renovación iniciada por voluntad de seres superiores como castigo a los hombres por haber dejado entrar el mal “en sus mentes o

corazones”.

K. Mackendrick, de la Universidad de Manitoba, ofrece cuatro subtipos de mal en las estructuras religiosas. El primero de ellos es la impureza, en el sentido otorgado por M. Douglas, como un aspecto a ser rechazado o evitado, asociado a la limpieza y la suciedad. Segundo, observamos a la monstruosidad como una forma de expresión vinculada a al imaginario colectivo a Drácula, Frankenstein, el diablo etc. Estos personajes, son para el académico, chivos expiatorios que permiten regular la ambigüedad de la sociedad. Tercero, la femineidad como un obstáculo político palpable al poder patriarcal cuyo símbolo por excelencia es la bruja. Por último, el cuarto subtipo del mal se refiere al genocidio como la sistematización moderna del asesinato en masa (Mackendrick, 2009: 43).

El análisis de la antropóloga estadounidense Mary Douglas con respecto a la relación existente entre la pureza y el mal nos ayuda a comprender que en el Antiguo testamento se encuentra a la bendición como el eje de todo “lo bueno” y su ausencia el origen de todo “lo malo”, es decir de todo peligro. Al igual que en las culturas no occidentales, el acto de la creación ya no sólo se conforma como un acto de orden sino como un pacto por el cual los hombres viven, se afincan, procrean y trabajan el suelo. Así, cuando surge la maldición aparecen la esterilidad, la enfermedad y la escasez. La idea de santidad tan presente en casi todo el Levítico parece tener relación con la perfección tanto física como espiritual mientras que el Deuteronomio sigue una dinámica opuesta de protección hacia aquellos que no alcanzan esa perfección estimulada (Douglas, 2007). La tesis de nuestra autora apunta precisamente a que *“allí donde el sistema social reconoce explícitamente posiciones de autoridad, quienes se hallan en tales posiciones están dotados de un poder espiritual de bendición o maldición explícito, controlado, consciente, externo y aprobado. Allí donde el sistema social requiere que algunas personas desempeñen papeles peligrosamente ambiguos, a tales personas se les otorga poderes incontrolados, inconscientes, peligrosos, desaprobados, tales como la brujería y el mal de ojo”* (Douglas, 2007: 118).

Como ya se ha visto en la sección anterior, estas observaciones podrían aplicarse a los “casos de posesión demoníaca” registrados en la mayoría de las cultura del plantea. A tal efecto, existe una correlación entre la función del diablo como máscara en asociación con el goce femenino en la edad Media. En la antigüedad, una de las teorías que más de moda estaba con respecto a los episodios históricos era la intervención de dioses o demonios en las conductas humanas que los hacían perder la cordura. Por último la teoría demonológica, llegaría (explica el autor) a su punto máximo en la Edad Media, época en que las brujas, posesas, y pactos satánicos encontraron un límite en la “Santa Inquisición”, cuyo código era tomado del código de la Alianza, Éxodo (22, 17), “no dejarás con vida a la hechicera”. Pero ¿porque relacionamos al ángel más amado por

dios con el caído?, ¿qué relación tienen las alturas y profundidades con el orden terrenal de los hombres?

Creación y Caída de Lucifer

Cabe aclarar al lector, que si bien el mal ha recibido diferentes nombres en las diversas culturas y tiempos, la palabra Lucifer se nombra por vez primera en Isaías 14.12-14 de la Vulgata de San Jerónimo (siglo V). *"¿Cómo has caído de los cielos, **Lucero**, hijo de la Aurora! Has sido abatido a la tierra dominador de naciones! Tú que dijiste en tu corazón; 'Al cielo subiré, por encima de las estrellas de Dios alzaré mi trono, y me sentaré en el Monte de la Reunión en el extremo Norte. Subiré a las alturas del nublado, y seré como el Altísimo'" (Is. 14.12-14).*

Cuenta la leyenda que Lucifer fue uno de los ángeles más cercanos a Dios y en cuya creación se depositó la confianza y la custodia del monte donde residía su padre-creador. Análoga cita puede observarse en Ezequiel *Querubín protector de alas desplegadas te había hecho yo, estabas en el monte santo de Dios, caminabas entre piedras de fuego. Fuiste perfecto en su conducta desde el día de tu creación, hasta el día en que se halló en ti iniquidad. Por la amplitud de tu comercio se ha llenado tu interior de violencia, y has pecado. Y yo te he degradado del monte de Dios, y te he eliminado, querubín protector, de en medio de las piedras de fuego. Tu corazón se ha pagado de tu belleza, has corrompido tu sabiduría por causa de tu esplendor. Yo te he precipitado en tierra, te he expuesto como espectáculo a los reyes. Por la multitud de tus culpas por la inmoralidad de tu comercio, has profanado tus santuarios"* (Ez. 28: 12-19).

Básicamente, los mitos hebreos sugieren que Lucifer no se contentó con su posición privilegiada y desafió a Dios movido por la soberbia y que queriendo ser como él, fue expulsado por el arcángel Miguel del paraíso celestial. Su *caída* arrastró además a otros ángeles que se habían visto fascinados por su discurso y su sabiduría. Desde ese entonces, para la tradición judeocristiana², esta entidad intenta por todos los medios seducir, engañar y corromper a la humanidad la cual como creación divina goza de la capacidad del libre albedrío. He aquí, entonces, el primer problema filosófico y antropológico presentado en la introducción del trabajo, ¿cómo puede el mal surgir del costado de un dios benefactor y omnipotente?, ¿es un descuido o simplemente parte de su no existencia?.

Los agnósticos y declarados anti-cristianos como F. Nietzsche intentan resolver este dilema argumentando que es el judaísmo el primer movimiento que invierte la lógica del dominador/dominado por medio del odio a lo superior. Sentimiento que más tarde se transformaría

en el amor sublime que profesa el cristianismo. La argumentación nietzscheana sugiere que *“han sido los judíos los que, con una consecuencia lógica aterradora, se han atrevido a invertir la ecuación aristocrática de los valores (bueno = noble = poderoso = bello = feliz = amado de Dios) y han logrado mantener con las garras del odio más profundo (el odio de la impotencia) esa inversión, es decir: ¡los miserables son los buenos!* (Nietzsche, 2007: 33). No obstante, su explicación continúa por un matiz que carece de mayor sustento y fuerza explicativa con respecto a porque de lo bueno ha nacido lo malo³. No obstante, Nietzsche parece no observar la relación que existe entre la creación del mal como mecanismo profiláctico ante los desastres naturales.

Los desastres naturales y la muerte anticipada

El cuestionamiento a la inhabilidad de Dios tiene su origen histórico, como acertadamente señala F. Briones-Gamboa en el terremoto de Lisboa el 01 de Noviembre de 1775 que causó la muerte a 100.000 personas. Ese hecho no sólo marcó el principio de Laicización de la Catástrofe sino que dio lugar a la Ciencia como disciplina capaz de detener y prevenir a tiempo este tipo de acontecimientos. Los pensadores de la época desde Rousseau hasta Voltaire se preguntaban sobre la no intervención de Dios en este tipo de episodios (Briones-Gamboa, 2007); asimismo, la creación de la imprenta como así también la irrupción de la ciencia en el mundo moderno crearon una crisis general en los sistemas religiosos. Cuestiones como el origen del alma, la edad de la tierra y la creación divina fueron rápidamente puestos en duda y atacados tanto por la geología, la medicina y la antropología (Turner, 1986). Obviamente, con la muerte de Dios se caricaturizó a su principal enemigo como un objeto de culto y de entretenimiento cultural. En efecto, el demonio pasó, como veremos más adelante, de un ente que inspira terror en la población, a una simple caricatura. No obstante, a pesar de los trabajos en la materia, no existe una contribución sustancial para comprender el rol que ha jugado y sigue jugando el demonio en nuestras vidas. Es por demás interesante re-preguntarse ¿cuál es la razón y relación entre la muerte inútil y la religión?, ¿es el demonio, en tanto tabú, una forma de simbolizar nuestra aversión a morir?.

En un excelente trabajo titulado *Magia, Ciencia y Religión*, B. Malinowski (1993) ya había advertido que la religión comienza por la presencia de la muerte como mecanismo ritual tendiente a evitar la disgregación social. La muerte en la mayoría de las sociedades ha sido siempre temida y respetada, sin embargo, la muerte repentina y sobre generaciones cronológicamente no preparadas causa un efecto disgregador en el imaginario social. Una de las razones que mayor angustia genera no es la muerte en sí, sino la posibilidad inevitable que vuelva a repetirse en otros. Para recordar dicha posibilidad, los hombres elaboran rituales expiatorios en ofrecimiento a los dioses en búsqueda de protección; el chivo expiatorio producto del trabajo del hombre y sacrificado en el altar en honor a los dioses, da lugar a un nuevo acto creador (Malinowski, 1993).

Casi a más de un siglo de los estudios de Malinowski en las Trobriand, sus contribuciones aún siguen siendo pertinentes en los estudios de los fenómenos religiosos y la religiosidad popular.

Al respecto aclara J. P Sartre, *“pues hay una considerable diferencia de cualidad entre la muerte al límite de la vejez y la muerte súbita que nos aniquila en la madurez o en la juventud. Esperar la primera es aceptar que la vida sea una empresa limitada, una manera entre otras de elegir la finitud. Esperar la segunda sería esperar que mi vida sea una empresa fallida. Si no existieran sino muertes por vejez (o por condena explícita), podría esperar (aguardar) mi muerte. Pero, precisamente, lo propio de la muerte es que puede siempre sorprender antes del término a aquellos que la esperan para tal o cual fecha”* (Sartre, 1998: 655).

La muerte, que en este artículo nos convoca es la muerte brusca, la que no se espera, aquella cuyos efectos son disgregadores. Sin ir más lejos, Korstanje ha aplicado las contribuciones de Malinowski en el estudio de la tragedia de Cromagnon ocurrida en Buenos Aires con motivo de un accidente en donde el 30 de Diciembre de 2004 perdieron la vida 194 jóvenes. El santuario de Cromagnon ubicado en el barrio porteño de Once no sólo reclama la justicia de los jóvenes que “cayeron heroicamente” asfixiados por el monóxido de carbono sino que apuntan a Omar Chaban dueño del local donde se llevaba a cabo el recital y Aníbal Ibarra el destituido intendente como los artífices de la tragedia. El primero encarna el poder económico y el segundo el político. La cara del mal, en este caso se encuentra en equilibrio simbólico por el interminable dolor y quiebre que genera la muerte. Alrededor de Cromagnon se han agrupado miles de familias y sobrevivientes cuya cohesión lleva implícita la demonización de los supuestos responsables quienes debido a su ambición, corrupción y autoridad no evitaron la tragedia. Lo que subyace, nuevamente, en esta lógica es que la construcción maligna se corresponde con la pérdida de aquellos que aún no estaban listos para la partida (Korstanje, 2007).

En concordancia con lo expuesto, Z. Bauman afirma que si bien cada sociedad e individuo dentro de ella experimenta sus propios temores, existen miedos universales comunes a la mayoría de las sociedades occidentales como por ejemplo el terror a la muerte. Debido al egoísmo y la progresiva desvinculación social cada uno de estos temores es tratado por cada uno de una manera individual. En su análisis sobre el reality show Gran Hermano, Bauman enfatiza en que aun cuando temida por todos, la muerte figurada (como la expulsión de la casa) es inevitable. El mensaje de estos programas televisivos es claro a grandes rasgos, demostrar la debilidad humana en forma pública y su posterior “exterminio”; en efecto, todos menos uno irán siendo paulatinamente degradados o proclamados los “más débiles” y en consecuencia serán condenados a ser “eliminados”. La supervivencia le pertenece sólo a uno mientras la condenación a la mayoría. Una vez tomada la decisión el participante admite y hasta justifica su supuesta

debilidad ante la incuestionable voluntad del público. Estas escenificaciones televisivas funcionan según Bauman como verdaderos “cuentos morales” en los cuales el castigo y la recompensa pasan a ser la norma a la vez que los vínculos entre virtud y pecado se debilitan.

El contenido de estas narraciones nos lleva a suponer que los “golpes en la vida” son algo aleatorio y no siempre tienen una explicación detrás. Los hombres poco pueden hacer para detener el porvenir y el destino. Más específicamente, dice Bauman “*nuestros cuentos morales tratan de vacunarnos contra el miedo a la muerte banalizando la visión misma de la agonía. Son ensayos generales de la muerte disfrazados de exclusión social que llevamos a cabo con la esperanza de que antes de que la muerte llegue en su forma más descarnada nos hayamos habituados a su banalidad*” (Bauman, 2007: 31). Por el contrario, en nuestra líquida sociedad moderna de consumidores la estrategia consiste en marginar y menospreciar todas aquellas cosas que tienen una duración longeva. De esta manera, se busca inevitablemente devaluar parte de las experiencias que conforman la inmortalidad. En otras palabras, la preocupación por lo eterno debe ser olvidada pasando de lo duradero a lo transitorio. *En la deconstrucción de la muerte*, la humanidad la despoja finalmente de su carácter tremendo y trágico; en este proceso, se intensifica el volumen de terror hacia la misma debido a que aumenta su potencia de destrucción. Existe un segundo proceso (que es complementario) denominado la *banalización de la muerte* en el cual se trae a la vida diaria la experiencia de la muerte transformando a la misma en un ensayo rutinario en el que “se-muere-todos-los-días”, o precisamente se emula ese temerde.

En realidad, el miedo a la muerte en un segundo grado, es el miedo a ser excluido, al quiebre de la relación, a ser dejado o abandonado. Si la comunidad mantiene inalterable la idea de inmortalidad por medio del refuerzo de los lazos sociales considerando a la muerte como inevitable y única, la fragmentación vincular y la irrupción del individualismo sugiere la idea de una cotidianización de la muerte en la vida diaria con la obsesión de hacerla evitable. En efecto, Lucifer una vez caído fue abandonado a su suerte despojado no sólo de todos sus privilegios como allegado a Dios sino confinado a la terrible desgracia de no-estar-en producto de su soberbia. En este sentido, la banalización de la muerte recrea en el día a día el orden social vigente y la posibilidad de ser excluido. Así como el mito de Penteo quien es asesinado por su propia madre bajo los efectos narcotizantes de Dionisio o el de Edipo quien en batalla con su padre logra darle muerte para quedarse con el amor de su madre, el mito judaico de la rebelión de Lucifer posee un núcleo duro cuya significación se vincula a la dura realidad de “perder un hijo”. La perdición es encarnada en forma figurativa por medio de la corrupción, la soberbia y el apetito por el poder que culpabilizan al mismo Lucifer de la situación. Él mismo ha generado su propio destierro, su caída y su potencial muerte. Pero esta muerte no lo extermina por completo, y aquí

se encuentra lo fascinante del relato, sino que lo recuerda asechando en las debilidades de la humanidad como un ente engañoso, corrupto pero a la vez tentador.

Cabe aclarar al lector, que la mitología greco-romana a diferencia de la judeo-cristiana fundaba sus valores principales en la lucha por el poder entre padres e hijos. El amor hacia el hijo que hoy nos estremece era casi desconocido en la antigüedad del Mediterráneo. De ello lo atestigua una carta de Lucio A. Séneca que dice así *“ha fallecido un hijo que, de tan pequeño, no ofrecía unas esperanzas muy seguras: es bien escaso el tiempo que se ha perdido. Andamos buscando motivos de dolor y nos queremos quejar injustamente de la fortuna, como si ella no tuviese que darnos bastantes motivos justos de queja; pero por Hércules!, yo te creía lo bastante valeroso, aun contra los verdaderos males, y no sólo contra estas sombras de males de los que los hombres se lamentan únicamente por seguir la costumbre. Si hubieses perdido un amigo, que es la más grande de las pérdidas”* (Séneca, II, XCIX, p.113-114). Según analiza el profesor J. P. Vernant, Urano, Cronos, y el mismo Zeus se entronan como soberanos del mundo siempre con el temor de ser derrotados por sus propios hijos quienes como ellos accedieron al trono enfrentando o matando a sus propios padres (Vernant, 2005).

Con respecto a los mandamientos y el respeto de la ley, escribe S. Žižek, Cristo representa un cambio que abre el mensaje original en dos. Las historias poseen dos componentes, dos narrativas incluidas dentro del mismo relato. El discurso de la historia número 2 aparece en el ocaso de la primera generando una verdadera sorpresa en el lector. He aquí que la interpretación oficial del catolicismo sobre el *Sermón de la Montaña* apunta a la obediencia y a la lealtad como el eje fundante que lleva al hombre hacia la tan añorada salvación. En este contexto, la ley aplica a todos los hombres y ninguno de ellos puede escaparse de ella. El ser perfecto se construye desde el espíritu en ésta y cualquier otra tierra. Por el contrario, el luteranismo quiebra esta creencia enfatizando en la división entre el mundo divino y profano. En el caso del catolicismo, las dos partes del mensaje son externalizadas en dos personajes, el perfecto y la persona ordinaria mientras que para el luteranismo el mensaje da origen al mundo secular. En este punto, la desviación se hace desviación propia del espíritu aun cuando no haya acto que la respalde. Žižek presenta convincentemente el argumento hegeliano de “la negación de la negación” como una resultante de la criminalidad. En efecto, el luteranismo como negación del cristianismo, y esto como negación de los 10 mandamientos judaicos se constituyen en “la negación de la negación” de toda ley (Žižek, 2008). No obstante, Žižek no se refiere en este trabajo a la constitución misma de la negación de la ley, como así tampoco a la contradicción que existe en el mito de Lucifer, tema del cual nos ocuparemos en las próximas líneas.

El Núcleo Perverso del Cristianismo

El mundo moderno se ha caracterizado por una pérdida gradual de los poderes eclesiásticos sobre la esfera social y los asuntos públicos. Sin embargo, es falso afirmar que la religión ha desaparecido, como bien observa S. Žižek en su capítulo introductorio de *El Títere y el enano: el núcleo perverso del cristianismo*, la religión puede desempeñar dos funciones antagónicas, una terapéutica que ayude a los hombres a vivir mejor y la otra crítica que rompa los círculos y discursos hegemónicos que sintetizan todo lo malo de un orden específico. Žižek aporta una mirada historiográfica a nuestro problema: a la religión del pueblo (en la antigüedad clásica) ligada a las costumbres culturales de una sociedad, se le suma la religión positiva, comprendida ésta como el conjunto de reglas a respetarse por el simple hecho de haber sido dadas por la divinidad. Por último, la ilustración encarna a la religión de la razón la cual se ha dado como resultado de la exposición crítica de la religión positiva y el final de la edad media. Sin embargo, en nuestros días la religión debe ser admitida dentro del seno privado como “un obscuro secreto”. Al respecto escribe Žižek *“lo que quiero declarar aquí no es meramente que soy un materialista por donde se me mire y que el núcleo subversivo del cristianismo también es accesible a un enfoque materialista. Mi tesis es mucho más tajante: sostengo que este núcleo sólo es accesible desde un punto de vista materialista y, viceversa, para llegar a ser un auténtico materialista dialéctico, uno debería pasar por la experiencia cristiana (Žižek, 2005: 14).*

La modernidad ha aceptado a las religiones y a las creencias bajo el signo de las comillas; ello no significa que no creamos, sino todo lo contrario, que creamos “más que nunca”. Cuando escribimos o leemos un texto, las comillas nos marcan la posición subjetiva del autor de la cual debemos dudar, sin este mecanismo ortográfico creeríamos sin cuestionamientos previos en lo escrito. El cristianismo, y sobre todo el cristianismo de Pablo han marcado una abrupta ruptura entre el Jesús histórico y el Cristo resucitado. Empero, en Occidente la tendencia parece apuntar a un desplazamiento de las creencias o de los sistemas religiosos hacia otras instituciones como la cultura. En efecto, los ritos religiosos se conservan aún no como símbolo de fe sino como herencia cultural. Cuando los talibanes cortaron las cabezas de las estatuas de Buda, las sociedades occidentales protestaron enérgicamente no porqué creyeran en Buda, sino por considerar ese acto un atentado “a la cultura”. Este aspecto es analizado profundamente en el desarrollo del capítulo primero dedicado al “encuentro” entre Occidente y Oriente, en donde el autor despliega todo su genio teórico-creativo al examinar la reconversión del Dios-Dios al Dios-Hombre que ha significado la irrupción del cristianismo. Pero según Žižek, el cristianismo posee un núcleo “oculto” y perverso que subvierte el orden de los valores religiosos no sólo ya como una “doctrina terriblemente revolucionaria” sino además como la única religión que promueve la traición como forma de redención. En las mayorías de los cultos Dios le pide a sus fieles que se

mantengan leales a Él, pero en el cristianismo Jesús necesita de la traición y aún sabiéndolo deja los hechos tomen su curso.

La posibilidad, cita Žižek a Chesterton, de que un hombre bueno se encuentre entre la espada y la pared es algo bien sabido pero que el mismo Dios hecho hombre se encuentre en esa situación, parece algo diferente. Más en el último momento luego de haber atravesado todo el calvario, Jesús se permite dudar de Dios. Si para las religiones del mundo, Dios muere cuando los hombres se apartan de él, en el cristianismo Dios muere para sí. Ejemplos similares se observan en la tentación de Adán y Eva, si la manzana estaba ahí para ser prohibida ¿porque Dios la puso en el paraíso?, ¿no será aquello un estrategia “perversa” para salvarlos luego?. Esta ambigüedad también se encuentra ligada a la creación y posterior caída del mismo Lucifer. ¿Cómo puede un Dios omnipotente crear a su más acérrimo enemigo?. Las respuestas a estas preguntas parecen a primera mano algo complicadas. La figura del héroe sólo puede consumarse como tal cuando es traicionado por algún discípulo o seguidor íntimo para poder alcanzar la eternidad. ¿Pero es Lucifer vivido como un héroe?.

En este punto, existe una gran contradicción en la razón humana, en la forma en que concibe al universo. Los mitos, como revelaría C. Levi-Strauss se conforman como intentos por unificar y hacer comprensibles esas rupturas. Textualmente citamos de Žižek *“aquí podemos ver hasta qué punto estaba errado Aldous Huxley cuando en Eminencia gris censura el foco puesto por el cristianismo en el sufrimiento de Cristo por considerar que esa orientación luego fue mal empleada, de manera socialmente destructiva (por ejemplo, en las Cruzadas) y le opone el benévolo retiro del budismo... en primer lugar, está la narrativa teleológica corriente, aceptable también para las religiones occidentales: aún cuando Buda haya prohibido quitar la vida, también enseñó que hasta que todos los seres sensibles no estuvieran unidos a través del ejercicio de la compasión infinita, nunca habría paz. Por consiguiente como medio de armonizar esas dos cosas que son incompatibles, matar y hacer la guerra son acciones necesarias. Por lo tanto, lo que alza la espada es la fuerza misma de la compasión: un verdadero guerrero mata por amor, como los padres que les pegan a sus hijos por amor, para educarlos y hacerlos felices en el largo plazo”* (Žižek, 2005: 40).

La violencia de la rebelión es ensalzada como el acto mismo que constituye el amor. Por ende, Lucifer y su conducta cuestionable, reforzaría la bondad de un Dios que en la humillación encuentra la grandeza; y en esa misma grandeza de Dios se encuentra oculta la soberbia de Lucifer. Es que Lucifer en su desplante no sólo intenta desplazar a Dios sino además humillarlo. Siguiendo el razonamiento de Žižek, sólo se puede ser “grande” si uno se o humilla al otro. En ello radica la perversidad de las normas éticas cristianas; por un lado, ellas promueven un aparente

sistema de reglas mientras por el otro, el mensaje es totalmente inverso. A la vez que promueven el amor, generan odio, a la vez que diseminan el perdón promueve venganza y así sucesivamente.

El Títere y El Enano se constituye como una obra de una gran calidad académica que por su profundidad cuestiona el mensaje moral mismo del cristianismo. No obstante, su perspectiva no explica la función misma (siguiendo a la descripción densa de Geertz) de la traición en el judaísmo antiguo. Žižek se encuentra abocado al estudio del cristianismo primitivo, pero no de los mitos judaicos del antiguo testamento; mucho menos de la rebelión de los “Ángeles Caídos”. En este contexto, creemos que el presente ensayo aporta líneas de análisis suficientes para complementar el tratamiento de Žižek sobre el tema. Para ello, es menester examinar detalladamente la rebelión y la transformación definitiva de Lucifer a una entidad maligna y el mensaje que se encuentra implícito en ese mito. Tanto vida como muerte convergen en un mismo escenario pero corren por dos canales alternativos. Quien da la vida, el padre creador, no puede bajo ninguna circunstancia quitar la vida de su hijo, o de su creación, aún en la traición, la cual como afirma Žižek, no hace más que afianzar la autoridad padre-hijo.

La rebelión en el cielo

Si bien Lucifer, como encarnación misma del mal se encuentra presente en todo el antiguo y nuevo testamento, no es sino en el Génesis que se hace referencia a esta entidad. Sin embargo, no existe consenso en señalar si se trataba de Lucifer o del Arcángel Samael (Graves y Patai, 2000) o simplemente una serpiente que nada tuviera que ver con ambos. Uno de los libros “llamados apócrifos” por la Iglesia Apostólica Católica Romana sugiere la presencia de un Lucifer enfrentando a un Dios que ha dejado y abandonado al universo a su propia suerte. Precisamente, es Lucifer quien promueve una rebelión con la idea de fundar un orden racional que ponga orden a un universo cada vez más caótico subsumido bajo la lógica del amor. ¿Es que acaso es el amor un aspecto caótico del universo?.

El Libro de Urantia describe con lujo de detalles los motivos de la revuelta como así también la lucha entre Lucifer y Miguel –no de la forma tradicional – como un intento por imponer la lógica con respecto al sentimiento. En efecto y según el texto mencionado, Lucifer (portador de la luz) increpa a Dios por su idea de mantener unido al universo por medio del amor. Según el ángel rebelde, gracias “al amor” el Universo habíase sumergido en un caos y desorden sin precedentes; desde esa perspectiva, el colapso no sólo era inminente sino podría ser evitado si Dios le concedía un co-gobierno alternando al amor la imposición de la razón y el orden; en este contexto, sólo la aceptación de la lógica y la jerarquía (oligarquía) de los más poderosos y sabios podía

llevar a un nuevo orden en donde primen la razón y el equilibrio. Podría decirse, que Lucifer es uno de los primeros tecnócratas del cielo y fue acompañado en su revuelta de otros serafines como Satán (príncipe de Satanía), Caligastia y Daligastía entre otros. Es interesante también mencionar algo sobre los Ángeles que siguieron a Lucifer. Cuenta el libro de Urantia que embriagados por luz del “Querubín rebelde”, se unieron a él ángeles de gran jerarquía en la pirámide celestial pero a la vez también aquellos de la más baja. Los ángeles de categorías intermedias como así en reino de los hombres se mantuvieron leales a Dios. ¿Cuál es la significación de este hecho?.

Cuando un antropólogo se acerca en trabajo de campo a una población recibe la asistencia de dos estratos de la población local, aquellos encumbrados en posiciones privilegiadas que se acercan al extraño para mantener su poder, y los relegados o excluidos del sistema que hacen lo propio con el objetivo de mejorar su posición (Guber, 2004). Siguiendo este mismo ejemplo, la rebelión de Lucifer implica la adhesión de quienes no tienen nada y de quienes temen perder el poder. Sin embargo, la influencia del libro de Urantia sobre el mundo cristiano es ínfima y por una cuestión de espacio no nos ocuparemos de este interesante texto en el presente trabajo. La lectura oficial de los textos canónicos apuntan a que los Ángeles son entidades creadas por Dios con libre albedrío, debido a ello y tentados por la vanidad, la soberbia y en el relato de los nephalim la lujuria (Génesis, 6-1:4), son enfrentados, derrotados y desterrados del cielo por los Ángeles fieles a Dios⁴. No obstante, como veremos a continuación otra lectura más profunda vinculada a la descripción densa en el sentido de C. Geertz, es posible⁵.

Las referencias a la rebelión de Lucifer en la compilación que obedece al viejo testamento no son voluminosas, y son algo contradictorias entre sí. Sin embargo, es en Ezequiel e Isaías de donde el imaginario colectivo ha elaborado su leyenda de este hecho inmemorial. En efecto, los profetas en la antigua Israel cumplían un rol muy importante, eran los encargados morales de observar la conducta de los reyes, o de aquellos poderosos quienes precisamente por motivo de su poder se encontraban fuera del puño de la ley. En la mayoría de los pasajes proféticos como el Juicio contra los Dirigentes (Isaías, Cap. 3) se enfatiza en los deberes morales y éticos de los gobernantes de Israel. En otras palabras, el profeta se constituye como “la consciencia” del soberano, de aquel quien precisamente por su poder no tiene conciencia alguna, ni remordimiento y culpa en el sentido nietzscheano. Esta sería la interpretación superficial de los textos proféticos y el génesis de Lucifer. La tentación persigue al gobernante y es menester mantenerse en gracia divina para no caer. Pero existe una lectura más profunda que puede hacerse del fenómeno.

En un sentido lacaniano, Lucifer representa lo impensable, aquello que no se dice en el lenguaje, lo que no posee estructura, y impronunciable: *la muerte del hijo primigenio*. Es cierto, por otro

lado, que los estudiosos se han concentrado en la importancia que el primer hijo varón tenía para la tradición judía en el Éxodo (hecho rememorado en la muerte de los primogénitos), en Abraham o en Job, o más enfáticamente en la parábola del Hijo Prodigio, pero se ha descuidado el relato sobre la rebelión de Lucifer como el primer texto que vincula este arcaico temor a los textos bíblicos. Al igual que Caín por haber matado a su hermano, Lucifer quien se revela contra su padre, es desterrado, vedado, condenado simbólicamente a vagar por el mundo fuera del Cielo con la misión de tentar y hacer caer a la humanidad, pero misteriosamente ha sido exonerado, se le ha perdonado su vida. En apariencia la no exterminación del ángel rebelde, parece un acto insignificante para quien no dudó en otros relatos en exterminar casi a toda la humanidad “productos de sus pecados”, pero cualitativamente significativo.

Al respecto, escribe Ezequiel (Ez. 28) *“Vino a mí palabra de Jehová, diciendo: Hijo de hombre, di al príncipe de Tiro: Así ha dicho Jehová el Señor: Por cuanto se enaltecíó tu corazón, y dijiste: Yo soy un dios, en el trono de Dios estoy sentado en medio de los mares (siendo tú hombre y no Dios), y has puesto tu corazón como corazón de Dios; he aquí que tú eres más sabio que Daniel; no hay secreto que te sea oculto. Con tu sabiduría y con tu prudencia has acumulado riquezas, y has adquirido oro y plata en tus tesoros. Con la grandeza de tu sabiduría en tus contrataciones has multiplicado tus riquezas; y a causa de tus riquezas se ha enaltecido tu corazón. Por tanto, así ha dicho Jehová el Señor: Por cuanto pusiste tu corazón como corazón de Dios, por tanto, he aquí yo traigo sobre ti extranjeros, los fuertes de las naciones, que desenvainarán sus espadas contra la hermosura de tu sabiduría, y mancharán tu esplendor. Al sepulcro te harán descender, y morirás con la muerte de los que mueren en medio de los mares. ¿Hablarás delante del que te mate, diciendo: Yo soy Dios? Tú, hombre eres, y no Dios, en la mano de tu matador. De muerte de incircuncisos morirás por mano de extranjeros; porque yo he hablado, dice Jehová el Señor. Vino a mí palabra de Jehová, diciendo: Hijo de hombre, levanta endechas sobre el rey de Tiro, y dile: Así ha dicho Jehová el Señor: Tú eras el sello de la perfección, lleno de sabiduría, y acabado de hermosura. En Edén, en el huerto de Dios estuviste; de toda piedra preciosa era tu vestidura; de cornerina, topacio, jaspe, crisólito, berilo y ónice; de zafiro, carbunclo, esmeralda y oro; los primores de tus tamboriles y flautas estuvieron preparados para ti en el día de tu creación. Tú, querubín grande, protector, yo te puse en el santo monte de Dios, allí estuviste; en medio de las piedras de fuego te paseabas. Perfecto eras en todos tus caminos desde el día que fuiste creado, hasta que se halló en ti maldad. A causa de la multitud de tus contrataciones fuiste lleno de iniquidad, y pecaste; por lo que yo te eché del monte de Dios, y te arrojé de entre las piedras del fuego, oh querubín protector. Se enaltecíó tu corazón a causa de tu hermosura, corrompiste tu sabiduría a causa de tu esplendor; yo te arrojaré por tierra; delante de los reyes te pondré para que miren en ti. Con la multitud de tus maldades y con la iniquidad de tus contrataciones profanaste tu santuario; yo, pues, saqué fuego de en medio de ti, el cual te consumió, y te puse en*

ceniza sobre la tierra a los ojos de todos los que te miran. Todos los que te conocieron de entre los pueblos se maravillarán sobre ti; espanto serás, y para siempre dejarás de ser. Vino a mí palabra de Jehová, diciendo: Hijo de hombre, pon tu rostro hacia Sidón, y profetiza contra ella, y dirás: Así ha dicho Jehová el Señor: He aquí yo estoy contra tí, oh Sidón, y en medio de ti seré glorificado; y sabrán que yo soy Jehová, cuando haga en ella juicios, y en ella me santifique. Enviaré a ella pestilencia y sangre en sus calles, y caerán muertos en medio de ella, con espada contra ella por todos lados; y sabrán que yo soy Jehová. Y nunca más será a la casa de Israel espina desgarradora, ni aguijón que le dé dolor, en medio de cuantos la rodean y la menosprecian; y sabrán que yo soy Jehová. Así ha dicho Jehová el Señor: Cuando recoja a la casa de Israel de los pueblos entre los cuales está esparcida, entonces me santificaré en ellos ante los ojos de las naciones, y habitarán en su tierra, la cual di a mi siervo Jacob. Y habitarán en ella seguros, y edificarán casas, y plantarán viñas, y vivirán confiadamente, cuando yo haga juicios en todos los que los despojan en sus alrededores; y sabrán que yo soy Jehová su Dios”.

A grandes rasgos, este párrafo simboliza de las lecturas proféticas con mayor exactitud el sentido que se le da hoy día al fenómeno en estudio. Si bien existen referencias en Is. 14.11.23 o Ez. 31, el mensaje no aparece contextualmente fundado en Lucifer sino en el poder opresor de Babilonia. En el Génesis 1.1, Lucifer nuevamente aparece para tentar al hombre pero ya investido de una simbolización maligna consumada de su acto primero por el cual fue expulsado. Misma lectura puede hacer del Libro apócrifo de Enoc, en el cual se narra la historia de los ángeles guardianes quienes movidos por el orgullo y lujuria decidieron comandados por Shemihaza pervertir a la humanidad introduciendo el pecado. Es precisamente, el libro de los Vigilantes (Gen. 6: 1-5) el que narra con lujo de detalles la caída de los ángeles que engendraron con mujeres humanas a los nephilim o gigantes. Los hombres se multiplicaron por toda la tierra con “hijas hermosas”, viendo eso, los ángeles guardianes destinados a proteger a los hombres fueron seducidos por Shemihaza para apartarse y procrear con las hembras humanas. El resultado de esa unión, fueron seres insaciables que pervirtieron todo lo bueno que había en el hombre producto de la vanidad y el orgullo. Como castigo, Dios ordenó a Gabriel, Rafael y Uriel un diluvio que purificara la tierra mientras que los ángeles rebeldes son encadenados a un sufrimiento eterno mientras los gigantes son exterminados.

“1 Así sucedió, que cuando en aquellos días se multiplicaron los hijos de los hombres, les nacieron hijas hermosas y bonitas; 2 y los Vigilantes, hijos del cielo las vieron y las desearon, y se dijeron unos a otros: "Vayamos y escojamos mujeres de entre las hijas de los hombres y engendremos hijos". (Gn 6:1-4). 3 Entonces Shemihaza que era su jefe, les dijo: "Temo que no queráis cumplir con esta acción y sea yo el único responsable de un gran pecado". 4 Pero ellos le respondieron: "Hagamos todos un juramento y comprometámonos todos bajo un anatema a no

retroceder en este proyecto hasta ejecutarlo realmente". 5 Entonces todos juraron unidos y se comprometieron al respecto los unos con los otros, bajo anatema. 6 Y eran en total doscientos los que descendieron sobre la cima del monte que llamaron "Hermon", porque sobre él habían jurado y se habían comprometido mutuamente bajo anatema. Estos son los nombres de sus jefes: Shemihaza, quien era el principal y en orden con relación a él, Ar'taqof, Rama'el, Kokab'el, -'el, Ra'ma'el, Dani'el, Zeq'el, Baraq'el, 'Asa'el, Hermoni, Matra'el, 'Anan'el, Sato'el, Shamsi'el, Sahari'el, Tumi'el, Turi'el, Yomi'el, y Yehadi'el".

Al igual que Lucifer que fue designado como ángel protector, los vigilantes son castigados a una eternidad de sufrimientos pero se les perdona su vida. En semejanza al mito de Prometeo quien da los hombres el conocimiento del fuego, los ángeles al mando de Shemihaza dan a la humanidad el conocimiento de artes oscuras, "3 *Shemihaza enseñó encantamientos y a cortar raíces ; Hermoni a romper hechizos , brujería, magia y habilidades afines; Baraq'el los signos de los rayos; Kokab'el los presagios de las estrellas; Zeq'el los de los relámpagos; -'el enseñó los significados; Ar'taqof enseñó las señales de la tierra; Shamsi'el los presagios del sol; y Sahari'el los de la luna, y todos comenzaron a revelar secretos a sus esposas. 4 Como parte de los hombres estaban siendo aniquilados, su grito subía hasta el cielo".* (Ex 3:7-9).

En respuesta al sufrimiento humano, Dios dispone un gran diluvio y encomienda a Gabriel que extermine a los niphilim. Shemihaza y sus discípulos son finalmente encadenados en donde son obligados a asumir las culpas por sus perversiones. Ya hemos analizado el rol de la muerte prematura en aquellos que "más amamos" como nuestros hijos, creencia que explicaría tentativamente porque Dios no acabo con la vida de su rebelde creación, ahora examinaremos y profundizaremos aún más en el vínculo final que existe entre la perfección, el castigo y la muerte simbólica como formas económico-sociales destinadas a crear la solidaridad inter-tribal; construcciones que además se encuentra presente en gran parte de las mitologías indo-europeas.

La Perfección, el castigo y el sepulcro.

El análisis del mito de la caída de Lucifer se encuentra en Ezequiel capítulo 28 y debe descomponerse en tres partes. La primera de ellas relacionado a la creación en sí misma y a la perfección... (*"por cuanto se enalteció tu corazón, y dijiste: yo soy un dios, en el trono de Dios estoy sentado en medio de los mares (siendo tú hombre y no Dios), y has puesto tu corazón como corazón de Dios; he aquí que tú eres más sabio que Daniel; no hay secreto que te sea oculto. Con tu sabiduría y con tu prudencia has acumulado riquezas, y has adquirido oro y plata en tus*

tesoros. *Con la grandeza de tu sabiduría en tus contrataciones has multiplicado tus riquezas; y a causa de tus riquezas se ha enaltecido tu corazón*). Este primer párrafo no hace expresa referencia a Lucifer sino al poder político derivado de la acumulación de riquezas, y la posibilidad que éstas tienen de enaltecer el corazón para transformarlo. Como explicaba Žižek en secciones precedentes, de lo bueno, como la sabiduría y la prudencia se han derivado el orgullo y el pecado.

La segunda vinculada al castigo propiamente dicho *“(en Edén, en el huerto de Dios estuviste; de toda piedra preciosa era tu vestidura; de cornerina, topacio, jaspe, crisólito, berilo y ónice; de zafiro, carbunclo, esmeralda y oro; los primores de tus tamboriles y flautas estuvieron preparados para ti en el día de tu creación. Tú, querubín grande, protector, yo te puse en el santo monte de Dios, allí estuviste; en medio de las piedras de fuego te paseabas. Perfecto eras en todos tus caminos desde el día que fuiste creado, hasta que se halló en ti maldad. A causa de la multitud de tus contrataciones fuiste lleno de iniquidad, y pecaste; por lo que yo te eché del monte de Dios, y te arrojé de entre las piedras del fuego, oh querubín protector)*”. He aquí el segundo de los elementos principales del mito, la protección. En efecto, al igual que Prometeo o Shemihaza, Lucifer está a la custodia del monte Sagrado donde habita Dios. Su misión es no sólo alabar a su creador sino además protegerlo. A diferencia de los pecados del hombre quien fue creado imperfecto, Lucifer lleva consigo un doble estigma, el de su perfección corrompida. Como ya lo señaló Malinowski, los hombres buscan protección ante los infortunios de la vida, más esa solicitud no se vincula más que a la necesidad de que no vuelva a repetirse (Malinowski, 1993).

Veamos pues, la última frase vinculada al sepulcro como forma de destierro y de desolación que respalda nuestra hipótesis planteada. *(Se enaltecó tu corazón a causa de tu hermosura, corrompiste tu sabiduría a causa de tu esplendor; yo te arrojaré por tierra; delante de los reyes te pondré para que miren en ti. Con la multitud de tus maldades y con la iniquidad de tus contrataciones profanaste tu santuario; yo, pues, saqué fuego de en medio de ti, el cual te consumió, y te puse en ceniza sobre la tierra a los ojos de todos los que te miran. Todos los que te conocieron de entre los pueblos se maravillarán sobre ti; espanto serás, y para siempre dejarás de ser)*” (Ez. 28). A causa de la falta, el infractor es arrojado a las afueras del “centro ejemplar” en donde todo es equidad y solidaridad. En consecuencia, la presencia de la maldad hace referencia a las injusticias e inequidades del mundo que pueden quebrar el sistema antropológico de reciprocidad. En casi toda la mitología judeo-cristiana, el pecado encarna las consecuencias no deseadas de la acción misma que rompe el lazo con el otro. Empero lo expuesto hasta el momento sigue sin resolver, realmente, ¿cuál es el real sentido hermenéutico del pecado?.

Solidaridad, Producción y Demonización

Con la excepción de Abraham, que sobre quien es designado a dar la vida cae el tabú de ser el responsable de la muerte de ese ser. Incluso Abraham mismo deslinda la responsabilidad de su accionar en Dios, quien le pide que sacrifique a su hijo primogénito (el primer hijo valga comparación con Lucifer). De igual forma, el círculo de mujeres es simbólicamente designado por las sociedades para dar la vida y construir aquello que conocemos como hogar mientras los hombres son encargados de dar la muerte en el campo de batalla para defender el territorio donde biológicamente procrea la mujer (Goody, 1995). Como ya han observado M Mauss (1979), B. Malinowski (1986) y C. Lévi-Strauss (2003), las sociedades reservan para sí dos canales o circuitos en los cuales se intercambian bienes, quienes circulan determinados bienes en un sentido no puede hacer circular otro en el sentido opuesto. De esta forma, cada uno se asegura entregar y recibir los mismos bienes en el intercambio. De esta manera, el mito fundador de la no-muerte de Lucifer asegura implícitamente que quien da la vida quede proscripto para quitarla. Ir en sentido contrario es romper las reglas de uno de los tabúes más importantes de las sociedades occidentales y orientales.

No obstante, volvamos sobre “La Teoría del Don” de M. Mauss y la discusión que se ha suscitado hasta nuestros días. Al respecto escribe Mauss, *“los dones que no se devuelven siguen transformando en inferior a quien los aceptó, sobre todo cuando se recibieron sin animo de devolverlos... en esta vida, aparte que es nuestra vida social, no podemos quedar al margen como todavía se dice entre nosotros. Hay que devolver más de lo que se recibió. La vuelta es siempre mayor y más cara.”* (Mauss, 1979:247). A través de la teoría del *nexum* (romano) y el *wadium* (germano) Mauss estaba convencido de haber encontrado formas residuales arcaicas (en la cultura europea) que confirman su teoría sobre el don y el origen del derecho (sobre todo del contrato como hoy lo conocemos). Según se tesis los hombres estaban hermanados por una necesidad social y universal, dar para recibir para luego volver a dar. De esta forma, los sectores que componen a la comunidad garantizan la distribución de los bienes producidos pero a la vez se reservan la veda para preservar dicha circulación. No huelga aclarar que Mauss extrae su idea de la solidaridad de una etnografía llevada a cabo por B. Malinowski en las Trobriand acerca del ritual sagrado del Kula. Lo que circula en un sentido (valor) de ninguna manera puede circular en sentido adverso (tabú). Si A recibe de B, C debe recibir de B, pero A no puede legar o dar a C. Si lo A donara a C directamente excluiría del sistema de intercambio de B. Para que todos los sectores se encuentren integrados, es necesario que la reciprocidad sea continua y simétrica. Quien corta la cadena es castigado por medio de la marginación física o simbólica (véase analogía con el destierro y el castigo que ya estudiamos). Ahora bien, este principio sin lugar a dudas legítima también que alguno de los tres A, B. o C posean más (asimetría económica) que

sus pares. Nace, entonces, la riqueza como un justificativo del sistema de solidaridad económico-político (aunque Mauss no lo exprese abiertamente, esta es una de sus más grandilocuentes contribuciones).

En efecto, Malinowski parece estar convencido que la solidaridad social pasa efectivamente por otro lado. Luego de una larga estadía entre los tobriandeses, el autor publica una de sus obras más celebres: *Los argonautas del pacífico occidental*. En ese trabajo, Malinowski intenta describir con lujo de detalles un proceso de intercambio entre lo nativos al cual denomina: *kula*. Este fenómeno como el mismo lo anticipa, parece afectar notablemente la vida social en Nueva Guinea. Señala Malinowski “*el kula es un tipo de intercambio ínter tribal de gran envergadura, lo llevan a cabo comunidades que ocupan un amplio círculo de islas y constituyen un circuito cerrado... dos tipos de artículos, y solamente dos, circulan sin cesar en sentidos contrarios a lo largo de la ruta. En el sentido de las agujas del reloj se desplazan constantemente los artículos de un tipo: los largos collares de concha roja, llamados soulava. En el sentido contrario se desplazan los del otro tipo: los brazaletes de concha blanca, llamados mwali*” (Malinowski, 1986:165). El *Kula* exige una constante circulación, como también que el artículo no esté mucho tiempo en poder de un solo individuo. Esta especie de reciprocidad implica entre los tobriandeses una solidaridad de grupo específica. Las transacciones generadas en el *Kula* solo pueden ser llevadas a cabo por cierto número de personas; más precisamente aquellos quienes participan en este proceso de intercambio. Esta clase de circuito selectivo da origen a dos niveles: los hombres que manejan grandes cantidades de regalos y servicios poseen un prestigio mayor en comparación con aquellos que tienen un número reducido de objetos circulando (Malinowski, 1986: 186).

Por el contrario, Anette Weiner (1971-1991), retoma los hallazgos de Malinowski en las Islas Tobriand y setenta años después se propone reformular la interpretación que le ha dado, el célebre antropólogo polaco, al tema del intercambio. Para Weiner, a diferencia de Malinowski, no todos los bienes circulan *todo el tiempo*; sino que (por el contrario) se observan ciertos artículos cuyo valor se torna fuente de poder para quienes los retienen. Para este autor, las relaciones de intercambio de ningún modo se tornan igualitarias. Si bien el desarrollo de su obra es más extenso, toda ella gira en torno a esta idea matriz. Esto presupone entonces, que en la sociedad tobriandesa existe toda una gama de objetos, a los cuales Weiner llama *inalienables*. Estos objetos tienen la particularidad de ser fabricados por mujeres y conferir a los hombres quienes los conservan cierto prestigio (hecho que obviamente Malinowski no observó). A grandes rasgos, la tesis de Weiner sostiene que la mujer se reserva el dominio de la esfera privada mientras que el hombre hace lo propio en la pública. Sin embargo, las desigualdades entre los hombres en el plano público son generadas y sustentadas por la producción femenina de ciertos “bienes” en el privado (Weiner, 1992).

Sobre la relación entre la brujería en Nueva Inglaterra, Estados Unidos y la producción económica aún queda mucho por explorar y decir. Karlsen examina 6 historias de mujeres condenadas a muerte por brujería encontrando que en esas narraciones, las condenadas no tenían hermanos, hijos varones o se encontraban casadas sin hijos. En consecuencia, al no tener una línea masculina de descendencia o ascendencia heredaban o poseían territorios, ganado y bienes por herencia que por derecho consuetudinario le correspondían a los hombres. La legitimidad de estas mujeres era puesta en duda por el círculo de acusaciones que versaba sobre ellas. Para el autor, las causas del fenómeno obedecen a un tema de fertilidad y dinámica productiva (económica). En Nueva Inglaterra entre 1620 a 1725 de un total de 158 mujeres acusadas por brujería, 96 (61%) eran mujeres sin hermanos o hijos varones, 62 (39%) con hermanos e hijos varones. De un total de 64 mujeres enjuiciadas, 41 (64%) no tenían hijos o hermanos varones mientras 23 (36%) si los tenían. Asimismo, el número de mujeres condenadas sin hijos o hermanos varones era de 25 (76%) y 8 (24%) con hijos o hermanos varones. Esta dinámica evidencia, sin lugar a dudas, no sólo la relación que existe entre el mal, la fertilidad y la conformación de un linaje patrilineal pero también el valor que tiene en la tradición cristiana el hijo varón (Karlsen, 1987: 102). La brujería, en estos términos, como fenómeno social y político se corresponde con dos puntos principales que ya hemos analizado. La lógica productiva asociado a la capacidad de heredar y posesión más la necesidad de comprender aquellas cuestiones que son contrastantes con los valores de la sociedad, como es la muerte de un hijo o el no-nacimiento. Si partimos de la base que una “buena mujer” daba a luz hijos varones para la consecución del linaje paterno, las brujas encarnaban todo lo contrario. Básicamente, la persecución de brujas y el mal enraizado en sus supuestas prácticas diabólicas eran funcionales a la lógica productiva de la sociedad puritana y patriarcal.

Conclusión

Luego de lo expuesto, tenemos, entonces, dos valencias (si se nos permite el término) antagónicas; por un lado, se observa que Lucifer poseía todo aquello que era añorado y valioso para el resto de los ángeles como la sabiduría, la altura y el esplendor (producción). Su propio nombre, portador de la luz hace referencia a la claridad como signo distintivo y positivo de las sociedades occidentales europeas. Pero producto de la vanidad, el orgullo y la corrupción, es entonces la parte oscura de lo bueno, se origina la traición, mas, dice Dios “dejaras de ser”, pero faltaría añadir “seguirás existiendo”. Su traición desencadenó su caída, su pasaje a un reino subterráneo de tormento.

Dios permite que Lucifer siga existiendo no por su debilidad como algunos teólogos han promovido, sino como forma ejemplificadora del ritual de la solidaridad entre los hombres (tabú).

Lucifer queda así vedado, como las brujas quedan excluidas del mundo económico de la comunidad. A diferencia de la mitología grecolatina que promueve la lucha entre padres e hijos, e incluso el asesinato de uno u otro, las estructuras mitológicas judeo-cristianas prohíben el filicidio. Opone los principios vida a muerte, ya que quien da la vida no puede matar: la mujer. Pero Dios (también) está vedado así mismo para dar muerte a Lucifer de la misma forma que quien hace un regalo está vedado para pedir que se lo devuelvan.

En este punto, el canal de la vida corre en un sentido contrario al de muerte y quien naturalmente otorga la vida, no tiene la facultad de quitarla. En realidad no se trata de “un núcleo siniestro” del cristianismo sino en una imposibilidad humana que puede ser observada en otras estructuras mitológicas y cuyo temor más exagerado es a “la nada misma”. La muerte real pero por sobre todo la muerte repentina de aquellos que todavía no están listos para emprender tal viaje es uno de los pocos acontecimientos que indudablemente puede romper el círculo de solidaridad y sobre el cual nos habla el mito de la “rebelión de Lucifer”. El mal y la rebelión nos ayudan a comprender e intelectualizar fenómenos que a simple vista se presentan como contrarios al orden social. A diferencia de G. Balandier (2004) quien, citando una frase de Girard, sostuvo que la cultura es en sí misma el primer acto de violencia del hombre, nosotros proponemos que la traición ha sido el acto fundador primigenio de la vida y de la sociedad. Precisamente, la traición y el temor a la muerte son dos de las características principales que separan el mundo animal del humano. Nuestra posición desarrollada en el presente trabajo, creemos continúa los valiosos esfuerzos de S. Žižek y los complementa desde una perspectiva antropológica.

- ¹ Nuevo Testamento. Capítulo 5, Versículo 2 a 10.
- ² Otras tradiciones no ven en Lucifer a un ente malvado sino a un Ángel que desobedeciendo la voluntad de Dios dio a los hombres la sabiduría, un mito similar al titán Prometo de los griegos. Este es el caso de los luciferinos y el yezdismo. Como sea el caso, todas ellas no dudan en señalar en esta figura como el “primer rebelde”. Por otro lado, si bien la figura de Lucifer estuvo separada de Satanás en la tradición hebrea, luego el cristianismo medieval la fundió bajo el nombre la figura del diablo, simbolizado mitad humano y mitad cabra similar a la configuración greco-latina del Dios Pan. En efecto, Pan, dios de la sexualidad irreprimible, se creía que acosaba a todo aquel que se internará en los bosques. Se lo representaba como mitad humano y mitad cabra, y simbolizaba “los instintos sexuales más bajos del ser humano”. Sin distinción alguna de sexo o jerarquía, Pan violaba a todos aquellos que osaran atravesar los bosques. De su figura, proviene la actual palabra “pánico” pues ese sentimiento era el que despertaba sobre todo en mujeres y niños. Según Solá, es posible que de esta figura se derivara la imagen que hoy tiene el mundo occidental sobre el “diablo”. También se lo conoció como Lupercos, nombre que se le daría a las fiestas Lupercales y cuyo contenido sexual era elevado. Sin embargo, a diferencia de la moral occidental para los romanos el sexo era algo “bello” indistintamente del sujeto con quien se practicara (Solá, 2004: 77)
- ³ Más aún, muchas personas sin preparación filosófica han argüido que Nietzsche sentó las bases para el antisemitismo que azotó Europa entre 1930 y 1950 sin ningún tipo de fundamento empírico ni científico. La vinculación de este autor con el fascismo y el nazismo ha sido construido en base a un mito que no se condice con la raíz del pensamiento nietzscheano. Para más detalle vease Jenkins, M. “Nietzsche and will-to power”. *Philosophy Pathways*, Number 143. y Korstanje, M (2009). “Influence of Norse Mythical Archetype in Frederick Nietzsche thought: predestination and totalitarianism”. *Cultura: international journal of Philosophy of Culture and axiology*. Vol. 12, Num. 12. Diciembre, Alexandru Ioan Cuza University, Rumania
- ⁴ El Libro de Enoc hace referencia en su sección Sexta conocida también como el Libro de los Vigilantes a un grupo de ángeles comandados Shemihaza (análogo a Lucifer) decidió engendrar hijos con las mujeres de la tierra dando origen a los nephalim, entidades gigantes que devoraron y corrompieron todo el trabajo de los hombres y sus cosechas fomentando la vanidad, el orgullo y el engaño. En castigo, Uriel, Miguel y Rafael desterraron a estos ángeles del cielo.
- ⁵ Geertz, C sostenía que la cultura y los fenómenos culturales pueden estudiarse y comprenderse mejor si se utiliza una descripción densa cualitativa. La conducta humana está sujeta a parámetros específicos que el antropólogo sólo puede observar in situ. En este sentido, la cultura debe ser interpretada como texto con estructuras gramaticales y sentidos. Citando al filósofo inglés Ryle, Geertz sostiene que si yo veo a una persona guiñando un ojo a otra, puedo comprender una insinuación pero quizás esa señal no sea más que un tic nervioso. Por ese motivo, cualquier hecho social como entramado simbólico debe ser analizado desde dos perspectivas. La primera lectura del fenómeno se refiere a una descripción superficial en donde el investigador va incorporando los elementos a su alcance para luego en una segunda etapa llegar a la descripción densa o explicativa de la situación. Para mayor detalle véase Geertz, C. (2000). *La Interpretación de las Culturas*. Barcelona, Gedisa.

Referencias

- Aragonés-Estella, E. (2006). “Visiones de Tres diablos medievales”. *De Arte*, vol. 5: 15-27.
- Balandier, G. (2004). *Antropología Política*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.
- Bauman, Z. (2007). *Miedo Líquido: la sociedad contemporánea y sus temores*. Buenos Aires, editorial Paidós
- Bauzá, H. F. (2007). *El Mito del Héroe: morfología y Semántica de la figura heroica*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Bernstein, R. (2006). *El Abuso del mal: la corrupción de la política y la religión desde 11/09*. Buenos Aires, Katz.
- Briones-Gamboa, F. (2007). “La Complejidad del Riesgo: breve análisis transversal”. *Revista de la Universidad Cristóbal Colón*, Num. 20, Año III, Tercera Epoca. Pp. 9-19. Material Disponible en <http://www.eumed.net/rev/rucc/index.htm>. Extraído el 02 de Agosto de 2009.
- Bull, M. (1998). “Introducción: para que los extremos se toquen”. En *La Teoría del*

- Apocalipsis y los Fines del Mundo*. Bull, M (Compilador). México, Fondo de Cultura Económica.
- Castoriadis, C. (2006). *Lo que hace a Grecia: de Homero a Heráclito*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Douglas, M. (2007). *Pureza y Peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Duarte, A. (2006). "Heidegger y el Otro: ser y tiempo, una ética postmetafísica". *Daimon revista de filosofía*, n. 37: 73-84. Disponible en <http://revistas.um.es/daimon/article/view/15401>. Extraído el 01 de Junio de 2009.
- Eliade, M. (1968). *Mito y Realidad*. Madrid, Guadarrama.
- Eliade, M. (2006). *El Mito del Eterno Retorno*. Buenos Aires, Emece Editores.
- Fey, E. (2002). "consideraciones sobre la Angustia y la Nada". *Signos Filosóficos*, num. 8, Julio-Diciembre, pp. 305-311. Disponible en <http://148.206.53.230/revistasuam/signosfilosoficos/include/getdoc.php?id=220&article=205&mode=pdf>. Extraído el 25 de Mayo de 2009.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, Territorio, Población*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Geertz, C. (2000). *La Interpretación de las Culturas*. Barcelona, Gedisa.
- Giddens, A. (1989). *Sociología*. Madrid, Editorial Alianza.
- González-Marín, C. (2005). "Las Mujeres y el Mal". *Azafea*. Vol. 7: 119-129. Ediciones Universidad de Salamanca.
- Goody, J. (1995). *Cocina, Cousine y Clase: estudio de sociología comparada*. Barcelona, Gedisa.
- Graves, R. y Patai, R. (2000) *Los Mitos hebreos*. Madrid, Alianza Editorial.
- Guber, R. (2004). *El Salvaje Metropolitano: reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires, Paidós.
- Heidegger, M. (1996). *¿Qué Es la metafísica?*. Buenos Aires, Ediciones Fausto.
- Heidegger, M. (1997). *El Ser y el Tiempo*. Santiago, Editorial Universitaria
- Jenkins, M. "Nietzsche and will-to power". *Philosophy Pathways*, Number 143.
- Kant, I. (1997). *Observaciones sobre el sentimiento de lo Bello y lo Sublime*. Segundo Apartado: sobre las propiedades de lo sublime y lo bello en el hombre en general. Madrid, Editorial Alianza.
- Karlsen, C. (1987). *The Devil in the shape of a Woman. Witchcraft in Colonial New England*. New York, Norton.

- Kierkegaard, S. (2003). *Temor y Temblor*. Buenos Aires, Losada.
- Korstanje, M. (2007). "Formas urbanas de Religiosidad popular". *Mad, revista del Magíster en Antropología y Desarrollo*. Número 16, Universidad de Chile. Material Disponible en <http://www.revistamad.uchile.cl/16/index.html>. Extraído el 10 de Febrero de 2008.
- Korstanje, M. (2009). "Influence of Norse Mythical Archetype in Frederich Nietzsche thought: predestination and totalitarianism". *Cultura: international journal of Philosophy of Culture and axiology*. Vol. 12, Num. 12. Diciembre, Alexandru Ioan Cuza University, Rumania
- Mackendrick, K. (2009). "Evil in World Religion at the University of Manitoba (2002-2008): an introduction and provocation". *Golem*, Vol. 3 (1): 38-55.
- Mauss, M. (1979). *Ensayo sobre los dones: motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas*. Madrid, Editorial Técnos.
- Malinowski, B. (1986). *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Editorial Planeta-Agostini.
- Malinowski, B. (1993). *Magia, Ciencia y Religión*. Buenos Aires, Planeta-Agostini.
- Malinowski, B. (1998). *Estudios de Psicología Primitiva*. Buenos Aires, Editorial Altaya.
- Morris, B. (1995). "La interpretación de los símbolos". En *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Barcelona, Paidós.
- Muchembled, R. (2000). *Historia del Diablo. Siglos XII-XX*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Nietzsche, F. (2007a). *La Genealogía de la Moral*. Buenos Aires, Gradifco.
- Nietzsche, F. (2007b). *El Anticristo*. Buenos Aires, Gradifco.
- Leach, E. (1954). *Political System of highland Burma*. Londres, Editorial Bell.
- Leach, E. (1965). *Lévi-Strauss, Antropólogo y Filósofo*. Barcelona, Anagrama.
- Lévi-Strauss, C. (1991). *Las Formas Elementales del Parentesco*. Madrid, Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (1995). *Antropología Estructural*. Buenos Aires, Ediciones Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (2002). *Mito y Significado*. Madrid, Editorial Alianza.
- Lévi-Strauss, C. (2003). *El Pensamiento Salvaje*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Peirano, M. G. (2000). "A Análise Antropológica de Rituais". Serie de Antropología 270. Universidad de Brasília, Brasil.
- Rae, W. (2008). "A prevalence of Witches: Witchcraft and Popular Culture in the Making of a Yoruba Town". *Journal of Religion and Popular Culture*. Vol. 18. Artículo 18.

Disponible en 222.usask.ca/relst/jrpc/18-witches.

Salomone, L. D. (2008). "La Posesión Demoníaca". *Documenta Laboris*. Ensayos y Tesis en Psicoanálisis. Número 12, pp.177-191.

Sartre, J-P. (1998). *El Ser y la Nada*. Buenos Aires, Losada.

Schuster, H. (2006). "El Mal: una mirada desde la reflexión filosófica o la lucidez descifradora no necesariamente es un bien". *Revista de Filosofía*, N. 15: 201-217.

Séneca, L. A. (1984). *Cartas Morales a Lucilio*. T. II. Buenos Aires, Ediciones Hyspamerica.

Solá, M. D. (2004). *Mitología Romana*. Buenos Aires, Gradifico.

Taussig, M. (1995). *Un Gigante en Convulsiones: el mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. Barcelona, Gedisa Editorial.

Trojano, P. "Exorcismo y Literatura: pervivencia de las fórmulas de identificación demoníaca en la literatura occidental". *Ilu, Revista de Ciencia de las Religiones*. Vol. 9: 211-226.

Turner, J. (1986). *Without God, Without Creed: the origins of unbelief in America*. Maryland, The John Hopkins University Press.

Valdecantos, A. (2005). "El Mal Común". *Azafea*. Vol. 7: 87-103. Ediciones Universidad de Salamanca.

Veblen, T. (1974). *La Clase Ociosa*. México, Fondo de Cultura Económica.

Vernant, J. P. (2005). *Érase una vez ...el universo, los dioses, los hombres*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Weiner, A. (1992). *Inalienable possessions: the paradox of keeping-while-giving*. Berkeley, University of California Press.

Zizek, S. (2005). *El Títere y el Enano: en núcleo perverso del Cristianismo*. Buenos Aires, Paidós

Zizek, S. (2008). "Christ, Hegel, Wagner". *International Journal of Zizek Studies*. Vol 2 (2): 1-9.

Fuentes Bibliográficas

Antiguo Testamento, Profeta Isaías. (Is. 14.12-14).

Antiguo testamento, Profeta Ezequiel. (Ez. 28.12-19)

Antiguo testamento, Profeta Ezequiel. (Ez. 28 completo)

Antiguo testamento, Génesis, (Génesis, 6. 1:4)

El Libro de Urantia. “La Rebelión de Lucifer”. Documento Número 53. Urantia Foundation.
Disponible en www.urantia.org.

El Libro de Enoc. Libro de Los vigilantes. Capítulo 6, Capítulo 9 y Capítulo 10. Material
disponible en <http://www.gratisweb.com/apocrifos/Henoc.htm>.

Nuevo Testamento. Capítulo 5, Versículo 2 a 10.