



Revista Mad. Revista del Magíster en Análisis
Sistémico Aplicado a la Sociedad

E-ISSN: 0718-0527

revistamad.uchile@googlemail.com

Facultad de Ciencias Sociales
Chile

Korstanje, Maximiliano
Decodificando la esencia del mal, o del terror a la muerte del hijo
Revista Mad. Revista del Magíster en Análisis Sistémico Aplicado a la Sociedad, núm. 24, mayo,
2011, pp. 76-92
Facultad de Ciencias Sociales
Santiago de Chile, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=311226215005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



Decodificando la esencia del mal, o del terror a la muerte del hijo

Decoding the essence of Evilness or the fear of son death

Maximiliano Korstanje

Universidad de Palermo, Buenos Aires, Argentina

Resumen

Durante muchos años filósofos y teólogos se han cuestionado sobre la cuestión de la caída. Es innumerable la bibliografía sobre el tema como así también las propias dudas sobre la omnipresencia y sabiduría de un Dios que implícitamente o no permite la presencia del pecado por medio de su propia creación. 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 las cuales concilian la negación cultural de la muerte de la progenie o generaciones más jóvenes. Utilizando la teoría antropológica de los dones de M. Mauss, el presente trabajo teórico intentará explicar el origen mítico del mal dentro de la tradición judeo-cristiana como una de las elaboraciones más temidas, la muerte del hijo.

Abstract

Over more than 1000 years, philosophers and theologians debated the nature of evilness in religions, first and foremost in Judaism and Christianity. Starting from the premise, God is, in Judaism, omnipresent and omniscient, it still remains unresolved the reason as to why he allowed one of his more loved angels to be corrupted. Ethimologically, the name Lucifer stems from Luzbel that means the light-bearer. Originally, Lucifer was appointed to protect the hill of God but one he revealed against God his name shifted to Satan (which means the adversary). The rivalry between Lucifer and God has been resolved in favor of the latter. Based on the contributions of M. Mauss, the present paper explores the existence and inception of devil enrooted in the Hebrew-Christian tradition.

Palabras Clave: Mal, Muerte, Ángeles, Cristianismo, Rebelión, Lucifer

Keywords: Evilness, Death, Angels, Christianity, Rebellion, Lucifer

Introducción¹

Lucifer ha sido por mucho tiempo un objeto de estudio de filósofos y teólogos europeos. Tras su figura se esconden preguntas que hasta ahora no han podido ser descifradas correctamente. Para algunos, la cuestión de Lucifer encierra la esencia misma del mal. En efecto, si partimos de la base que el Dios judeo-cristiano es una entidad omnipresente, todopoderosa y comprensiva, queda inconclusa la razón por la cual permite el nacimiento de un ser destinado por su voluntad de poder a la corrupción². Algunos autores verán en

¹ El autor quiere agradecer especialmente a Mikel Burley de la Universidad de Leeds, en Reino Unido quien tan generosamente ha prestado parte de su valioso material que nos ha facilitado la escritura de la presente obra.

² Aún siendo el Serafín Lucifer uno de los ángeles más amados por Dios y más poderosos cuya misión era proteger al "hombre". Es discutida dentro de los teólogos la función del ángel. Para algunos, su raíz etimológica del griego *angelos*



este gesto, 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”³. El presente trabajo se encuentra inserto dentro de una perspectiva intermedia y novedosa en donde se enfatiza no tanto en la rebelión ni en la presencia angélica, costumbre bastante extendida en las monarquías mesopotámicas como representación de los cortesanos, sino en el discurso que conlleva el nacimiento del mal y su influencia en la mitología judeo-cristiana.

La Muerte en Perspectiva

Desde un prisma filosófico, Gebauer y Wulf sostienen que el hombre de todos los animales es el único dotado de una carga extra pues no solo sabe que morirá en un futuro, sino que su propia existencia se encuentra determinada por el “accidente”. Todas las culturas, sus tradiciones, e instituciones se encuentran abocadas a retrasar su propia muerte (Gebauer y Wulf, 2009). Desde un primer plano, 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 propensión a ridiculizar lo diferente 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).

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 (Pritchard-Evans, 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).

Considerando el argumento anterior, 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 por las cuales se codifican las creencias y se legitima el orden moral que permite intelectualizar al mundo natural (Malinowski 1998). Según el desarrollo levistraussiano, la característica humana está sujeta a varias contradicciones, la función

significa mensajero mientras para otros el ángel cumple una función de mediador simbólico entre los hombres similares a otros dioses secundarios de las mitologías politeístas.

³ Algunas fuentes no alineadas de la angeología sugieren que su nombre original fue SATANEL y una vez rebelado por orgullo ante DIOS el cual una vez desterrado fue rebautizado como Satanás.



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; 1995; 2002; 2003).

Para M. Eliade 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).

Las sociedades consolidan sus ritos iniciáticos con el fin de reforzar sus propios mitos fundadores. Las generaciones más jóvenes son temporalmente arrancadas de la madre para ser reconducidos por diversas privaciones, hambre, insomnio, dolor físico, etc. hasta que finalmente se reintegran en una nueva forma, en un nuevo estado. Según M. Eliade con la revelación que se desprende el nuevo estado viene asociada confirmación de "los acontecimientos primordiales". La separación física lejos del seno materno representa a la muerte. Este simbolismo que se inicia, en la mayoría de las culturas, con los ritos de iniciación tiende a legitimar y repetir las enseñanzas de los dioses o las hazañas de los héroes míticos. El sufrimiento y el sacrificio se corresponden como dos elementos esenciales en esta clase de rituales. Por lo general, existen dos tipos de signos bien definidos en los ritos de iniciación: a) se arroja al neófito al aire para ser abrazado por los participantes como símbolo de su entrega a la divinidad, y b) se arroja fuego por sobre su cabeza sin tocarlo o herirlo simbolizando la purificación, muerte y renacimiento en un nuevo cuerpo, el guerrero o adulto. La escenificación sugiere que la muerte profana no adquiere un carácter negativo sino todo lo contrario, vincula a los nuevos hombres con el cosmos, la divinidad, la sexualidad y la producción económica. Eliade sugiere que los ritos de iniciación se refieren a la posibilidad de morir en manos de los seres divinos (Eliade 2008).

Las escenificaciones rituales conllevan la idea de una muerte ya sea por inmersión en el agua, ritual cristiano de bautismo, circuncisión u de otra índole. Dentro de este contexto, se plantea nuestro tema de estudio. Las culturas elaboran frente a la muerte su propia imagen la cual se constituye como un terror primigenio a que las generaciones más jóvenes dejen este mundo antes de transformarse en hombres. En el mismo relato del bautismo de Jesús, el Espíritu Santo le dice a Juan, *"he ahí a mi hijo más querido, en quien tengo complacencia"*⁴. El bautismo, en este sentido, no sólo refuerza el lazo entre el padre y su hijo, sino que se refiere a un nuevo estado purificado en el cual el héroe civilizador instituye un nuevo rito para todos sus seguidores. El fuego (incendios) y el agua (inundación), según Eliade son dos elementos altamente destructivos en la naturaleza que ponen al hombre en un estado de vulnerabilidad manifiesta pero que a lo largo de los siglos ellos han sabido domesticar en su provecho. Emulando los procesos cíclicos de siega de la cosecha por acción del agua o el fuego, los mitos proveen una nueva refundación del orden destruido los cuales sustentan el orden político y económico de la sociedad (Eliade 2006). Lo expuesto hasta el momento revela que el temor a la muerte de los hijos se corresponde como uno de los pilares que dan sustento a la sociedad; sobre todo si las víctimas no se han convertido en hombres o mujeres adultas. A diferencia de Levi-Strauss, Eliade considera posible estudiar la mitología de las sociedades modernas siguiendo similar parámetros de análisis extraídos de la etnología en sociedades primitivas. La literatura, el cine, y otras formas de entretenimiento se constituyen como campos fértiles para el estudio comparado de los ritos iniciáticos. No obstante, la

⁴ Nuevo Testamento, Mateo, 3: 13-17.



pregunta es ¿qué dicen los mitos fundadores judeo-cristiano sobre el tema?, ¿puede considerarse al mal como la simbolización de tal temor?

Etnofilosofía de la Muerte

Entre las situaciones que el homo sapiens-sapiens, cuya antigüedad no data de unos 40 millones de años, puede controlar y modificar, la muerte y la vida han sido y son dos de los aspectos que escapan a su arbitrio. Aún en su lecho de muerte, o incluso una embarazada a punto de parir, nadie sabe el minuto exacto en que el enfermo morirá o el bebe nacerá. La muerte y la vida son no solo intempestivas sino que llaman a la cohesión social. M. Heidegger sugería, años atrás, que la muerte es lo único que el da-sein puede hacer por sí mismo sin asistencia de los demás (Heidegger 1997). Empero la preocupación por el miedo a la muerte nace mucho antes del advenimiento de la filosofía existencialista. Para una correcta interpretación del fenómeno, es necesario remitirse a la filosofía de Epicuro, en el siglo III AC.

El desarrollo filosófico de Epicuro nace de una pregunta sencilla pero a la vez demasiado compleja: ¿cómo podemos alcanzar la felicidad?. La respuesta radica en la convergencia entre el placer y la ausencia de preocupaciones. Para poder encontrar la felicidad es necesario deshacerse de los miedos los cuales son 4: a) el paso del tiempo reduce el placer, b) el dolor es intempestivo, c) el miedo a la ira de los dioses, y d) el temor a la muerte misma. He aquí una contradicción en la cual Epicuro repara, si entendemos la muerte como el cese total de todos los placeres y la sensibilidad, ¿por qué preocuparnos?. Si el postulado anterior es cierto, una vez muertos ya no sentimos. Encontramos entonces uno de las principales categorías de Epicuro que es, la expectativa de la muerte (Epicuro, carta a Meneceo).

H. Silverstein, siguiendo a Epicuro sostiene que la muerte tiene la función, anticipada de conectar con los propios sentimientos. Esta afirmación se encuentra sustentada por dos premisas básicas. X como objeto se conecta con los sentimientos de S como sujeto sólo si S coexiste con X. Segundo, la muerte de S no puede ser considerada por S mismo como un mal pero si por X. Silverstein asume que la conclusión de Epicuro debe ser naturalmente falsa. La tesis de Silverstein es que tememos a la muerte, porque ella naturalmente hace nuestra vida más corta de lo que queremos. El mal puede ser comprendido como la simbolización de la muerte (Silverstein 1993). Por el contrario, M. Burley le critica a Silverstein, precisamente, haber comprendido incorrectamente los postulados de Epicuro. Simplificando, una cosa es temer a la muerte porque uno internamente tiene la creencia que no existe vida después de ella, y otra es que la vida se acabe sin su consentimiento. Volviendo a Epicuro, Burley sugiere que existen razones psíquicas más que elocuentes para sostener que el miedo a la muerte se fundamenta en dos valores principales a) la creencia que el más allá no existe, y b) la creencia en que morir es un acto doloroso el cual nos aleja del placer (Burley 2008a). Ahora bien, si asumimos con Epicuro que la muerte, en tanto que fin de las sensaciones, es nada para el hombre y por lo tanto no debe ser considerada un mal, ¿cómo comprender el asesinato del prójimo?. Esta es tal vez, la contribución más clara de Silverstein que rescata Burley. Comprender los genocidios y limpiezas étnicas desde una perspectiva de este tipo se convierte en algo sumamente difícil de digerir interpretando a Epicuro (Burley 2010). Lo importante en comprender el miedo a la muerte de sí y de otros es principalmente la falta total de la consciencia y la experiencia (Burley 2008b). La pregunta es ¿en qué lugar situamos al castigo?

La pregunta anterior ha sido de capital importancia en la filosofía europea de los últimos dos mil años. No obstante, ha sido la teoría política de Thomas Hobbes una de las corrientes filosóficas más preocupadas por resolver este conflicto (para mayor detalle véase escuela materialista-mecanicista). Hobbes había sostenido, tiempo atrás, que en el estado de naturaleza los hombres se caracterizaban por la co-dominancia de dos tendencias totalmente antagónicas. La necesidad de expropiar a los semejantes de sus



pertenencias se asociaba a un miedo irrefrenable a morir violentamente por avaricia de los otros, hecho que comúnmente conlleva la idea de “una guerra de todos contra todos”. Precisamente la civilidad consistía en la renuncia subjetiva a la libertad natural depositando en un tercero, llamado Leviatán, el uso de la fuerza (Hobbes 1998). Desde esta perspectiva, muchos de sus críticos interpretaron que el principio político de la teoría hobbesiana se estructura en base al miedo a la muerte violenta, como un cese abrupto a nuestro ego y a la búsqueda de “poder y vanagloria” (Oakeshott 1975) (Pousadelas 2000) (Ribeiro 2000) (Strauss 2006) (Hilb, C y Sirczuk 2007) (Lukac 2007) (Jenkins 2008) (Korstanje 2010). En consecuencia, podemos afirmar que la concepción del mal en la muerte se da por el miedo a no ser asesinado y no por el miedo a matar en sí. Precisamente, la pasión humana por el asesinato es contenida por el miedo a morir. Llevando este razonamiento a nuestro análisis, podría ser una de las razones válidas por la cual Dios no asesina a Lucifer luego de su rebelión. La necesidad de intelectualizar el caos, o mejor dicho contenerlo temporalmente, lleva a conjeturar que la muerte es mala. Ello es precisamente lo que han señalado los diferentes filósofos existencialistas, sean ateos o creyentes, en los últimos 70 años. La nada, cuya simbolización es la muerte misma, no solo determina nuestra vida, porque nacemos para morir, sino que también nos pone en movimiento. Como un viaje, la muerte es la última de las estaciones por la cual están contenidas todas nuestras acciones. Nace, entonces, un nuevo concepto para referirse a ese encuentro entre el ser o da-sein y la nada, la angustia (Sartre 1997; 1998) (Heidegger, 1997) (Kierkegaard 2003; 2006) (Fey, 2002) (Nietzsche, 2008) (Nebrada, 2009). Acertadamente, tal vez una de las mayores limitaciones de Epicuro, destaca Burley ha sido no comprender correctamente al “sacrificio” como la capacidad de vencer ese miedo a la muerte, de sí y de otros. Como resultado, si partimos de la especulación que el sacrificio nos redime del mal, ¿cual es su verdadero origen?, y con excepción de Abraham, admite Kierkegaard, ¿qué hombre sacrificaría a su propio hijo?.

Comprendiendo el Origen 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 antropomórfica 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. Riccoeur, examinado por H. Schuster, consideran 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 el cual se



presenta ante-nosotros como una categoría semántica enraizada en el lenguaje mismo portando 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).

Ello explica en parte, la tendencia humana a calificar las propias acciones como "buenas" y las del alter-ego como "malas" cuando las relaciones se tornan políticamente asimétricas o dispares. 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 cega 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 mítico-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). Casi todas las religiones del planeta creen en fuerzas malignas, demonios o *siñ*. Todos ellos afectan la vida física e intelectual del sujeto por posesión o inducción a determinados comportamientos. 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 (Troijano 2004). De entre los temores que cohabitan entre los hombres existe uno para el cual siquiera el lenguaje tiene una nomenclatura que permita su aprehensión: la muerte del hijo es de entre todas las pérdidas, la única que no se corresponde con ningún estado. Viudo es aquel que tiene la desgracia de experimentar la muerte de su pareja, huérfano aquel quien vive la muerte de los padres pero quien



pierde un hijo no tiene estado, no es nombrado, en términos lacanianos es no-dicho. Ello sugiere que las sociedades industriales post-capitalistas están estructuradas para no aceptar la muerte de la progenie. Esa no aceptación funciona como una máscara en-otro, como un objeto en donde se proyecta el propio temor, el mal.

Economía del Mal

Uno de los primeros expertos en analizar el mal como una forma económica fue Charcot quien recopilara casos de posesiones demoníacas. Dichas traducciones fueron luego decodificadas por S. 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 causante de la mayoría de los casos de posesión diabólica. 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. Centrado en el caso Haizmann en el siglo XVII (un monje medieval quien se suponía había pactado con Lucifer), Freud sostiene una tesis por demás interesante, el pacto representa una “fantasía neurótica” mientras el demonio se corresponde con su “un sustituto paterno”. El caso Haizmann dejaba en claro como el monje se había sometido al demonio como hijo, luego de la muerte de su padre en tanto que en su ser-monje éste se revela contra la actitud femenina en respuesta a un supuesto 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”* (Salomone 2008: 188). La confusión en la posesión hace referencia a la presencia del Diablo como un ente simbólico el cual se hace presente por medio del síntoma. En consecuencia, el significativo 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 (Salomone, 2008).

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).

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. 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) (Karlsen 1987).

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). 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. J. Plaidy nos cuenta que en la Inglaterra medieval, los cuentos acerca de que familias judías circuncidaban o raptaban a niños ingleses despertó no solo el miedo de la población sino una persecución que finalizó con una diáspora voluntaria fuera de la isla (Plaidy 1994).

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.

Una Introducción a la Rebelión de Lucifer

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 para la tradición judeo-cristiana 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).

Lo "angelical" parte de algo más importante que lo ideal, de la lucha entre lo carnal y el mundo de las ideas donde no se tiene ningún tipo de necesidad fisiológica. El ángel en



este sentido, no es la criatura más perfecta, sino el principio del mundo espiritual y su paradójico final que encierra “todo principio de generosidad” (Svenungsson 2010). 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 del creado. 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 dudado 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.

En perspectiva, la tesis de la reciprocidad o teoría de los dones parece tener algo que decir al respecto. 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 proscrito para quitarla. Ir en sentido contrario es romper las reglas de uno de los tabúes más importantes de las sociedades occidentales y orientales. Quien da la vida se encuentra vedado para quitarla.

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. Por un lado, existe una lógica productiva asociada a la capacidad de “herencia y posesión” de bienes mientras que por el otro existe también 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. Precisamente aquellas cuestiones que atentan contra el orden social mismo, pero que se saben son inevitables. 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.



Decodificando La Caída

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 en 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. Como ya se ha sostenido, 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 Daligastia 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?.

La rebelión de Lucifer implica la adhesión de quienes no tienen nada y de quienes temen perder el poder. No obstante, 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 nephilim la lujuria (Génesis, 6-1:4), son enfrentados, derrotados y desterrados del cielo por los Ángeles fieles a Dios⁵. No obstante, como veremos a continuación otra lectura más profunda vinculada a la descripción densa en el sentido de C. Geertz, es posible⁶.

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

⁵ 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 nephilim, entidades gigantescas 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.

⁶ 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.



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 impronunciado: *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, 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 enalteció 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 inequidad 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”*.

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, Harmoni, 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 ; Harmoni 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 al arcángel 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 acaba 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.



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.

Veamos pues, la última frase vinculada al sepulcro como forma de destierro y de desolación que respalda nuestra hipótesis planteada. *(Se enalteció 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?

Conclusión

Se ha presentado evidencia sobre la presencia en nuestra sociedad de dos valencias (si se nos permite el término) totalmente opuestas. Por un lado, se nota que Lucifer era poseedor de todo aquello simbolizado como valioso para el resto de los ángeles como la hermosura, brillantez, y sabiduría. 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.

Simbólicamente, los agentes que operan en el canal de la vida corren contrarios a los agentes encargados de dar muerte. Ello representa una lógica que lleva a la sociedad hacia la propia preservación (no tiene ningún sentido que quien da vida también mate a quien da vida). En consecuencia, se forman canales de reciprocidad bien definidos cuya reproducción material obedece a las dinámicas del capital. Empero la muerte como hecho



ontológico fundante no distingue género ni edad mucho menos rango social y debe de alguna manera ser intelectualizada. Uno de los terrores más recónditos y menos aceptados de Occidentes es la muerte de los “hijos”, o las generaciones más jóvenes. El mito de Lucifer, como eje fundante del mal, no solo nos habla de dicho miedo sino también advierte sobre el peligro que la muerte del hijo representa para el canal de reproducción familiar (no es de extrañar que las brujas medievales fueran en principio acusadas de dañar a mujeres o niños indefensos). En ese contexto, Lucifer y el mal se corresponden con elaboraciones mítico-simbólicas cuyo fin es comprender lo que por naturaleza se nos presenta como inasible al control humano, la muerte de la progenie. **RM**

Bibliografía

- Aragonés-Estella, E. (2006). Visiones de Tres diablos medievales. *De Arte*, 5, 15-27.
- Bernstein, R. (2006). *El Abuso del mal: la corrupción de la política y la religión desde 11/09*. Buenos Aires: Katz.
- Burley, M. (2008a). Harry Silverstein's four dimensionalism and the perputed Evil of Death. *International Journal of Philosophical Studies*, 16(4), 559-568.
- Burley, M. (2008b). The B-Theory of Time and Fear of death. *Polish Journal of Philosophy*, 11(2), 21-38.
- Burley, M. (2010). Epicurus, Death and the Wrongness of Killing. *Inquiry*, 53(1), 68-86.
- Castoriadis, C. (2006). *Ce Qui Fait la Grèce*. 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.
- Eliade, M. (2006). *El Mito del Eterno Retorno*. Buenos Aires: Emece Editores.
- Eliade, M. (2008). *Muerte E Iniciaciones Místicas*. Buenos Aires: Ed. Terramar.
- Epicuro, de Samos. *Carta a Meneceo*.
- Fey, E. (2002). Consideraciones sobre la Angustia y la Nada. *Signos Filosóficos*, (8), Julio-Diciembre, 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.
- Gebauer, G. and Wulf, C. (2009). After the death of Man, from philosophical anthropology to historical anthropology, *Iris*, 1(1), 171-186.
- Graves, R. y Patai, R. (2000) *Los Mitos hebreos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Geertz, C. (2000). *La Interpretación de las Culturas*. Barcelona: Gedisa.
- González-Marín, C. (2005). Las Mujeres y el Mal. *Azafra*, 7, 119-129.
- Hilb, C y Sirczuk, M. (2007). *Gloria, Miedo y Vanidad: el rostro plural del hombre hobbesiano*. Buenos Aires: Prometeo.



- Hobbes, T. (1998). *Leviatán o la materia, forma y poder de una República Eclesiástica y Civil*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Jenkins, M. (2008). Time for Leviatan?. *Philosophy Pathway*, 18. Disponible en www.philosophypathways.com. Universidad de Sheffield.
- Heidegger, M. (1997). *El Ser y el Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- 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.
- Kierkegaard, S. (2006). *Tratado de la Desesperación*. Buenos Aires: Quadratta.
- Korstanje, M. (2010). El Temor en Thomas Hobbes como Organizador Político: notas preliminares sobre la paradoja profesional. *Contrastes, Revista interdisciplinaria de Filosofía*, (15), 167-186.
- 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: Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (2002). *Mito y Significado*. Madrid: Editorial Alianza.
- Lévi-Strauss, C. (2003). *El Pensamiento Salvaje*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Lukac de Stier, L. (1999). *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Católica Argentina.
- MacKendrick, K. (2009). "Evil in World Religion at the University of Manitoba (2002-2008): an introduction and provocation". *Golem*, 3(1), 38-55.
- Malinowski, B. (1998). *Estudios de Psicología Primitiva*. Buenos Aires, Editorial Altaya.
- Morris, Bryan. (1995). *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Barcelona: Paidós.
- Muchembled, R. (2000). *Historia del Diablo. Siglos XII-XX*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Nebrada, J. J. (2009). El Hombre libre en nada piensa menos que en la muerte. *Gazeta de Antropología*. (25), texto 25-03. Material disponible en http://www.ugr.es/~pwlac/G25_03Jesus_Nebreda_Requejo.html. Extraído el 20 de Junio de 2009.
- Nietzsche, F. (2008). *El Origen de la Tragedia: escritos preliminares Homero y la Filosofía Clásica*. Buenos Aires: Terramar Ediciones.
- Oakeshott, M. (1975). *Hobbes on civil Association*. Oxford: Basil Blackwell.
- Plaidy, J. (1994). *The Spanish Inquisition*. New York: Barnes and Noble.



- Pousadela, I. (2000). El contractualismo hobbesiano. En A. Boron (Comp.), *La filosofía Política Moderna: de Hobbes a Marx*. (pp. 365-379). Buenos Aires: Editorial Eudeba.
- Pritchard-Evans, Edward E. (1977). *The Nuer*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Rae, W. (2008). A prevalence of Witches: Witchcraft and Popular Culture in the Making of a Yoruba Town. *Journal of Religion and Popular Culture*, 18(Spring). Disponible en 222.usask.ca/relst/jrpc/18-witches
- Ribeiro, Renato J. (2000). En A. Boron (Comp.), *La filosofía Política Moderna: de Hobbes a Marx*. (pp. 15-38). Buenos Aires: Editorial Eudeba.
- Salomone, L. D. (2008). La Posesión Demoníaca. *Documenta Laboris. Ensayos y Tesis en Psicoanálisis*. (12), 177-191.
- Sartre, J. P. (1997). *El Existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Ediciones del 80.
- Sartre, J. P. (1998). *El Ser y la Nada*. Buenos Aires: Losada.
- Silverstein, H. (2003). The Evil of Death. En M Fischer (Ed.), *The Methaphysic of Death* (pp. 95-116). Stanford: Stanford University Press.
- Schuster, H. (2006). El Mal: una mirada desde la reflexión filosófica o la lucidez descifradora no necesariamente es un bien. *Revista de Filosofía*, (15), 201-217
- Strauss, L. (2006). *La Filosofía Política de Hobbes: su fundamento y su génesis*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Svenungsson, J. (2010). Wrestling with Angels: or how to avoid decisionist Messianic Remances. *International Journal of Zizek Studies*, 4(4).
- Troijano, P. (2004). Exorcismo y Literatura: pervivencia de las fórmulas de identificación demoníaca en la literatura occidental. *Ilu, Revista de Ciencia de las Religiones*, 9, 211-226.

Otras 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.



Sobre el autor

Maximiliano Korstanje es Doctor en Psicología Social y Profesor Titular de la Universidad de Palermo, Buenos Aires. Entre sus últimas publicaciones se encuentran: "Swine Flu in Buenos Aires: Beyond the principle of Resilience" (International journal of disaster resilience in built environment, 2011), "Review of histoire du diable" (Essays in Philosophy, 2011) y "Economía del riesgo, un análisis crítico a la mirada de Ulrich Beck" (Economía, Sociedad y Territorio, 2010)

maxikorstanje@gmail.com

Contacto

Universidad de Palermo, Departamento Ciencias Económicas
Larrea 1079. 3Piso.
Buenos Aires, Argentina

Recibido: Agosto 2010

Aceptado: Marzo 2010

Artículo disponible en: <http://www.facso.uchile.cl/publicaciones/mad/24/mkorstanje04.pdf>