

LA INVENCIÓN DEL DIABLO

Cuando el otro es problema...

ISBN 978-9968-930-43-7

GEMRIP Ediciones

Año 2012

LA INVENCION DEL DIABLO

Cuando el otro es problema...

Luigi Schiavo

Diagramación:
Damaris Alvarez Siézar

Reservados todos los derechos

Copyright © 2012

San José, Costa Rica

ISBN: 978-9968-930-43-7

A los Luiziños y Luiziñas
endemoniados
de todos los tiempos y lugares



Contenido

INTRODUCCIÓN	11
CAPÍTULO 1: LA EXPERIENCIA DEL MAL	15
1. La realidad del mal	16
2. La hermenéutica del mal	18
2.1. El lenguaje simbólico-mítico	18
2.2. La dualidad de las cosas (explicación natural)	20
2.3. La transgresión (explicación religiosa)	25
2.4. El mal como la nada (explicación filosófica)	35
CAPÍTULO 2: LA REPRESENTACIÓN DEL MAL: CONSTRUYENDO EL MITO DEL DIABLO	41
1. La representación social como clave hermenéutica	42
1.1. El lenguaje simbólico	43
1.2. El arte de dar un nombre a lo desconocido: las representaciones sociales	45
1.3. Elaboraciones sociales e imaginario colectivo	50
2. La personificación del mal: el nacimiento del Diablo	53
3. El proceso de representación social del Diablo: el ejemplo de Mc 5,1-20	57
CAPÍTULO 3: DECONSTRUCCIÓN DE LAS REPRESENTACIONES BÍBLICAS DEL DIABLO	65
1. Representaciones míticas y sociales del Diablo en el Antiguo Testamento	65
1.1. La serpiente tentadora (Gn 3)	66
1.2. Satanás, el opositor	71

CONTENIDO

1.3. Lucifer: la luz que se transformó en tinieblas	81
1.4. Mastema, el imperio del mal	90
2. Conclusión	94
CAPÍTULO 4: MAL Y BIEN ENFRENTADOS EN EL ORIGEN DEL CRISTIANISMO	97
1. El imperio del mal y su dominación	98
1.1. La política de Herodes Antipas en Galilea	99
1.2. Movimientos agrarios y revueltas sociales	103
2. Jesús y el Diablo	107
2.1. La batalla escatológica	108
2.2. Cuerpos heridos: el mal a flor de piel	116
2.3. Demonios y exorcismos	121
3. El Diablo en los evangelios	132
4. El Diablo en el lugar de Dios	133
4.2. El Anticristo	142
CAPÍTULO 5: PATRIARCALISMO E INEQUIDAD DE GÉNERO: LA DEMONIZACIÓN DE LA MUJER	147
1. La construcción mítica de la mujer mala	147
2. La mujer dominada	155
3. La mujer peligrosa	163
a. La mujer peligrosa: Eclesiástico 25-26	163
b. La mujer trabajadora: Proverbios 31,10-31	165
c. La fragilidad de la mujer	168
4. “¡Cuidado con las mujeres!”	169
5. Otras historias de mujeres...	172
6. Cambio de paradigmas	174
CAPÍTULO 6: DIVERSIDAD Y OTREDAD: INTERPRETANDO LA FIGURA DEL DIABLO	179
1. Diversidad, diferencia e identidad	179
2. El descubrimiento del otro	185
2.1. El otro étnico	186
2.2. La equidad de género	189
2.3. El sexualmente diverso	196
3. El otro en el pensamiento racional	199
3.1. El otro como no-ser	200
3.2. El otro como posibilidad de la relación	201
3.3. El otro objetivado	202
3.4. El otro como manifestación del ser	203
4. La ética de la otredad	203

CONTENIDO

CAPÍTULO 7: LA DEMONIZACIÓN: ALCANCE SOCIAL DEL MITO DEL DIABLO	207
1. ¡El otro es el Diablo!	208
1.1. La diversidad como problema	208
1.2. El proceso de demonización del otro	211
2. Demonización y poder	216
2.1. Demonización y control de las relaciones sociales	216 216
2.2. Casos típicos de demonización en la tradición cristiana occidental	218
3. Religión y demonización	231
3.1. El concepto de Dios	231
3.2. El exclusivismo	233
3.3. El concepto de revelación	234
3.4. La hermenéutica autorreferencial	236
3.5. Universalismo y pluralismo cultural y religioso	238
4. Demonización en la sociedad actual	239
4.1. El extraño y extranjero: la xenofobia	240
4.2. Etnocentrismo	242
4.3. Eurocentrismo y nacionalismos	243
4.4. El terrorista: teoría del complot	245
4.5. Individualidad y colectividad sitiadas: la muerte del próximo	246 246
5. La barbarie	250
CONCLUSIÓN: MÁS ALLÁ DEL SÍMBOLO...	257
1. Más allá del símbolo...	257
2. Un mundo sin bárbaros y sin demonios	260
3. El derecho a la diferencia	264
4. La mística de la otredad	265
5. De la interrelación hacia la comunidad	268
BIBLIOGRAFÍA	273



Introducción

Todo empezó en 1992 cuando fui a vivir a la periferia de la ciudad de Goiânia, Brasil, en un barrio muy pobre llamado Jardim das Palmeiras. Al lado de nuestra casa vivía una familia: la madre, sus hijas y Luisiño, un niño de pocos años, hijo de madre soltera, muy inquieto, llorón y con una forma de retardo mental, consecuencia de la situación de miseria y la desestructuración afectiva de su familia. Las personas, incluida su mamá, decían que Luisiño estaba poseído por el demonio. Así, todos los sábados, a las cuatro de la tarde, el pastor de la iglesia a la cual su familia pertenecía venía y, entre gritos, palabras bíblicas y oraciones, realizaba un rito de exorcismo en Luisiño, procurando expulsar el demonio que lo poseía, demonio que nunca salía del pobre niño.

La triste realidad de miseria, sufrimiento y enfermedad es común a múltiples personas de América Latina y el mundo; común es asimismo la explicación que muchas de ellas dan a sus males, cuando los atribuyen al Diablo y a su mala influencia. El Diablo es responsabilizado por una serie de

enfermedades de compleja explicación, como problemas relacionados con la pérdida de control sobre sí (alcohol, drogas, ira, rabia), considerados por las personas señales de posesión diabólica; problemas relativos al cerebro (como la epilepsia), que la ciencia médica ya ha logrado resolver; o desgracias y calamidades de varios tipos, difícilmente atribuibles a la casualidad.

Desde siempre, las religiones alimentan las creencias en la existencia del Diablo, atribuyéndole el pecado, los males y el negativo presente en la historia. Dependientes de una visión fuertemente dualista, relacionan el bien con Dios y el mal con el Diablo. La historia, con sus acontecimientos positivos y negativos está, en sus cosmovisiones, mitologías y doctrinas, subordinada a fuerzas sobrenaturales externas que la condicionan positiva o negativamente. La clave del éxito o de la desgracia es determinada por la fidelidad a las leyes divinas o su transgresión. La ética religiosa es, por tanto, decisiva para la activación del bien o del mal.

Situaciones como las del pequeño Luisiño y otras en que aparece el mal, el sufrimiento o la desgracia, originan varias preguntas:

- ¿Serán éstas dependientes de la influencia y acción del Diablo o hay otra explicación plausible para esos acontecimientos?
- ¿La persona es responsable por lo que le ocurre, activando la influencia maligna del Diablo o la influencia benéfica de Dios?
- Con respecto al Diablo: ¿existe realmente, o se trata de una creencia sin fundamento?

Fue para intentar aclarar estas cuestiones que iniciamos, hace varios años, esta investigación. Este libro es el resultado de todo este tiempo de reflexión e innumerables cursos y talleres de carácter popular y académico, así como de muchas preguntas hechas por distintas personas que contribuyeron, sin saberlo, a orientar mi investigación. A todos ellos y ellas mi sincera gratitud con la felicidad de entregarles, finalmente, este trabajo, que también es suyo.

El libro presenta varias miradas sobre el tema del Diablo: desde el problema antropológico del mal y sus explicaciones religiosas y míticas (capítulo 1), hasta el análisis de las representaciones del Diablo en la tradición bíblica y cristiana (capítulos 3-5); para llegar al tema de la demonización del otro por y en las sociedades (capítulos 6-7).

La clave de lectura que orienta el trayecto investigativo es el concepto de representación social, por medio del cual la realidad es interpretada simbólicamente, con el propósito de darle sentido y representarla en imágenes y símbolos que condensan el sentido común y el imaginario colectivo de la sociedad (capítulo 2).

No interesan a esta investigación las afirmaciones relativas a las creencias religiosas en la existencia del Diablo como ser personal sobrenatural y la atribución a él de determinados hechos y situaciones históricas concretos: éste es el campo de la religión. Escogemos situarnos en el campo de las ciencias antropológicas, sociológicas y de la lectura comparada de la religión. Además, a todos los creyentes, de cualquier religión y confesión, va nuestro respeto y admiración.

Por fin, algunos agradecimientos especiales: al Departamento Euménico de Investigaciones (DEI) de San José de Costa Rica, que posibilitó esta investigación; a Tirsa Ventura por sus sugerencias bibliográficas y debates teóricos que contribuyeron

bastante a mejorar el trabajo; a Franz Hinkelammert, por el común interés en la figura del Diablo, por su entusiasmo y compartir sus descubrimientos y reflexiones.

A todos y todas, mis sinceros agradecimientos, con la esperanza de contribuir un poco a entender la complejidad del lenguaje simbólico que encuentra su espacio privilegiado en los mitos, las culturas y religiones. Para que, más libres de miedos y creencias alienantes, podamos enfrentar la realidad cotidiana alimentados por la belleza y transparencia de una fe comprometida y responsable.

*Luigi Schiavo**

* Correo electrónico: schiavo.luigi@gmail.com
Teléfonos: 8805-7585 (celular); 2524-0133 (habitación)
San José de Costa Rica, 11 de septiembre 2011

1

La experiencia del mal

El problema del Diablo es el problema del mal, y hablar del mal equivale a adentrarse en una selva sin fin, llena de luces y sombras, de misterios impenetrables que pueden provocar inestabilidad, miedo e incertidumbre. Es entrar igualmente en las profundidades de la realidad humana, del límite y la fragilidad, de la miseria y la transgresión, donde lo que somos, a veces, choca con lo que queremos o imaginamos ser. Además, la experiencia del mal revela la grandeza de la persona, su sabiduría, la conciencia de su realidad, la profundidad de su misericordia.

El propósito de este primer capítulo es justamente empezar la reflexión sobre el Diablo a partir de la realidad concreta, tal como es percibida por todos y todas. De hecho, la referencia a la realidad vivida será nuestra clave hermenéutica en la interpretación de la representación simbólica del Diablo.

1. La realidad del mal

Todos sabemos lo que es el mal, pues lo experimentamos desde los primeros momentos de nuestra vida. Puede ser el miedo a la soledad, el sufrimiento por las dolencias y enfermedades físicas, la aflicción por la pérdida de una persona querida o la triste perspectiva de la propia muerte, como también la indignación por algún desastre natural, la violencia brutal de la guerra, la injusticia que causa la pobreza y la miseria; o la rabia por la destrucción del medio ambiente, entre otros. Todo esto es percibido como mal y conlleva sufrimiento e incomodidad.

Pero el mal no es todo igual. Hay males que dependen de la precariedad y finitud de la propia naturaleza y del ser humano, como las enfermedades, la muerte, los desastres naturales; y hay males que son causados por actitudes erradas, como la violencia, la guerra y la injusticia. Hay, por usar una afirmación de Paul Ricoeur (1988: 23), el mal sufrido y el mal cometido.

El mal es siempre percibido como peligro, ataque o disminución de nuestra integridad física, psíquica y espiritual. Nos hace sentir pequeños, frágiles, impotentes frente a fuerzas mayores que advertimos como amenazas hostiles. Es la experiencia de la negatividad y la nulidad, que pueden afectar el total desarrollo de la existencia y encaminarnos rumbo al fracaso.

Esa experiencia produce conflictos interiores y exteriores, cuya solución puede ser doble: una actitud de agresión hacia los eventos negativos para modificarlos, bajo el dominio de nuestra razón; o bien la enajenación, la construcción e imaginación simbólica de supuestos seres y causas externas a los cuales achacamos la responsabilidad por la existencia del mal en el mundo.

En fin, hallamos en la experiencia del mal la ambivalencia freudiana entre las figuras míticas de Eros y Thanatos: el impulso para la vida y el impulso para la muerte; el gozo del existir y la negación de la existencia; la energía creativa y la destructiva; la necesidad de conservación y el impulso al caos instintivo y primario. Eros y Thanatos hacen parte de nuestra vida: no pueden ser eliminados, porque la realidad es positiva y negativa a la vez, como dos caras de la misma moneda. Aceptar la ambivalencia de la realidad no significa conformarse con la negatividad, sino trabajar para que ella sea asumida y vivida dentro de un esquema significativo.

El mal es un problema de sentido, que demanda el coraje de no huir; es la convocación a tomar una posición, a situarse, a no quedarse en neutro, sino a buscar una integración y encontrar respuestas que lleven a integrar la división, la contradicción y el conflicto generados en nuestras existencias.

Hay personas que creen que el mal y el sufrimiento tienen sentido, por ejemplo como sacrificio (en algunas religiones); para otras, al contrario, ellos representan la negación de sentido. Podemos resumir en cinco las actitudes básicas frente al mal: fuga, fatalismo o resignación, rebelión, desprecio estoico y lucha.

Además, en la reflexión sobre el mal hay que evitar tres riesgos: el primero, quedarse fuera del sufrimiento, como si fuera algo inevitable y que no puede ser enfrentado, actitud que conduce a la indiferencia; el segundo, ver el mal como un bien necesario para alcanzar determinado objetivo; el tercero tiene que ver con la interiorización de las posibles explicaciones y conformarse con la infelicidad (Soares-Vilhena, 2003: 15s). Existen asimismo dos extremos que deben ser evitados: no caer en la fácil ilusión de que un día el mal será superado, por ejemplo por el avance de la medicina o el crecimiento ético-moral de la sociedad; y, dada su inevitabilidad (no es

posible huir de él...), orientarse decididamente a la búsqueda de la felicidad en el disfrute de la vida y sus placeres, mientras haya tiempo y posibilidad para eso. Ambas son soluciones 'técnicas', que miran el problema desde fuera y desprecian el misterio de la vida, por lo cual, el mal representa el peligro que la amenaza y el sufrimiento es soportar y resistir frente a ese riesgo.

El mal suscita cuestiones que exigen respuestas concretas:

- ¿Dónde ven el mal?
- ¿Por qué existe?
- Si Dios es tan bueno y todopoderoso: ¿por qué permite el mal?

En seguida, analizaremos algunas de las respuestas más significativas al problema del mal en la historia de la humanidad.

2. La hermenéutica del mal

2.1. El lenguaje simbólico-mítico

Hay realidades que se hallan más allá de nuestra posibilidad de explicación. Las percibimos, las sentimos, sin embargo no disponemos de suficientes herramientas para conocerlas, explicarlas y describirlas. El mal hace parte de este mundo que trasciende nuestra realidad y del cual podemos hablar por medio del lenguaje simbólico y mítico.

Antes de entrar en nuestro objeto de estudio, vemos la necesidad de ofrecer algunas reflexiones acerca del lenguaje mítico, el mito como relato y la representación simbólica de la historia. Por su lenguaje extraño, fantástico y que hace gran

uso de escenarios y protagonistas imaginarios, para muchos el mito es pura fantasía y producto de la creatividad de los ancestros. Por el contrario, el mito habla del mundo de los orígenes, describe la realidad originaria imaginada por medio de símbolos y representada en historias fantásticas. Es un relato verdadero que cuenta, a través del lenguaje simbólico, las creencias del pueblo, referencias de su fe y su cultura. Los mitos son “grandes relatos”¹, porque contienen la cosmología, la visión del mundo y de la vida, de la sociedad y la historia, de los comportamientos y la vida cotidiana; su objetivo no es decir cómo las cosas acontecieron, sino afirmar el sentido de cada cosa, acontecimiento y hecho. Y así, como un inmenso rompecabezas, los mitos van poniendo en su lugar las cosas, sus valores y significados; crean una visión e interpretación completa de la vida y el cosmos (cosmo-visión). El caos original, término que toma su sentido del desorden inicial, se transforma, en el mito, en cosmos, espacio ordenado, donde cada cosa, persona y hecho encuentra su ubicación y significado. Los mitos son, entonces, significativos y no narrativos. A partir de los mitos originarios, la vida personal, familiar y social es organizada.

Cada pueblo tiene sus relatos diferentes, que sin embargo convergen en el contenido esencial, que interpretan la realidad dentro de una estructura simbólica común: el mundo de arriba, el cielo, el mundo originario, eterno, poblado por dioses y seres sobrenaturales que regulan el curso de la historia; y el mundo de abajo, terreno, y poblado por los seres

1 La afirmación es de Paul Ricoeur, para quien los mitos cumplen una triple función: 1) ubican a toda la humanidad y su drama bajo el signo de un hombre ejemplar (un Adán), quien la representa de forma simbólica; 2) son historias de desarrollo entre un comienzo y un fin, una génesis y un apocalipsis; 3) exploran la falla de la realidad humana, representada por el pasaje de la inocencia a la culpabilidad. En: *Introducción a la simbólica del mal*. Buenos Aires, Asociación Editorial La Aurora, 1976, p. 31.

creados, entre ellos, los humanos. Este mundo es dependiente y sometido al mundo celeste. El bien y el mal dependen de la relación entre esos dos mundos y el equilibrio que se establece entre ellos: cualquier desorden, transgresión o conflicto, amenaza el bienestar del mundo de abajo y puede originar todo tipo de mal.

Veamos ahora algunos de los mitos originarios que portan las explicaciones e interpretaciones más tradicionales del origen y sentido del mal.

2.2. La dualidad de las cosas (explicación natural)

Existe una oposición fundamental entre los mitos acerca del origen del mal: por un lado, están aquellos que lo consideran anterior a la creación del ser humano, y sitúan su origen en una catástrofe o conflicto originario entre fuerzas sobrenaturales; por otro lado, están los que atribuyen el mal al ser humano.

Analizaremos algunos de los mitos pertenecientes al primer grupo, los del mal anterior, trascendente al ser humano.

Ese tipo de mito es reflejo de la situación climática del Oriente Medio y nace de la observación de la realidad. Esa región es una tierra seca, desértica, que depende continuamente del agua de los ríos: Tigris y Éufrates, en Mesopotamia; Nilo, en Egipto; Jordán, en Palestina. La vida productiva y social de las poblaciones de esas tierras se desarrolla alrededor de los ríos y de las obras de canalización del agua. Asimismo, es permanente el peligro de sequías o de inundaciones que pueden, eventualmente, acabar con todo.

Además, desde siempre Mesopotamia fue tierra de numerosas guerras, que traían hambre e inseguridad a sus poblaciones: al oeste del río Éufrates, estaban los nómadas del desierto sirio-

arábico que atacaban a los campesinos de las planicies fluviales; al norte, las tribus salvajes de las montañas que saqueaban las aldeas. En este contexto conflictivo y de perenne inseguridad, las poblaciones mesopotámicas desarrollaron su cosmovisión: la tierra, concebida como una tabla plana, se encontraba entre las aguas de arriba (del cielo), aguas dulces, llamadas *apsu* (de donde proviene la palabra *abismo*) y las aguas de abajo, del mar, aguas saladas, llamadas *abzu*.

Ese esquema bipolar, fruto de la observación de la naturaleza, se halla en la base de la mitología mesopotámica, misma que concibe la realidad y las divinidades dentro de un esquema dualístico, como dos principios originarios: el Bien y el Mal, que en el zoroastrismo son personificados en las figuras divinas de *Ahura Mazda*, dios no creado de la sabiduría, la justicia y el bien, y *Angra Mainyu*, principio de la falsedad o tergiversación, del desorden y el caos. Esos dos principios, anteriores a la creación, están en perenne conflicto² entre sí, y

2 El perenne conflicto entre Bien y Mal, se halla descrito en una estructura simbólico-mítica específica: “el mito del combate”, que es reflejo de la situación climática de la región medio-oriental, con su secuencia ininterrumpida de la estación seca y la lluviosa, del frío y el calor, del verano y el invierno, de la muerte y la vida. Las dos realidades y sus conflictos son representadas, simbólicamente, por dos seres divinos que se enfrentan por el dominio del cosmos: el dios de la fertilidad y su oponente, descrito como monstruo y representante de las fuerzas caóticas, la esterilidad y la muerte. La finalidad de la eterna batalla entre ellos es la constitución o la abolición del orden cósmico, social y de la fertilidad de la naturaleza. Las fiestas en que esos mitos eran proclamados, correspondían a celebraciones de los cambios de las estaciones. Este “mito del combate” penetró en la cosmovisión judía, donde el dios Yahvé fue asociado a las lluvias y a la fecundidad, al poder sobre las aguas caóticas (Sal 74,13-14; Jc 5; Ex 14,15-31). En el Nuevo Testamento, la historia de Jesús fue leída a partir de ese mito (Mc 4,35-41; Lc 4,1-13); y su muerte y resurrección están descritas a partir de la estructura literaria del “mito del combate”. En: Cohn, Norman. *Cosmos, caos*

de ellos depende la vida y la muerte, la lluvia o la sequía, el bien o el mal, la salvación o la muerte.

En el poema la *Doctrina de los dos espíritus*, de Zoroastro, encontramos la descripción de esos dos principios originarios y la influencia que ellos tienen sobre los seres humanos (Soares-Vilhena, 2003: 37s):

Oyen con sus oídos lo que es el supremo bien; consideran con pensamiento claro los dos partidos, entre lo que cada ser humano debe escoger por sí mismo, cuidando con anticipación para que la grande prueba se cumpla a nuestro favor. Por consiguiente, en el inicio los dos espíritus, que se revelan como gemelos, son, uno, el mejor; el otro, el mal, en pensamiento, palabra y acción. Entre los dos los inteligentes escogen bien; los tontos, no. Y mientras que esos dos espíritus se encontraron, establecieron en un inicio la vida y la no vida, y que en el final la peor existencia será para los malvados, pero para el justo el Mejor Pensamiento. De esos dos espíritus el malvado escogió hacer las cosas peores; pero el espíritu muy santo, vestido con el cielo más firme, adhirió a la Justicia, y así hacen todos los que se alegran en agradar, con sus acciones rectas al Señor Sabio. Los falsos dioses no escogieron bien entre los dos espíritus, ya que el error aprovechó de ellos en cuanto reflexionan, de manera que escogieron el Peor Pensamiento. Corrieron entonces para unirse a la Violencia, para corromper, con ella, la existencia de los seres humanos.

El mito tal vez más famoso, dentro de ese esquema bipolar, se encuentra en el poema babilónico *Enuma Elish*, que cuenta los hechos de *Marduk*, dios del tiempo del rey Hammurabi

e o mundo que virá. As origens das crenças no Apocalipse. São Paulo, Companhia das Letras, 1996; y Collins, Adela Yarbo. *The Combat Myth in the Book of Revelation*. Missoula (Montana), Scholars Press, 2001.

(siglos XIX-XVIII a. C.), descrito como el vigoroso y joven dios de la tempestad (agua dulce) que aseguraba los ciclos vitales e ininterrumpidos de las estaciones. Su oponente era *Tiamat*, diosa del mar agitado (agua salada) y que representaba la inercia y el pasado que no cambia. El conflicto se enriquecía con otros monstruos que componían el ejército de Tiamat, como serpientes venenosas, dragones, leones, perros rabiosos, escorpiones, demonios...

Las consecuencias de ese combate mítico podían ser trágicas para el ser humano: cuando Marduk ganaba, la tierra era fértil y se podía vivir en seguridad y paz; cuando se imponía Tiamat, todos los males caían sobre la tierra y la humanidad: hambre, guerras, pestilencias, sequías, entre otros. Era un trágico juego, donde el ser humano solo asistía pasivamente, como mero espectador de un drama superior a él.

El mismo mito lo hallamos en Egipto: cambian los personajes, pero el contenido es el mismo. Ahí, el principio del orden era *ma'at*, palabra cuyo significado era "base". De hecho, ella estaba en la base del sistema cósmico (secuencia de las estaciones, curso de los astros); era igualmente la base del sistema jurídico (cumplimiento de los ritos, de la justicia entre las personas) y de la existencia humana en general. *Ma'at* estaba asociada al dios-sol *Ra*. *Ma'at* y *Ra* eran responsables de hacer prevalecer la justicia sobre la tierra, amenazada por las tinieblas y la oscuridad de la noche y del mundo inferior, dominado por el "*isfet*", la falsedad, la injusticia, personificadas en la gigantesca serpiente *Apofis*, parecida a un dragón. Entre *Ra* y *Apofis* había una batalla eterna: el dios-sol debía vencer siempre, para impedir que el orden del mundo se acabase bajo el dominio de *Apofis*.

La misma estructura mítica se encuentra en la tradición india del *Rig Veda*, donde aparece el dios *Indra* que domina el caos primordial y crea el mundo ordenado. Es fuerte y eternamente

joven, el dios de la fertilidad. Su oponente es el demonio *Vitra* (el “limitador”, la “oposición”, el “bloqueo”), también imaginado como una enorme serpiente enroscada sobre la montaña sagrada que contiene las aguas cósmicas.

En todos esos mitos, bien y mal son concebidos como dos principios transcendentales. Esa concepción es un espejo de la realidad, que presenta bien y mal como partes de la naturaleza de las cosas. Son dos elementos que dependen uno del otro: la realidad es así. La contribución específica del mito es representar simbólicamente ese dualismo a través del conflicto eterno entre dos seres sobrenaturales divinos. De esa forma, el mito reconoce que mal y bien son connaturales a las cosas y anteriores a la creación del ser humano.

En algunas tribus de la región suroeste de Asia, hay un mito que expresa la misma concepción del origen del mal: *el mito del banano y la piedra*:

Al principio, el cielo estaba muy cerca de la tierra, y el creador que vivía en él tenía el hábito de enviar sus regalos a los seres humanos, amarrados a la extremidad de una cuerda.

Uno día, él hizo bajar una piedra como regalo, pero nuestros antepasados no sabían qué hacer con ella, y llamaron al creador:

“¿Qué hacemos con esta piedra? ¡Danos algo diferente!”

El creador aceptó el pedido y recogió la cuerda. La piedra subió hasta desaparecer.

En seguida, vieran la cuerda descender otra vez del cielo. Pero, esta vez, a su extremidad, en lugar de la piedra, había un banano. Nuestros primeros padres corrieron hasta el banano y lo tomaron.

Entonces, se oyó una voz del cielo que decía: “Por haber escogido el banano, su vida será como la vida

del banano. Cuando la planta del banano da su fruto, el tronco se muere; así, morirán ustedes y sus hijos cuando ellos ocupen sus lugares. Si hubieran escogido la piedra, su vida sería como la de la piedra: inmutable y eterna”.

El hombre y la mujer se quedaron tristes por su escogencia fatal, pero era demasiado tarde.

Y así aconteció: por comer un banano, la muerte entró en el mundo.

En este mito resulta bastante claro cómo la observación de la naturaleza, en la cual bien y mal son parte de la misma realidad vital, ofrece una explicación natural al origen del mal. Por consiguiente, la dualidad bien-mal se halla en todas las dimensiones de la vida y de la historia, como sus elementos substanciales: cielo y tierra, hombre y mujer, día y noche, ying y yang: los polos opuestos, son complementarios. Pero, uno de los dos asume la función de representar el mal, mientras el otro representa el bien.

Es la explicación natural del mal.

2.3. La transgresión (explicación religiosa)

Otra explicación del mal es ofrecida por la religión, que postula la existencia de un ser superior, Dios, del cual depende la creación y, en consecuencia, el bien y el mal. En su formulación, el mal es resultado de la transgresión de las leyes divinas, de una desobediencia que provoca la condenación, el sufrimiento y la pena por la falta.

Examinemos algunos de los mitos que describen el origen del mal como fruto de la transgresión.

- EL MITO DE PROMETEO Y PANDORA

En la mitología griega, Prometeo es un titán, el prototipo de los humanos, que enfrenta a los dioses y a Zeus mediante el engaño. Él representa el deseo de autonomía y libertad frente al determinismo divino, que confiere a los dioses el poder de regular la vida de los humanos, el bien y el mal. Prometeo engaña a Zeus y a los dioses respecto a la parte del animal sacrificado que les corresponde en los sacrificios: a las divinidades van los huesos y la grasa del animal y a los humanos las partes comestibles.

Prometeo, además, es famoso por haber robado a los dioses el fuego para entregárselo a los mortales. El fuego es el símbolo del comienzo de la civilización y la cultura humanas: representa un salto con respecto a la vida animal, porque permite cocinar la carne y no comerla cruda como los animales. El fuego también hace posible la fabricación de objetos de uso cotidiano y armas; por todo eso, el fuego es principio de la cultura (para Levi-Strauss, “con la conquista del fuego nacen las artes, por lo menos en el sentido de técnicas y, por lo tanto, el dominio del ser humano sobre la naturaleza”, *apud*: Eco, 2011: 86). El robo del fuego permite a la humanidad salir de la oscuridad, liberarse del miedo, y posibilita el progreso. Tal hecho representa, por ende, la emancipación de la humanidad en relación a los dioses. Podría ser comparado con la afirmación bíblica de Dios después del pecado original de Adán y Eva: “Ahora el hombre se ha vuelto como uno de nosotros” (Gn 3,22). Sin embargo, el hecho de Prometeo es un asalto al mundo de los dioses, que pierden un privilegio exclusivo. Por eso Zeus castiga a Prometeo por su arrogancia y prepotencia; permanecerá eternamente encadenado a una montaña del Cáucaso y el águila de Zeus le arrancará todos los días el hígado, que se renueva durante la noche. Esa experiencia dolorosa, le será todavía necesaria para la adquisición de la sabiduría.

Dependiente del mito de Prometeo tenemos el mito de Pandora, una bella niña creada enseguida del robo del fuego y enviada al primer hombre en la tierra, el hermano de Prometeo, Epitímé, con el cual se casó. Ella tenía una caja, regalo de Zeus, que no podía abrir. No obstante, tomada por la curiosidad, ella abrió la caja, y de repente salieron todos los males que se dispersaron por la tierra, quedando en la caja nada más la esperanza. Fue así, según la mitología griega, que por causa de la transgresión de Pandora se diseminaron y originaron los males que afligen a la humanidad.

- EL MITO DE TUCUMÁN

Es propio de los indígenas amazónicos, y es muy parecido al mito de Pandora:

Quando Dios creó el mundo, no existía la noche. Había solo la luz del día. Un día seguía al otro, incesantemente. Las personas vivían y trabajaban continuamente, porque no había la noche para descansar. Así, fueron a quejarse con el chamán: “¡Queremos un tiempo para descansar!”. El chamán dijo: “Ustedes deben subir el río hasta su fuente y bajar para hablar con la Madre del agua. Ella les dirá lo que deben hacer”. Entonces, tres hombres tomaron su bote y subieron el río por tres días hasta la fuente. Bajaron para hablar con la Madre del agua y ella les regaló un coco tucumán, diciendo: “Llévenlo con atención. No lo abran! Al llegar a la aldea, entréguenlo al chamán: él sabrá qué hacer. ¡Estén atentos a no abrir el coco durante el camino!”.

Ellos retomaron el camino, volando sobre los remos.

Al final del primer día escucharon un ruido que venía del coco, en el fondo del bote. Lo tomaron en las manos, lo sacudieron, pero no lo abrieron. Al final del segundo día, el ruido era mucho más fuerte. Y también su curiosidad, pero todavía no lo abrieron.

Al final del tercer día el ruido era tan fuerte, que no podían hablar. Así, uno de ellos dijo: “¡Abrámoslo!”. Todavía los otros se resistieron.

Pero, al final el ruido era tan fuerte, que juzgaron debían abrirlo. Golpearon, golpearon, y no lo conseguían. El coco no quería abrirse. Finalmente, lo pusieron sobre una gran roca. Los tres, juntos, trajeron una piedra pesada y la tiraron sobre el coco. Cuando la piedra cayó sobre él se quebró en mil pedazos, y de dentro salió la noche y, junto a ella, huyeron también todos los males del mundo.

La estructura mítica de la transgresión atribuye a Dios el origen del mal, como castigo por la no observancia de sus leyes. De hecho, si por un lado es Dios quien da el mal, por otro la responsabilidad recae sobre el ser humano transgresor. La curiosidad o la seducción son apenas pretextos que revelan la atracción hacia un mundo (“otro”) diferente, y la posibilidad de trascender la trágica realidad humana y de creatura.

Las leyes divinas representan un orden superior que garantiza una vida feliz. La transgresión de esas leyes muestra la insatisfacción del ser humano con ese mismo orden, que no siempre es entendido como bueno para sí. A menudo, detrás del orden divino se ocultan poderes y grupos que en nombre de dios dominan la sociedad y el mundo. El mito de la transgresión y del consecuente castigo, afirma la necesidad de conformarse con el orden superior, de adaptarse y alinearse a sus directrices. Mirar más allá de lo permitido, levantar los ojos hacia el horizonte, satisfacer el deseo de cambiar el curso “normal” de las cosas, significa desobedecer: es incapacidad de conformarse, calificada negativamente como curiosidad, ambición, seducción, tentación, rebelión, y condenada como pecado que debe ser expiado. Para el sistema constituido, el mal representa esa incapacidad de conformarse con la realidad

del orden establecido. Así entendido, el mal es rebelión, insurrección, atentado, y por eso es castigado con severidad con la expulsión del paraíso y de la presencia de Dios, como en el mito de Génesis 3, 23-24. El ángel de Dios, con su espada de fuego, es puesto para vigilar e impedir la entrada al paraíso. Éste puede ser paraíso solo para Dios, no para el ser humano que ha de obedecer ciegamente a sus leyes.

Fuera y lejos del paraíso, el ser humano experimenta la dureza de esa transgresión: la fatiga del trabajo para mantenerse, el sufrimiento que genera la vida, la dificultad de vivir su relacionalidad y la armonía con la naturaleza (Gn 3,16-19). Con todo, fuera del jardín, el ser humano no es el mismo de antes, de cuando estaba dentro: ahora “es como Dios”, pues conoce el bien y el mal. Se emancipó: la consciencia y la libertad le garantizan ahora la capacidad de caminar en la vida con responsabilidad y autonomía, igual que con sufrimiento. En palabras de Ricoeur (1976: 33), ese momento marca el fin de la inocencia y el inicio de la maldición.

El mito de la transgresión representa, por consiguiente, la reivindicación de la autonomía y libertad del ser humano frente a todos los sistemas que pretenden dominar la sociedad, imponiendo sus reglas, masificando las consciencias, globalizando las costumbres y “normalizando” las actitudes por medio de la aplicación de modelos de comportamientos preconcebidos. Rebelarse contra tal “normalización” es ponerse fuera y contra el orden constituido: es volverse amenaza para la tranquilidad interna, transformándose en peligro para la sociedad, causa de disturbios y revueltas, y por eso ser rechazado, perseguido, eliminado.

Existen diversas variantes del mito de la transgresión.

1. *La impureza*. Tiene que ver con fenómenos físicos como manchas en la piel, tumores, úlceras, llagas, cambio de color

de la piel, entre otros. El bien es relacionado con la salud, la pureza y la integridad física, de lo cual, como consecuencia, depende la integridad social del grupo. Lo impuro representa una amenaza para el individuo y las estructuras sociales. En esa concepción, los tabúes son instrumentos necesarios para normalizar la vida social.

De la impureza individual a la impureza social y a la impureza moral, el camino es breve. Surgen entonces barreras que separan lo puro y lo impuro, lo sacro y lo profano, el bien y el mal. Y se definen de igual modo los ritos de purificación, que refuerzan la necesidad de la separación contra el peligro de la contaminación por contacto.

La clave hermenéutica de este tipo de mito es siempre la misma oposición dualística: dentro x fuera, proximidad x alejamiento, contacto x separación. El mal, simbólicamente, es representado por la mancha, el objeto impuro; es un mal que se encuentra en el esquema de la exterioridad, y los ritos de purificación van más allá del simple gesto del lavado físico. Es necesario huir de lo impuro, expeler lo sucio, lanzar fuera y lejos al profano, porque hay que preservar la integridad armoniosa. El mal consiste en una relación peligrosa, que puede llegar a amenazar el equilibrio interior. Por eso se levantan muros y se construyen barreras que impidan el encuentro y el contacto. Nuevamente, el lenguaje religioso oculta un problema sociológico.

Veamos cómo este proceso es descrito en un *mito de la tradición oral nagô* (tradición africana que migró a América Latina y el Caribe):

Se dice que en épocas lejanas, los dos planos de la existencia — el *àyé* (el mundo) y el *órun* (el más allá) — estuvieron unidos. Así, los *orixás* (espíritus) vivían en el *àyé* y los seres humanos no podían llegar al *órun*

y de ahí volver vivos. Pero, cierto día, un hombre tocó, sin poder hacerlo, el *órun* con las manos sucias, y eso incendió la cólera de *Olórun* (suma divinidad). Entonces, él sopló su aliento divino (*òfurufu*) que se transformó en atmósfera, separando para siempre las dos dimensiones originarias. Tal barrera es el *sánmò* (cielo). Cruzarla, aunque sea por un momento, exige rituales específicos. Esas prácticas humanas de restauración del orden anterior, son consideradas exigencias de la divinidad y representan el poder humano de reducir o disminuir el mal.

2. *El pecado*. El simbolismo mítico del pecado supera la estructura de exterioridad que se refería a cosas (impureza) para concentrarse en una relación que es rota y provoca la separación, el alejamiento, el exilio. El mal no es apenas externo, sino interno, y se expresa “en las imágenes del aliento, de lo fútil, de la depuración, de la vanidad del ídolo” (Ricoeur, 1976: 30). El Caín bíblico es expulsado del paraíso después del asesinato del hermano (Gn 4), pero la marca que Dios le puso en la frente lo protege y mantiene simbólicamente unido a la comunidad; así, él jamás será totalmente extraño, viene a representar el mal que al mismo tiempo es interno y externo a la comunidad.

La responsabilidad por el mal es ahora enteramente atribuida al ser humano: es él quien desvía del camino y se pierde. El jardín está ahí, la vida está en frente y a su alcance, Dios se propone como su compañero, sin embargo él escoge vivir su autonomía y libertad. El pecado es la posibilidad de un proyecto de vida alternativo, es la superación del determinismo en favor de la libertad, es la emancipación que llega a su punto más alto: escoger vivir un proyecto diferente. “Otro mundo es posible” para quien piensa en grande, no para quien absolutiza su propuesta y acepta relaciones paternalistas y de dependencia.

La justicia divina, todavía, afirma la necesidad de huir del pecado para estar en constante sintonía con el proyecto divino. El difunto egipcio, al momento de su juicio frente al dios Osiris, debía proclamar su justicia a través de su *Declaración de inocencia* (*Libro de los muertos*, 18ª dinastía, siglo XVI a. C.):

Palabras dichas por ... (nombre del difunto):

Salve, grande Dios, Señor de las dos Ma'at (justicia).

Vengo a ti, mi Señor, para mirar tu perfección.

Yo conozco, Yo conozco los nombres de los 42 dioses que están contigo en la sala de las dos Ma'at, que viven prestando atención al pecado y beben su sangre en el día del juicio de las virtudes (...)

No cometí iniquidad contra los hombres.

No maltraté a nadie.

No pequé en la Plaza de la Verdad.

No intenté conocer lo que no se debe (conocer).

No cometí el mal.

No inicié el día recibiendo una comisión de personas que debían trabajar para mí, y mi nombre no llegó a la función de los jefes de los esclavos.

No blasfemé contra dios.

No reduje a pobreza un pobre en sus posesiones.

No cometí nada de horrible ante los ojos de dios.

No causé aflicción.

No causé hambre.

No hice llorar.

No maté.

No hice el mal a nadie.

No mandé matar.

No disminuí las ofrendas de alimentos en los templos.

No falsifiqué el peso de las balanzas.

No hurté la leche de la boca de los niños.

¡Soy puro! ¡Soy puro! ¡Soy puro!

Los 42 dioses presentes en el juicio representaban las unidades administrativas de Egipto. Es un Estado elevado a la esfera de lo divino. Pecado, en ese contexto, no es únicamente hacer el mal a alguien, es además no cumplir con todas las leyes del Estado. Porque las leyes estatales son las leyes de los dioses (Esdras 7,26). De esa forma, la sociedad y el Estado, el modelo de vida social, administrativa, política y moral, son legitimados por la fuerza de la religión. Desobedecer a sus leyes, es desobedecer a los dioses patronales.

3. *La culpa y el castigo*. La culpa representa el nivel de mayor interiorización de la transgresión. Si el pecado es ruptura de la relación, la culpa es la experiencia del peso, en la propia persona que peca, consecuencia del miedo al castigo de los dioses y de los seres humanos, en proporción al mal cometido.

Culpa y castigo representan las estrategias de defensa del sistema para neutralizar y bloquear anticipadamente cualquier tentativa de disidencia, oposición, sublevación o ilegalidad, y de castigo ejemplar de quienes tengan la audacia de discrepar y resistir.

La culpa implica siempre un sufrimiento que puede ser moral o físico. La cólera de dios impone su ausencia, como una nada: es la experiencia de la expulsión del paraíso, del cautiverio, como instrumento pedagógico para corregir las actitudes malas en la persona y reconducirla dentro del sistema legal. La culpa exige una pena homóloga para ser cancelada, y se apoya en la ley para encontrar su legitimidad. De este modo, la culpa, el pecado, la transgresión, son siempre desobediencia

de una ley, y por la ley son castigados. La ilegalidad de la culpa exige la legalidad de la pena, y la ley hace racional el padecer. La expiación puede así anular la transgresión. Es una lógica racional absurda, porque lleva a legitimar el sufrimiento físico y moral como legal y racional.

Es la afirmación de la “irracionalidad de lo racional” (Hinkelammert, 2010: 108). La “razón mítica es la que conforma la fuerza de la expiación. Así la pena nos enfrenta con una mito-logía, o una unidad de mitología y racionalidad” (Ricoeur, 1976: 98). El castigo es el precio del crimen: ¡el mal cometido es suprimido por un mal padecido!

Frente a una terrible sequía en el noroeste brasileño (en el año 1884), precedida de una devastadora epidemia de cólera en 1845, las personas se preguntaban acerca de las causas de tantos males. Un fraile, el hermano Venancio, escribió:

Será siempre verdad tan antigua como el mundo que las desgracias, las tribulaciones, las carestías, las guerras, las epidemias, las sequías que afligirán y afligen las poblaciones en diversas épocas, son castigos de Dios, que caen sobre la humanidad en razón de sus pecados e iniquidades. Todos somos responsables por lo que acontece... Son los pecados... El libertinaje de la prensa, la administración injusta de la justicia, la prostitución pública, el concubinato que se convierte en costumbre, los espectáculos profanos sin pudor, la violación de las fiestas, la blasfemia, la pasión por el juego, la indiferencia religiosa que enfría las almas: aquí están las verdaderas causas... Aquí Ustedes tenéis las ideas claras de la necesidad y la eficacia de la penitencia para interceder por la misericordia de Nuestro Buen Señor y liberarnos de las tribulaciones y del castigo de la sequía.

Ese tipo de predicación religiosa contribuyó mucho al mantenimiento de un sistema religioso opresivo. El pueblo es

doblemente culpado: primero, por el origen del mal en razón de su comportamiento poco respetuoso de las leyes divinas, atribución cuya finalidad es generar el sentimiento de culpa en las personas; segundo, por el sufrimiento físico causado por el mal (en ese caso, la sequía y el cólera): ambos son entendidos como el castigo divino merecido por la transgresión a sus leyes, el justo precio que puede anular su crimen.

2.4. El mal como la nada (explicación filosófica)

La tercera explicación del origen del mal es la filosófica.

- EL MITO ÓRFICO

La filosofía griega se distingue por su exacerbado dualismo, por lo cual uno de los dos elementos de la realidad, por lo general el material y físico, no tiene valor. Así, lo espiritual tiene valor en cuanto lo material es considerado mal; la mente en relación al cuerpo; el hombre en relación a la mujer; el libre en relación al esclavo; etc. La realidad espiritual se asemeja a la realidad divina, la de los dioses: es lo divino dentro de nosotros, la capacidad de trascender, de superar los límites del espacio y el tiempo; mientras el cuerpo, sometido a las duras leyes del espacio y el tiempo, por su precariedad y temporalidad es considerado el origen de los males que afligen el ser humano. Platón llega a afirmar que el cuerpo es la cárcel del alma, que la mantiene prisionera, exiliada. La consecuencia de esa visión es que “el mal no depende de nuestra voluntad; es fruto de una degeneración, de una caída del alma hacia las regiones más densas donde vivimos” (Soares-Vilhena, 2003: 48s).

En ese contexto se sitúa el *mito de Orfeo y Eurídice*, que es la representación trágica de la naturaleza humana.

Orfeo es uno de los héroes griegos, conocido como músico, poeta y filósofo y recordado sobre todo por su amor con la

ninfa Eurídice, con la que se casó. Desafortunadamente, un día que Eurídice paseaba por los campos fue atacada por el pastor Aristeo, quien quería poseerla. Huyendo de él, pisó una serpiente, que la picó y murió. No hubo lágrimas suficientes para consolar el dolor de Orfeo, quien en medio de su desesperación decidió descender al lugar de los muertos, el Hades, para reclamar por la vida de Eurídice. Empieza entonces un viaje muy largo que lo llevará a la presencia de los señores del Infierno: Hades y Perséfone, quienes conmovidos por la belleza del canto de Orfeo, deciden devolver a la vida terrena a Eurídice, a condición de que ella caminase detrás de Orfeo y que éste no la mirase hasta cuando los dos estuviesen completamente fuera del Infierno. Durante el viaje de subida, Eurídice seguía a Orfeo como su sombra. Ya casi fuera, él no resistió y miró hacia atrás por un instante. Entonces, la amada comenzó a desvanecerse y, aunque Orfeo intentó asegurarla con su abrazo, ella desapareció, como nube al sol, para siempre.

Orfeo porta en su nombre (que puede derivar del término "orpheo", cuyo significado es "carente", "huérfano") la señal de la ausencia de la amada. Pero, hay otra explicación, tal vez más interesante, por la cual el nombre Orfeo tiene que ver con el sentido de "oscuridad": el mito de Orfeo y Eurídice recuerda que la vida material es un vivir en la oscuridad o en la ausencia, y que la verdadera vida está más allá, es la vida del espíritu.

El dualismo griego afirma justamente que el mal está relacionado con nuestra materialidad, comparada al mundo de los muertos, de las sombras (el mito de la caverna de Platón), de la infelicidad, la tristeza y la ausencia. Infelizmente, no hay posibilidad de huir de esta situación, no hay viaje que pueda llevarnos de vuelta a la vida: es ésa la tragedia de la vida humana.

El mito órfico dio origen a una religión de misterio, el orfismo, cuyo objetivo es ofrecer un camino de regreso a la vida divina. La salvación del alma depende de un proceso de continuas reencarnaciones, definidas con el término *metempsychosis*, mediante las cuales ella se libera del dominio del cuerpo, hasta llegar a la purificación final (*catarsis*).

- SAN AGUSTÍN: EL MAL COMO VACÍO DEL SER

La posterior tradición cristiana se inserta en la misma estructura simbólica de la tradición filosófica griega.

Agustín es uno de los mejores intérpretes cristianos de la filosofía griega y del dualismo platónico. Al reflexionar sobre el mal y el pecado original, Agustín reafirma la teoría bíblica de la creación y del ser humano creado “a imagen y semejanza de Dios”, y que él es el responsable por la entrada o la emergencia del mal en el mundo. Agustín profundiza en el concepto y define el mal como una inclinación hacia lo menos, lo bajo, una corrupción (*corruptio*) del ser hasta deshacerse en la nada, el no ser. Es una especie de rebajamiento: de una situación buena hacia otra peor. El punto final de ese proceso es la nada, no en el sentido ontológico, sino en el de camino opuesto, de dirección existencial contraria a Dios (en latín: *aversio a Deo*).

Tal proceso es considerado por Agustín una verdadera corrupción de la naturaleza humana, creada buena. El mal no reside en las cosas, cuanto en el apego a las cosas creadas como si fueran Dios, y por ellas se renuncia a Dios. Si el ser es el bien, el no ser será, por tanto, la falta, la privación (*defectus*) del ser y del bien; ¡la nada! Hay en el universo una jerarquía de bienes: encima está Dios, después los ángeles, los animales, los vegetales, etc. Las creaturas, por ser creadas y no ser Dios, tienen en sí menos realidad, menos ser, y son más propensas a

cometer el mal. No existe el mal absoluto: existen males, en el sentido de bienes privados en distinta medida de la totalidad del ser y lejos del sumo Bien que es Dios. Existe también el mal físico, que es la consecuencia del mal moral, el mal cometido, el pecado, que introduce un *nihil privativum*, la nada como vacío, responsable por el pecado y la culpa.

El pensamiento de Agustín es totalmente dependiente del dualismo griego: el ser y el bien son espirituales, mientras que el mal se identifica con el mundo material.

Una crítica que se puede hacer a ese tipo de reflexión, es que “jamás se podrá distinguir claramente entre esa nada de inclinación y la nada de origen que se limita a designar el carácter total, sin residuos, de la creación” (Ricoeur, 1976: 12).

- LA GNOSIS

Finalmente, llegamos a la última etapa de ese proceso que considera el mal como la nada: la posición de los gnósticos, un movimiento muy grande dentro del cristianismo desde el principio de éste, y que de igual modo refiere al pensamiento griego. Los gnósticos, que también consideraban el cuerpo “la prisión del alma”, predicaban la salvación a través del conocimiento y el saber, y proponían un camino de iniciación a los misterios divinos. El mal era peligroso por ser parte de la esencia de la materia y del cuerpo humano. Por eso, una solución era privar al cuerpo de todos sus deseos y necesidades: se lo debía domar mediante un conjunto de ejercicios, como se doma un caballo rebelde, para inculcarle hábitos buenos. La voz del cuerpo debía ser acallada, para dar espacio a la voz del alma y el espíritu. Para algunos, el camino más rápido y eficaz para acallar el cuerpo era saciarlo hasta el agotamiento, en orgías infinitas, para que en el límite, el alma fuese liberada (Soares-Vilhena, 2003: 50).

El punto focal de la doctrina gnóstica era la visión dualística de la realidad, donde únicamente el espíritu y su alma definían al ser humano, y el cuerpo era la materia que no solo aprisionaba el espíritu impidiendo su elevación hasta los misterios divinos, sino además era causa de todos los males físicos y espirituales que atormentan al ser humano.

Esta visión no responsabilizaba ni a Dios ni al ser humano por el mal, sí a la materia.

Llegamos al final de este viaje panorámico en busca de la causa original del mal en el universo y en el ser humano.

Nuestra próxima pregunta será: ¿cómo fue que el mal, concebido originariamente como una situación natural, que provoca sufrimiento, dolor, muerte (explicación natural); o, entendido como consecuencia de una transgresión (castigo, pena) del ser humano en relación al mundo superior, divino (explicación religiosa); o como la ausencia del ser, el vacío, las sombras o la inclinación a la nada (explicación filosófica), se transforma en Diablo, Demonio, adquiriendo una existencia personal, opuesta a Dios, hasta convertirse en su clásico opositor, el origen metafísico de todos los males (*mysterium iniquitatis*) que afligen la humanidad y el universo?

Es lo que veremos enseguida.



2

La representación del mal: construyendo el mito del Diablo

Antes de empezar a hablar del Diablo, queremos definir nuestra posición y dónde nos situamos para hacer ese análisis.

La experiencia humana, las emociones, las sensaciones, el sufrimiento, el miedo, la alegría y la esperanza, son algo extremadamente concreto y al mismo tiempo difícil de expresar, porque tienen que ver con lo interior y los sentimientos personales. Y eso, sólo es posible expresarlo a través del lenguaje simbólico. Lo mismo vale para todo lo relacionado con el mundo espiritual, con Dios como con el Diablo: por no corresponder a algo material, nada más puede ser representado simbólicamente.

Consideramos que las imágenes del Diablo, las cuales hacen parte de nuestra tradición cultural y religiosa, son representaciones sociales, una estructura simbólica y lingüística usada para describir lo desconocido, lo espiritual, lo interior, con el propósito de familiarizar, clasificar y alimentar el sentido común de una sociedad.

En ese capítulo, después de presentar el concepto de representación social, trataremos de la construcción simbólica y social de las imágenes del Diablo, con el propósito de desvendar el proceso social que lleva a la representación simbólica de esa figura tan enigmática para, en seguida, entender el discurso que está por detrás de los símbolos que la componen.

1. La representación social como clave hermenéutica

El mundo trascendente extrapola los sentidos humanos, y solamente nos referimos a él por medio del lenguaje simbólico, de metáforas y representaciones. Las representaciones sociales, verdaderas estructuras simbólicas, lingüísticas y sociales, hacen posible conocer, catalogar, expresar lo que es extraño a la realidad sensible, y crear un sentido común. Las imágenes y representaciones no son neutras: son expresión de una cultura, de quien las elaboró, y tienen una finalidad muy específica. Son descripciones y expresiones de experiencias extraordinarias y obedecen a determinados criterios antropológicos, históricos e ideológicos; ellas legitiman sentidos, jerarquizan interpretaciones, confirman poderes, orientan comportamientos, hacen convencionales discursos y, en muchos casos, están al servicio de paradigmas de dominación.

Proponemos un análisis teórico de las representaciones sociales, tal como han sido descritas por la psicología social. A través de ellas intentaremos una investigación antropológica, histórica y social del texto bíblico, con la intención de revelar el poder oculto de la palabra y desenmascarar la trama sutil de las imágenes y los símbolos detrás de los cuales, en muchos casos, se ocultan discursos de dominación política, social, económica, étnica, de género u otras.

1.1. El lenguaje simbólico

En su revelación en el monte Sinaí, Dios ordenó a Moisés y al pueblo de Israel no hacer imágenes de Él y de los otros dioses: “No te hagas ningún ídolo ni figura de lo que hay arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni en el mar debajo de la tierra” (Ex 20,4; Dt 4,15-20; 5,8; Lv 19,4). Para el texto bíblico, el Dios de Israel no quiere ser representado: su realidad debe permanecer envuelta en el misterio. Nada más Moisés podía hablar “cara a cara con Dios, como quien habla con un amigo” (Ex 33,11), y a ningún otro hombre será concedido el privilegio de ver el rostro de Dios y seguir viviendo (Ex 33,20; Dt 18,16). Envuelto en su misterio, Dios se mantiene a distancia: es una barrera que, para la religión, no se puede sobrepasar, un abismo que separa lo espiritual de lo material. Sin embargo, el mundo espiritual no está lejos de nuestra vida y realidad: él puede ser experimentado, sentido, vivido y, por medio del lenguaje, de los símbolos, de las representaciones, esa frontera es cruzada y lo que parecía lejano es llevado hacia dentro de nuestra vida.

El lenguaje religioso es simbólico. Los símbolos son objetos que tienen un doble sentido: uno material, que tiene que ver con su propia identidad y funcionalidad (una piedra es eso: una piedra; los astros son emisores de luz); y otro sentido, enriquecido y fruto de la experiencia fenomenológica de las cosas: “la vista de una hermosa flor me hace pensar en la persona que más quiero” (Croatto, 1994: 64s). En este caso, la flor posee una realidad simbólica, un segundo sentido, captado a través del primero y ligado con las emociones suscitadas en mí por la relación concreta con el objeto. El símbolo, entonces, trans-significa: trasciende su propia realidad concreta para proyectar al sujeto en otra realidad, que está más allá. Símbolo viene del griego “sym-ballo”, y expresa la idea de “unir dos cosas”, “juntar”. A través del símbolo, la imaginación humana puede trascender la propia realidad material para hablar otro

lenguaje, el lenguaje de las emociones, de los sentidos, de lo imaginado, del misterio, de Dios y de lo divino.

En el caso de la Biblia, el lenguaje simbólico relaciona, por ejemplo, a Dios con la montaña, el fuego (Ex 3,1), el rayo, las lluvias, la columna de fuego (Ex 13,21), etc. Esos símbolos dicen algo de Dios, sin todavía agotar la totalidad de su realidad. Así, la montaña remite hacia el significado de grandeza, solidez y estabilidad, sentidos que, en la representación, son usados, por comparación, en la descripción de Dios; lo mismo acontece con otros elementos: el fuego (luz, calor, pasión, etc.); las lluvias (fecundidad y vida); la columna de fuego (protección, misterio). Juntando los significados simbólicos de esas imágenes, logramos un discurso sobre Dios y llegamos a conocerlo un poco más. Pero, Dios no es el fuego, tampoco la lluvia o la montaña. Las representaciones, por comparación, revelan algunos aspectos de Dios que, en su esencia divina, está siempre más allá de cualquier discurso sobre Él.

El símbolo es igualmente un hecho social, porque su significación es fruto de una experiencia social que, por una convención colectiva, se transforma en patrimonio de la cultura de la comunidad: integra el lenguaje común, en su función comunicativa y el imaginario colectivo, por el sentido agregado que recibe.

Los símbolos juntos forman imágenes, y un conjunto de imágenes componen una representación social que, como veremos más adelante, es una estructura de conocimiento cuya finalidad es formar, modelar y tornar convencional el sentido común de una sociedad.

1.2. El arte de dar un nombre a lo desconocido: las representaciones sociales

Una de las actividades humanas más interesantes es la imaginación. Podemos incluso pensar que la actividad simbólica, como imaginar, representar o soñar, están entre las que más diferencian a los humanos de los animales. Si antiguamente se afirmaba que la persona humana era “un animal racional”, hoy se prefiere decir que la persona humana es “un animal simbólico”. Porque el humano tiene la capacidad de la abstracción, de recrear simbólicamente en su mente, objetos, personas, acontecimientos. Si digo, por ejemplo, “silla”, de inmediato en mi mente aparece la imagen del objeto que es conocido como “silla”; es una abstracción, y eso es la imagen convencional fruto de mi relación con el objeto concreto conocido y experimentado como silla. Las imágenes comunes sirven para conocer, dar nombre a las cosas y comunicar. El lenguaje está lleno de imágenes abstractas que se refieren a determinados objetos concretos, experiencias, personas... La abstracción y el hecho de representar mediante la formación de imágenes, hacen parte de nuestra vida y del lenguaje cotidiano.

Las imágenes cumplen la función de re-presentar, hacer presente algo lejano y restituir simbólicamente lo ausente. Pero ellas no se reducen a una simple representación; no son neutras, poseen asimismo el significado que tal cosa o experiencia significa para alguien. Se transforman, así, en interpretaciones y re-construcciones simbólicas de la realidad experimentada y vivida por una determinada persona, grupo o sociedad. Poseen en sí mismas la representación (la imagen del objeto) y el significado que tal cosa o experiencia tiene para el grupo. Y se transforman en referencia cognoscitiva y significante, porque “a toda figura corresponde un sentido y a todo sentido corresponde una figura” (Jodelet, 2008:

476). Hay, en ese proceso, una superación de la idea de “la copia conforme”, como podría ser la pintura realista de un paisaje que procura retratar lo más perfectamente posible la realidad, como la fotografía. Porque a la visualización de la imagen, se agrega la significación que tal objeto o experiencia tiene para nosotros. De esa forma, la representación supera el dualismo sujeto-objeto, siendo el resultado de la interrelación entre ellos la cual hace que se modifiquen mutuamente, ya que “el conocimiento no es el producto de un sujeto radicalmente separado de la naturaleza, sino el resultado de la interacción global del hombre con el mundo al que pertenece” (Najmanovich, 2005: 50). Entonces, “por un lado, el sujeto construye al objeto en su interacción con él y, por otro, el propio sujeto es construido en la interacción con el medio ambiente natural y social” (Najmanovich, 2005: 46).

Por consiguiente, dos aspectos caracterizan la representación. Uno es la comunicación práctica, que conecta un sujeto a un objeto y posibilita la familiarización entre ellos, el conocimiento de algo que era no-familiar: es el proceso de “objetivación” (la creación de la imagen). En la representación, además, se expresa un valor simbólico, de interpretación, que remite a la experiencia de interrelación entre sujeto y objeto y a la significación de uno para el otro (Jodelet, 1989: 43s).

- **LA OBJETIVACIÓN: LO SOCIAL EN LA REPRESENTACIÓN**

La representación transforma en real lo que antes era desconocido, reproduce un concepto en una imagen, da cuerpo a una idea, llena de sustancia lo que estaba vacío, materializa la palabra. En ese proceso, “conceptos y nociones abstractas son transformadas en imágenes, se da una textura material a las ideas, se hace corresponder cosas con palabras, se da cuerpo a esquemas conceptuales” (Jodelet, 1989: 481).

Así por ejemplo, la noción de peso imprime evidencia sensible a la noción abstracta de masa. Cuando el objeto es complejo, se refiere a “núcleos figurativos”, estructuras complejas de imágenes que reproducirán, de modo visible, la estructura conceptual. Después viene la “naturalización”, la traducción en categorías conocidas (del sentido común) de los elementos del pensamiento.

La objetivación hace igualmente que las ideas extrañas y perturbadoras sean reducidas a categorías e imágenes, sacándolas de aquella extrañeza que puede provocar miedos, amenazas e inseguridad, para insertarlas e interpretarlas dentro de contextos familiares y conocidos. Es un proceso de “domesticación” y clasificación, por el cual se da nombre a lo desconocido. Nombrar y reconocer es liberar al otro de su anonimato perturbador e incluirlo en un sistema cultural conocido.

Veamos, por ejemplo, la afirmación: “Dios es padre”. La categoría abstracta “Dios” es traducida, “objetivada”, en la representación de algo muy concreto y conocido: la figura del padre. De esta manera, lo que era invisible de repente se hace visible en nuestra mente, como una persona específica con la cual podemos entrar en contacto; en nuestro caso el padre (Moscovici, 2005: 72). No quiere decir que Dios es padre, sin embargo esa afirmación revela que Dios tiene algo correspondiente, equivalente al padre, como el amor, la dedicación, la preocupación, el perdón para con sus hijos. La representación se fundamenta en una equivalencia entre el objeto y su representación, entre palabra y su imagen, como en el proverbio: “¡No hay humo sin fuego!”; el humo es el equivalente lógico del fuego, entonces, la imagen del humo remite directamente al objeto fuego: uno da cuerpo (objetiva) al otro.

- EL ANCLAJE: LA REPRESENTACIÓN EN LO SOCIAL

A la objetivación sigue el enraizamiento social de la representación: la “socialización” del objeto que le confiere significado y utilidad. En este anclaje, la representación es integrada dentro de un sistema cognitivo preexistente. La novedad es integrada a través de la atribución de sentido o significado al objeto representado; eso es posible dentro del sistema de valores y contravalores del grupo específico o de la sociedad. Tiene que ver, entonces, con la cultura de referencia.

Pero, el anclaje funciona además como un sistema de saber-conocimiento; como forma específica de conocimiento, las representaciones clasifican la realidad, los hechos, las cosas y las personas a partir de definiciones comunes (Moscovici, 2005: 10). Frente al bombardeo de imágenes, palabras, sonidos, ideas que penetran nuestros ojos, oídos y mente todo el día, y a las nuevas experiencias a que somos sometidos continuamente, las representaciones sociales “convencionalizan” objetos, personas y acontecimientos, quiere decir: las clasifican dentro de un modelo interpretativo específico, común y conocido de determinado grupo. Así por ejemplo, el color rojo es asociado a la ideología comunista y a la izquierda en el campo político; y el criminal, aun siendo una persona gentil y humana, es asociado a crímenes y atrocidades (Moscovici, 2005: 34s). En las representaciones, la mente humana es condicionada y orientada por convenciones simbólicas, lingüísticas, sociales y culturales predeterminadas e impuestas por la sociedad y la cultura. Ellas funcionan como modelos de conocimiento fabricados con anterioridad, culturalmente impuestos y que influyen nuestra manera específica de percibir y relacionarnos con la realidad. Su fuerza proviene de la estructura social y la tradición en que están insertadas, predeterminando y condicionando aquello que será pensado y conocido, para formar opiniones comunes.

Volvamos a nuestro ejemplo de arriba: “Dios es padre”. Continuando el análisis, la pregunta siguiente será: ¿por qué se usó la categoría “padre” para objetivar la idea de Dios y no, por ejemplo, la categoría “madre”? La categoría “padre” es una convención lingüística del sentido común de la sociedad, preexistente en la cultura y que permite entender o conocer algo del concepto abstracto “Dios”. La escogencia de tal categoría ciertamente depende de los que tienen el poder sobre el mundo simbólico y el imaginario colectivo. Es un poder inmenso, porque determina el modo concreto y la forma de integrar un conocimiento nuevo, orientando el saber colectivo y el sentido común. Decir: “Dios es padre”, es radicalmente diferente de afirmar que “Dios es madre”; influye en las relaciones y los comportamientos sociales, determina las jerarquías y el poder en la sociedad y la forma como es gestionado. Si a la imagen de padre le añadimos que Dios es hombre, anciano y blanco, privilegiamos un esquema binario y dualístico donde uno de los dos elementos es considerado más importante que el otro. Significa, en concreto, descalificar a las mujeres, a los no-blancos (negros, indígenas, orientales, etc.), a los jóvenes, y clasificarlos en una situación de inferioridad y sumisión al hombre, anciano, blanco y padre con el cual Dios es identificado. Es la legitimación de una superioridad, pues el esquema que describe la estructura divina, es aplicado para describir y legitimar un tipo de relaciones políticas, sociales y humanas: ¡si Dios es así, también lo será entre los humanos! Esa elección social conlleva, por ende, consecuencias importantes, como la afirmación del modelo antropocéntrico, patriarcal, dogmático, monárquico, etnocéntrico, europeo, entre otros.

La categoría “padre” es, además, una mediación simbólica relevante que permite afirmar algo sobre Dios y posibilita que el concepto abstracto “Dios” sea concretizado en una imagen e integrado en el saber colectivo de la sociedad, volviendo a ser de dominio común. Con la afirmación “Dios es padre”

acontece incluso una re-significación, en el sentido de la re-interpretación del concepto “Dios” a partir del contenido simbólico y el significado colectivo de la imagen del padre, con todo lo que ello significa en el campo social. El peligro es que la interpretación de Dios se encierra en una única imagen, lo que limita e impide el acceso a otras significaciones a las cuales el concepto “Dios” está abierto. La sociedad, con su cultura, es responsable por esa interpretación.

La incorporación de la novedad incide sobre los modelos de pensamiento y conducta. Las representaciones sociales son medios de recreación de la realidad, de reformulación de modelos y comportamientos, porque ellas son productos de alguien y para algo. Son “algo rehecho, reconstruido, y no algo recién creado” (Moscovici, 2005: 90). Lo que es creado se transforma en referencia del grupo social y va a componer el imaginario colectivo.

Por último, en tiempos de insurrección y de crisis, las representaciones sociales se vuelven más vivas y transparentes; el deseo de mutación hace que los individuos sean motivados a procurar la novedad de un mundo diferente, que aún no es familiar. En tales momentos, ellas desempeñan un papel fundamental: visualizan y concretizan lo que era indefinido y motivan la lucha por el cambio.

1.3. Elaboraciones sociales e imaginario colectivo

Las representaciones son sociales porque son creadas no por cada individuo, sino por la sociedad. Sin embargo, una vez creadas, adquieren vida propia e interactúan entre sí originando nuevas representaciones, mientras las viejas pueden morir. Ellas representan el pensamiento de una sociedad, en tanto que los individuos y las personas apenas reflejan y reproducen el pensamiento común, en cuanto que lo que es comprendido y comunicado ya era conocido por la sociedad.

Las imágenes interaccionan entre sí conformando imágenes complejas de la vida, la realidad cotidiana, las esperanzas, la religión, el sufrimiento, la muerte, los comportamientos, la interpretación de la historia, entre otros. El conjunto de estas imágenes y representaciones, que describen la visión de la vida y la sociedad, es el imaginario colectivo. Es como una inmensa biblioteca, donde la realidad concreta de todos los días es representada, recreada y funciona como la referencia abstracta, imaginada, soñada, interpretada, de todo lo que acontece en la historia de una sociedad. Para Lacan (Eagleton, 2010: 19), el imaginario es “un extraño reino de la psique humana en que sujetos y objetos surgen constantemente para intercambiar su lugar y vivir la vida de los otros”. En el imaginario, los conocimientos, las sensaciones y emociones aparecen al mismo tiempo, y en la interrelación de los símbolos son forjadas las identidades.

El imaginario es colectivo, porque es una producción social para la sociedad. Cada pueblo y grupo posee su propio imaginario, que jamás es definido, sino se encuentra en continua transformación y elaboración, como sus interrelaciones. Él representa la referencia lingüística, simbólica y cultural de la sociedad, la base de la identificación social de los individuos. Así, toda la vida social es representada en el imaginario: los comportamientos, los papeles sociales, las esperanzas, la concepción del sufrimiento, la muerte, la interpretación de la historia pasada, etc. El imaginario es como la sociedad quiere ser y como ella se ve a sí misma: es el pensamiento común, el “sentido común” de una sociedad. Por eso es la referencia última y más importante de la sociedad: porque la fidelidad al pasado como la necesidad de transformación, dependen de la creación simbólica en el imaginario. Pensemos, por ejemplo, en el papel de la mujer en la familia y la sociedad. Ahí, todo se halla muy bien representado y “convencionalizado” en el imaginario, de modo que si ella no se conforma con el papel

que la sociedad le confiere, tiene que luchar para cambiar el imaginario, consciente de que la sociedad se defenderá de la mutación, condenándola como bruja, mujer transgresora, “puta” u otras imágenes que son utilizadas. Si la lucha de las mujeres consiguiese transformar el imaginario, podrá transformar también su papel en la sociedad.

El imaginario representa una de las fuerzas más interesantes, potentes y asimismo peligrosas para la reglamentación de la vida colectiva, la normalización de comportamientos y modelación de conductas, porque define lugares, jerarquías, derechos y deberes; canaliza energías y opciones colectivas; y constituye uno de los factores decisivos para el control de la vida colectiva y el ejercicio del poder. El imaginario es poder, un poder enorme, inmenso: de confirmación y legitimación como, igualmente, de transformación. Porque todo (vida, comportamiento, valores, papeles sociales...) es modelado por sus imágenes y representaciones. El imaginario da sentido a lo real y por lo real es, a su vez, transformado: hace que las cosas sean “estas cosas”. El control del imaginario y del sentido dominante institucionalizado es un elemento fundamental en el ejercicio y la legitimación del poder. En el campo político, el imaginario define con extrema claridad las fuerzas positivas y negativas en juego, y las representa a través de las imágenes del terrible complot y de la sagrada conspiración; como también del paraíso perdido o de la mítica y utópica comunidad perfecta, alcanzable sólo por medio de la revolución mesiánica (Girardet, 1987: 16s).

Pero, por otro lado, el imaginario es instrumento de poder y homogeneización social. El poder de las imágenes es inmenso: “la imagen nos tuvo cautivos, y no podíamos salir de ella, porque reside en nuestro lenguaje y éste parece repartírnosla inexorablemente” (Wittgenstein, 1963: 48). La gramática simbólica del imaginario “forja identidades espurias a partir de lo que apenas es un tejido de diferencias” (Eagleton,

2010: 29), quiere decir que la imagen impuesta es lenguaje homogeneizador. Lo que libera del lazo homogeneizante es para Wittgenstein, la diferencia: “te enseñaré la diferencia”, afirma él, y propone la filosofía como terapia que permite “liberar esos significantes rígidos, aislados, portentosos, en los que hemos quedados anclados como si fueran síntomas neuróticos, y restituirlos al juego de las diferencias que constituye una forma de vida” (Eagleton, 2010: 30).

Dominar el imaginario social significa tener en las manos el verdadero poder. Poder de “manipular” las imágenes, de crear opiniones comunes, de orientar interpretaciones y tendencias. Antiguamente eran las iglesias las que hacían eso a través de las grandes imágenes bíblicas pintadas en las catedrales, o proclamadas en las predicaciones litúrgicas. Hoy, son los medios de comunicación social los responsables de eso: la televisión, las novelas, los video-juegos, la propaganda, los periódicos, las películas. Es por ello que suelen pertenecer a los grandes grupos que influyen las tendencias económicas, sociales, culturales y la vida política de los Estados; son ellos los que, hoy, ¡tienen el verdadero poder!

Restituir los significados perdidos a quienes están aprisionados dentro del discurso común, único, homogéneo, estándar y repetitivo, es tarea urgente y necesaria; es recuperar la pluralidad de significados y posibilidades de vida, es salir del estancamiento de la sumisión silenciosa para devolver al sujeto sus posibilidades creadoras y transformadoras.

2. La personificación del mal: el nacimiento del Diablo

Las clásicas comprensiones religiosas del mal, que se sustentaban en el esquema de los dos mundos: el sobrenatural,

poblado de dioses y seres divinos, y el histórico, habitado por los seres humanos, y que concebían el mal como un desequilibrio, un error, un hecho malo, un pecado, una culpa, una ausencia, entre otros, dentro de la dualidad causa-efecto, ya no proporcionan más una explicación compatible, adecuada y suficiente para las personas de nuestro tiempo. Los avances tecnológicos, al igual que los de la antropología, la sociología y sobre todo los de las ciencias cuántica, biológica, moleculares, neurobiológica, entre otras, permiten ahora una nueva comprensión del problema del mal, planteado dentro de una visión más amplia e integral de la persona humana.

Nuestra investigación no pretende entrar en la cuestión de las creencias religiosas, de la existencia o no de un ser personal opuesto a Dios llamado Diablo. Ése es el objeto de la fe y la religión. Nuestro interés específico son las representaciones del Diablo, tal como aparecen principalmente en la tradición cultural judeo-cristiana.

Partimos del presupuesto de que la figura del Diablo es la representación social del mal, y que hay varias representaciones sociales del Diablo, fruto de momentos culturales y sociales diferentes. Así, entendemos que existe una evolución en la comprensión y expresión simbólica del Diablo, visible de modo especial en sus diversas representaciones sociales. Estamos convencidos de que tales representaciones van más allá del Diablo, condensando en sí lo que era y es percibido como mal por las sociedades. Desmontar estas representaciones, entender el significado de sus símbolos, reconstruir el valor de las imágenes propuestas dentro de sus contextos sociales, culturales y políticos, ayudará a entender cómo era vivido, sentido y expresado el mal en su contexto histórico y social. Y puede proporcionar nuevos elementos de interpretación de las relaciones sociales y de cómo los conflictos sociales eran y son resueltos.

La psicología social ha demostrado que las representaciones sociales hacen parte del proceso cognitivo colectivo y de moldear el sentido común de la sociedad.

El mal es un concepto ambiguo y ambivalente, que huye de la posibilidad de ser definido dentro de parámetros tecnicistas y mensurables, porque se sitúa en el ámbito de la experiencia, los sentimientos y las emociones. Aquello que es mal para mí puede no serlo para otra persona, que podrá sentirlo de manera muy distinta, incluso como bien. La dificultad de catalogar en una definición común lo que es el mal, se encuentra en la base del surgimiento de diversas figuras o representaciones del mal. Tales imágenes son como fotografías instantáneas, que intentan capturar el instante; el momento sucesivo, o un repentino cambio de posición, podrán ofrecer una imagen totalmente diferente. Además, hay algo común en todas las imágenes y representaciones del Diablo: el mal es siempre percibido como amenaza y peligro a la integridad de las personas y la sociedad. Por eso el mal es rechazado, condenado y alejado o, cuando es posible, eliminado. En la representación del mal, entonces, son transferidos todos los miedos y símbolos negativos que su experiencia despierta, como en un proceso de demonización, de alejamiento y enajenación de algo que puede hacernos mal.

Mediante la producción de imágenes y representaciones comunes la sociedad da un nombre y una identidad al mal, lo clasifica y cataloga. Es un proceso de conocimiento y de dominación: lo que es conocido se convierte en familiar y pierde su característica amenazadora. Se transforma en mal dominado, exorcizado, y se definen sus límites y los ritos para mantenerlo lejos y ajeno de la propia realidad.

El mal recibe entonces un nombre y una nueva identidad personal: el Diablo, el opositor de Dios y de los seres humanos, y él es responsabilizado por todos los males que afligen a la

humanidad. Todo mal ahora es reconducido a él, como en un mágico *transfer* que libera y alivia al ser humano de sus responsabilidades. De este modo el Diablo se convierte en el seductor, el corruptor, que conoce la flaqueza humana y a través de ella consigue llevar a la perdición a sus seguidores. Más allá de eso, se le atribuye un objetivo mucho mayor: tomar el lugar de Dios y reinar eternamente sobre la tierra. Por eso, el Diablo “anda suelto”, buscando a quien asaltar y transformar en su seguidor.

Así nace el Diablo.

Tiene como padre el miedo a lo desconocido y al sufrimiento y como madre el poder simbólico de la sociedad que necesita visualizar, representar, dar un nombre a la ambigüedad del mal. La religión lo transformó en su enemigo y adversario principal de Dios, porque él representa al otro, o la posibilidad de lo diverso, de lo diferente, de declinar saliéndose del paraíso para vivir sin dueños. También la sociedad lo excluye, porque representa la diversidad, la contestación, la disidencia interna, la rebelión.

Perseguido y rechazado por todos, el Diablo todavía está ahí, como una posibilidad, un deseo, una tentación, un sueño. Y la promesa de que la felicidad está siempre más allá de las conquistas: en la superación del miedo y de los límites impuestos, en la búsqueda del “otro”.

La figura del Diablo es real, en el sentido que es creída y muchos se refieren a ella en su explicación del mal. No obstante, sus imágenes no pasan de representaciones sociales que condensan determinados símbolos y signos de la sociedad. Entender esas imágenes ayudará a entrar en la experiencia del mal, tal como ella es vivida y percibida por la sociedad y demonizada por la religión.

¿Ser personal o personalización del mal? Tal vez es solo un problema de lenguaje; lo que importa es lo que la sociedad quiere afirmar con sus representaciones. Y el mensaje, por lo general, es de rechazo del diverso y del otro. Por tanto, más allá de la figura del Diablo nos interesa el proceso de demonización, el cual es responsable de crear continuamente diablos.

Será ésta la luz que guíe nuestro camino y este trabajo.

Para dar concreción a todo eso, enseguida analizaremos cómo la interpretación simbólica y la trascendentalización del mal experimentado da origen a la figura del Diablo y a su representación social. Se trata de un proceso de construcción simbólica ejemplar, que proporciona una interpretación religiosa del mal.

3. El proceso de representación social del Diablo: el ejemplo de Mc 5,1-20

El texto de Marcos 5,1-20, conocido como la expulsión de dos mil demonios de un hombre, es un ejemplo ideal de cómo acontece el proceso de formación de la representación simbólica del Diablo. Veamos primero el texto:

- 1: Llegaron a la otra orilla del lago, que es la región de los gerasenos.
- 2: Apenas había bajado Jesús de la barca, un hombre vino a su encuentro, saliendo de entre los sepulcros, pues estaba poseído por un espíritu malo.
- 3: El hombre vivía entre los sepulcros, y nadie podía sujetarlo, ni siquiera con cadenas.
- 4: Varias veces lo habían amarrado con grillos y

cadenas, pero él rompía las cadenas y hacía pedazos los grillos, y nadie lograba dominarlo.

5: Día y noche andaba por los cerros, entre los sepulcros, gritando y lastimándose con piedras.

6: Al divisar a Jesús, fue corriendo y se echó de rodillas a sus pies.

7: Entre gritos le decía: “¡No te metas conmigo, Jesús, Hijo del Dios Altísimo! Te ruego por Dios que no me atormentes”.

8: Es que Jesús le había dicho: “Espíritu malo, sal de este hombre”.

9: Cuando Jesús le preguntó: “¿Cómo te llamas?”, contestó: “Me llamo *Legión*, porque somos muchos”.

10: Y rogaban insistentemente a Jesús que no los echara de aquella región.

11: Había allí una gran piara de cerdos comiendo al pie del cerro.

12: Los espíritus le rogaron: “Envíanos a esa piara y déjanos entrar en los cerdos”. Y Jesús se lo permitió.

13: Entonces los espíritus malos salieron del hombre y entraron en los cerdos; en un instante las piaras se arrojaron al agua desde lo alto del acantilado y todos los cerdos se ahogaron en el lago.

14: Los cuidadores de los cerdos huyeron y contaron lo ocurrido en la ciudad y por el campo, de modo que toda la gente fue a ver lo que había sucedido.

15: Se acercaron a Jesús y vieron al hombre endemoniado, el que había estado en poder de la *Legión*, sentado, vestido y en su sano juicio. Todos se asustaron.

16: Los testigos les contaron lo ocurrido al endemoniado

y a los cerdos,

17: y ellos rogaban a Jesús que se alejara de sus tierras.

18: Cuando Jesús subía a la barca, el hombre que había tenido el espíritu malo le pidió insistentemente que le permitiera irse con él.

19: Pero Jesús no se lo permitió, sino que le dijo: “Vete a tu casa con los tuyos y cuéntales lo que el Señor ha hecho contigo y cómo ha tenido compasión de ti”.

20: El hombre se fue y empezó a proclamar por la región de la Decápolis lo que Jesús había hecho con él; y todos quedaban admirados.

Es un texto complejo, la narración más larga de un exorcismo de Jesús. Está situado, geográficamente, en la ciudad de Jeras, en la Decápolis. El lugar es importante, porque la Decápolis constituía una auténtica isla helénica en medio del mundo semita y representaba un desafío cultural para los judíos, tradicionalmente encerrados en sus tradiciones religiosas, culturales y en su identidad específica¹.

Los versículos del 2 a 5 describen la triste situación del hombre: lo que él experimenta como mal. Algunos términos ayudan a reconstruir lo que está aconteciendo: aparecen los verbos sujetar, amarrar, dominar, romper, y los términos cadenas, grillos, gritos, lástima. Para el análisis semántico, nos hallamos delante de un lenguaje cuyo contenido remite a una situación de carácter militar: de dominación física, persecución y aprisionamiento. El hombre parece estar siendo buscado, cazado, y no le resta más nada, para sobrevivir, que

¹ Ver a este propósito, mi estudio sobre la Decápolis: “Bárbaros ou cachorros? A difícil relação entre hebreus e sírios helenizados na Decápole do I séc. d. C.”, en: *Boletim do CPA* (Campinas – São Paulo, Brasil) Año VI, No. 12 (2001), pp. 41-65.

escondese en los sepulcros, como los antiguos cristianos en las catacumbas. En medio de tanto desespero, él llega a lastimarse con piedras y a gritar como un loco. Buscando una equivalencia histórica, podemos imaginar una situación de persecución de judíos por parte del ejército romano, tal vez durante la guerra del año 70 d. C. Podríamos tener en este texto, entonces, la memoria de los zelotas en la guerra contra los romanos, o referirse a una de las tantas insurrecciones judaicas contra los invasores paganos que acontecieron en la primera mitad del siglo I y que llevaron a la gran guerra. Lo importante es que hay algo concreto percibido como mal: un conflicto violento relacionado con la ocupación militar de Palestina por el ejército romano.

Ahora bien, ¿cómo, en ese conflicto histórico, entra el Diablo?

En el texto existe bastante confusión acerca del Diablo: de hecho, se dice que el hombre estaba poseído por un “espíritu malo” (vv. 1, 8, 18), por varios espíritus (vv. 9, 12, 13) o endemoniado (vv. 15, 16). No se trata de un único espíritu, sino de 2000: hay mucho Diablo, o mejor: ¡hay muchos diablos en ese texto! En cuanto a la terminología, en el Nuevo Testamento el término “espíritu malo” tiene el mismo valor que demonio: se refiere a algo que perjudica la integridad física, moral y espiritual de la persona, hasta su muerte (Schiavo, 2000: 55-67). La atribución del mal físico al Diablo y su posesión demoníaca influyen en el comportamiento poco normal del hombre (vivir en los sepulcros, gritar y lastimarse); es una manera de explicar lo extraño que está en él: si está así, es porque el demonio lo posee. Es éste el mensaje del texto. En efecto, se pensaba que el Diablo era responsable por las actitudes violentas y extrañas en las personas, acompañadas por la pérdida de control sobre sí mismas, como por ejemplo, en el caso de la epilepsia, el emborrachamiento, la ira y el odio.

El conflicto social y político vivido por el hombre (la persecución del ejército romano a los judíos) es aquí transferido

hacia la dimensión psíquica, espiritual y religiosa, mediante la atribución del comportamiento del hombre a la posesión demoníaca.

La prueba de esto viene enseguida, en los vv. 6-10 donde se narra el encuentro y diálogo entre Jesús y el hombre poseído. Lo interesante es que ya no es más el hombre quien habla, sino el Diablo que lo posee. Cuando este diablo revela su nombre, *Legión*, queda claro que no se trata de posesión, cuanto de persecución: los 2000 soldados (o diablos que lo poseen) correspondían a los de una de las varias cohortes que componían una legión romana. Los historiadores recuerdan que en las cercanías de la ciudad de Jeras, en la Decápolis, en ese tiempo estaba acampada la *X Legio Fretensis*, cuyo estandarte era un jabalí salvaje, hecho que explica muy bien la imagen de los 2000 puercos (Safrai, 1992: 103). La referencia a la ocupación militar de Palestina y la Decápolis, donde vivían muchos judíos, es evidente.

En el diálogo entre Jesús y el hombre, el conflicto, que era entre el hombre y los soldados romanos, es transferido al cielo y es divinizado, en el sentido que ahora se enfrentan dos seres divinos: Jesús, el "Hijo del Dios Altísimo" (término referido únicamente a Dios en la literatura inter-testamental) y el Diablo, personificado en la Legión romana. El apellido "Hijo del Dios Altísimo", recuerda al emperador divinizado; recuerda asimismo el segundo enfrentamiento del Diablo con Jesús en el relato de las "tentaciones", donde el Diablo (el emperador romano divinizado) se considera dueño del mundo y digno de ser adorado como dios (Lc 4,5-8; Schiavo, 2006: 135-138).

El conflicto que amenazaba al pobre hombre es ahora trascendentalizado y transformado en el conflicto celestial entre el Mesías divino y su oponente escatológico, el Diablo. Estamos en la cosmovisión de la apocalíptica judaica, que

concebía el mundo como una lucha entre las fuerzas del bien (representadas por el Mesías celeste y su ejército de ángeles) y las fuerzas del mal (representadas por el Diablo y su ejército de demonios). El tiempo de Jesús era considerado como el de la batalla final y la guerra judaica contra los romanos (66-70 d. C.) fue interpretada, por algunos sectores del judaísmo, como la realización de la misma.

El episodio de los puercos, que corren 33 kilómetros (distancia entre Jeras y el lago de Galilea) para ahogarse en el mar (¡hecho muy improbable!), es más un elemento que enriquece esa interpretación simbólica de un conflicto político: se trata del *midrash* de la destrucción del ejército egipcio en el mar, al tiempo de la salida del pueblo de Israel de la esclavitud de Egipto, guiado por Moisés (Ex 14). El recurrir a la memoria antigua (*midrash*) sirve para recordar que el propio Dios intervendrá en la lucha para derribar a sus enemigos y lanzarlos hacia aquel mar de donde vinieron y que, en el imaginario judío, era el símbolo de las fuerzas caóticas del mal (Job 38-42). Además, ése era el sueño de cada judío que anhelaba su libertad del imperialismo romano. El *midrash* de Éxodo viene, entonces, a confirmar la trascendentalización del conflicto, que ya no es más solo un conflicto terreno.

La imagen de los cerdos describe muy bien a los extranjeros invasores, por ser el cerdo el símbolo de esta legión (estandarte); por ser la carne de cerdo muy apreciada por las poblaciones itálicas; y por ser el cerdo uno de los animales más impuros: todo eso facilita la aplicación de tal imagen al ejército pagano y a los romanos.

La extraña invitación de la gente del lugar para que Jesús deje su tierra (5,17), manifiesta la preocupación por la actitud de Jesús que, librando al hombre atormentado por la Legión, parece incitar a la revuelta contra Roma.

Por fin, en los últimos versículos (18-20) tenemos la memoria de la evangelización cristiana de la Decápolis, donde los cristianos, huyendo de la guerra judaica, se refugiaron y acabaron por instalarse después del 70 d. C.

Detrás de su complejidad, el texto es una muestra fantástica de cómo funciona el proceso de las representaciones sociales. Veamos los pasos más significativos:

- el punto de partida es la experiencia concreta e histórica del mal, que puede ser tanto individual como colectiva: algún mal aparece amenazando la integridad individual y/o colectiva. Se requiere una explicación que dé significado a lo que está aconteciendo y motive una toma de posición clara;
- el mal, generalmente, es fruto de un conflicto social, político o cultural: grupos diversos pelean entre sí, por hegemonía, con consecuencias graves para la sociedad. Es necesario crear un consenso alrededor de determinadas posiciones, deslegitimando a los adversarios;
- el conflicto es representado como una lucha entre bien y mal, poniéndose a sí mismos en el lado del bien y arrojando a los adversarios del lado del mal. La construcción simbólica del enemigo con rasgos malos, culmina con su identificación con la figura del Diablo, el enemigo por excelencia de Dios. De esa forma, la representación transfiere el conflicto a una dimensión trascendental y religiosa. El esquema dualístico de oposición aclara las posiciones, da un nombre a los adversarios (la dimensión de objetivación de la representación social) y también legitima, a través de un recurso religioso que hace parte del imaginario colectivo (el anclaje), el rechazo y la eliminación de los adversarios;

- en el caso de nuestro texto, el recurrir al *midrash* sirve para otorgar mayor legitimación religiosa e histórica al proceso: el acontecimiento es parecido a otro que es de dominio colectivo, porque hace parte de la historia sagrada del pueblo. Los adversarios, vencidos primero en la construcción simbólica, son, enseguida, enfrentados físicamente, con el propósito de vencerlos y eliminarlos materialmente.

La construcción de la figura y de las representaciones sociales del Diablo responde, por tanto, a una estrategia simbólica para crear consenso contra adversarios y enemigos; es una manera de legitimar simbólicamente un discurso común relativo a la actitud concreta de su rechazo y eliminación política y social.

Detrás del tema del Diablo se halla, pues, la difícil relación con el otro, el diverso, el diferente, que acaba siendo demonizado para ser rechazado.

El estudio de las representaciones sociales del Diablo es, por consiguiente, necesario para develar el poder oculto de las imágenes y la trama secreta de las fuerzas sociales que interaccionan en la creación e imposición del sentido común. Es mostrar que, en muchos casos, la “convencionalización” de los sentidos y las significaciones corresponde al proyecto de homogeneización social.

Desmontar el lenguaje y los discursos es necesario y urgente, una verdadera acción transformadora capaz de restituir al sujeto la libertad de experimentar, expresar y vivir con intensidad y creatividad su vida individual y social.

3

Deconstrucción de las representaciones bíblicas del Diablo

1. Representaciones míticas y sociales del Diablo en el Antiguo Testamento

La tradición cultural y religiosa bíblica no es diferente de las demás tradiciones; presenta una serie de imágenes relativas a la figura del Diablo que revelan una evolución de su pensamiento y la concepción de esa figura. Muchos elementos simbólicos entraron en esta gran mezcla cultural, originarios de la magia, la religiosidad popular, el ritualismo mágico oficial, el simbolismo poético y la psicología. El elemento nuevo, que marca la diferencia en la formulación de esas representaciones, es la situación histórica, social y cultural, con su interpretación propia y específica de la realidad.

Ese mismo proceso de construcción simbólica de la representación social puede ser aplicado también a la representación de Dios y al lenguaje religioso en general, pero nos reservamos proponer eso en otro momento.

No queremos aquí presentar una especie de historia social del Diablo, lo que sería extremadamente interesante. Es nuestra intención quedarnos en algunas representaciones del Diablo, las principales y más importantes, para analizar la comprensión del significado de los símbolos usados, su relación con la realidad social y, por último, el mensaje que cada imagen comunica en su tiempo.

1.1. La serpiente tentadora (Gn 3)

La representación bíblica del mal quizás más conocida es la de la primera pareja humana, en el tercer capítulo del libro del Génesis.

La serpiente era el más astuto de todos los animales del campo que Yahvé Dios había hecho. Dijo a la mujer: “¿Es cierto que Dios les ha dicho: No coman de ninguno de los árboles del jardín?”.

La mujer respondió a la serpiente: “Podemos comer de los frutos de los árboles del jardín,

pero no de ese árbol que está en medio del jardín, pues Dios nos ha dicho: No coman de él ni lo prueben siquiera, porque si lo hacen morirán”.

La serpiente dijo a la mujer: “No es cierto que morirán.

Es que Dios sabe muy bien que el día en que coman de él, se les abrirán a ustedes los ojos; entonces ustedes serán como dioses y conocerán lo que es bueno y lo que no lo es”.

A la mujer le gustó ese árbol que atraía la vista y que era tan excelente para alcanzar el conocimiento. Tomó de su fruto y se lo comió y le dio también a su marido que andaba con ella, quien también lo comió (3,1-6).

Es un texto mítico, que utiliza varias imágenes simbólicas en la descripción del origen del mal como consecuencia de la transgresión de una orden divina. El ser humano es el responsable, sin embargo el mal es anterior a él, y es representado simbólicamente en la imagen de la serpiente. Para Ricoeur (1976: 34), “la serpiente tiene un alto valor mítico, porque representa la otra cara del mal, el mal anterior, el mal que atrae y seduce al hombre. La serpiente significa que el hombre no inicia el mal. Lo encuentra... Así, la serpiente representa la tradición de un mal más antiguo que ella misma. La serpiente es el Otro del mal humano”.

Concentrando nuestra atención en la serpiente, vemos que se trata de un símbolo presente en casi todas las religiones. Probablemente, entró en ese mito por la influencia de la mitología mesopotámica y egipcia. En el poema babilónico *Enuma Elish*, que canta la epopeya de Guilgamesh, la serpiente está relacionada con el tema de la eterna juventud, de la inmortalidad y, por tanto, de la divinidad; de hecho, ella cambia de piel cada año y, de cierta forma, renace continuamente.

Narra el mito que Guilgamesh, cuando toma consciencia de que no es inmortal, busca una hierba que podría hacerlo inmortal. Con todo, en cuanto duerme, esa hierba le es robada por una serpiente. De este modo, la serpiente pone fin a la posibilidad de la inmortalidad de los seres humano.

En el mito del Génesis, la serpiente promete a la mujer que, comiendo del árbol prohibido, los humanos no morirán, por el contrario: serán como Dios. Al igual que como tenía engañado a Guigamesh, la serpiente engaña a los humanos robándoles la inmortalidad.

La serpiente enroscada en el árbol recuerda asimismo a la diosa cananea Ashera, la Madre de los dioses, cuyo culto está

relacionado con el árbol de la vida. “Antes de la expulsión del paraíso terrestre causada por la ambigua relación con la serpiente, Eva no tenía un nombre, en las fuentes es llamada solamente *ishá*, que significa mujer. Pero, después que ella conoció la serpiente, aprendió el bien y el mal del árbol del conocimiento (la relación sexual que los hace parecidos a Dios, porque permite crear la vida), y entonces acabó castigada por el Dios patriarcal” (Rangoni, 2005: 49). El árbol de la vida era originariamente un símbolo femenino, que representaba la fecundidad y la vida; será expropiado por la mentalidad patriarcal, pasando a representar el conocimiento y la sabiduría. Sin embargo, tampoco esa relación es anulada: se hace presente en la sabiduría femenina relacionada con el conocimiento de hiervas y plantas empleadas como alimentos o con fines fisioterapéuticos (Rangoni, 2005: 34s).

En cuanto a la mitología egipcia, nos interesa la imagen de la serpiente enrollada en la cabeza del faraón: se trataba de la hembra de la serpiente cobra, muy temida por su veneno letal. Tal serpiente representaba a *Wadjet*, el ojo del dios solar *Ra*, inicialmente separado de su padre y enseguida permanentemente enroscado sobre su cabeza. De la misma forma la serpiente hembra está en la cabeza del faraón de Egipto, el legal representante de *Ra* en la tierra, simbolizando la fuerza destructora, al servicio del soberano, capaz de destruir a sus enemigos y los de Egipto. Era una serpiente buena (para Egipto), que vigilaba para que el país no regresase al caos originario, representado por las inundaciones y los enemigos.

La serpiente concentra en sí las propiedades del dios-sol, vivificantes, fecundantes, y también capaces de matar con la potencia del fuego y la sequía. Enroscada en la cabeza del faraón, lo legitimaba como el representante del gran Dios de Egipto y le garantizaba la fuerza divina y el poder.

El texto de Gn 3 reúne elementos de los mitos babilónicos, cananeos y egipcios. La composición de este texto en el Israel monárquico, lo transforma tal vez en una poderosa crítica a la monarquía, a su poder e imaginario, que debían referirse sobre todo a Egipto como a su modelo fundante. Podemos hasta pensar que haya aquí una crítica específica al reinado de Salomón, el rey más poderoso de Israel y quien estructuró una burocracia estatal (la organización del poder) a ejemplo de Egipto. Por eso mismo se casó con la hija del faraón (1Rs 3,1). Y la sabiduría que lo hizo tan famoso (1Rs 3-5), y que le permitió organizar el Estado y convertirse en un rey muy poderoso, se refiere a la sabiduría relacionada con la organización del Estado, la misma sabiduría y fuerza del faraón, vigilado y protegido por el ojo de *Ra*, representado por la serpiente en su cabeza.

La tentación de la serpiente en Gn 3, podría entonces ser la tentación del poder majestuoso, soberano, divino, que se rebelaba contra Dios, pretendiendo hacerse igual a Dios. La fusión de las dos mitologías: la mesopotámica y la egipcia, sirve para afirmar que el origen del mal se encuentra en una monarquía así concebida.

Si, por un lado, la Biblia describe a Salomón por su sabiduría que se expresa en las innumerables construcciones (1Rs 6-7), las grandes riquezas de su reino (1 Rs 5), el poder adquirido, el tamaño de su harén (1Rs 11), por otro no se olvida que todo eso tuvo un precio muy alto: impuestos (1Rs 4), trabajos forzados (1Rs 5,27-32), esclavitud (1Rs 11,1-3), guerras, muertes (1 Rs 11), entre otros.

De esa manera, la serpiente representa muy bien la monarquía de Israel y su traición en relación al pueblo de Dios. En la tradición rabínica posterior, el poder tiene la misma voz de la serpiente y mata como él, es decir, mata a través del susurro, comparado con el veneno de la serpiente.

Además, el camino de la serpiente no es lineal, sino serpenteado, ondulado. Del mismo modo, el reino retuerce los caminos, haciendo lo que le resulta cómodo, porque el poder es tortuoso, como el curso del río Nilo. Así, la serpiente se convierte en el símbolo del poder corrompido, sea de Egipto o de Israel.

Es por eso que el conflicto entre Israel y Egipto es representado como conflicto entre serpientes. Cuando Moisés y Aarón van hablar con el Faraón para pedirle la liberación del pueblo hebreo, Dios les dice a Moisés y Aarón:

“Si Faraón les pide algún signo o milagro, tú dirás a Aarón que tome su bastón y lo lance delante de Faraón, y se cambiará en serpiente”.

Se presentaron Moisés y Aarón a Faraón, hicieron lo que Yavé les había ordenado, y, al echar el bastón delante de Faraón y de sus ministros, éste se convirtió en serpiente.

Faraón entonces llamó a sus sabios y brujos, los cuales hicieron algo semejante con sus fórmulas secretas; arrojando todos ellos sus bastones, también se convirtieron en serpientes; pero el bastón de Aarón devoró a los de ellos (Ex 7,9-12).

El bastón de Aarón es recto, no retorcido como el símbolo de Egipto. Y su rectitud es capaz de devorar la falsedad del poder corrompido por la serpiente.

Moisés, por ende, es el verdadero modelo de jefe de Israel, no Salomón, quien se somete al poder ambiguo de la serpiente. Y las características del jefe verdadero serán, por tanto, las de Moisés: verdad, sinceridad, modestia y el proyecto de fundar una nación sobre presupuestos diferentes.

La serpiente tentadora de Gen 3 representa, así, un proyecto de sociedad y de gobierno totalmente distinto de aquello que

en Israel fue impuesto por Salomón y la monarquía entre los siglos IX-V a. C. Es la reivindicación de un sistema de vida diferente y el rechazo y la condenación de otro (el proyecto de Salomón y de los demás reyes), como demoníaco, peligroso, origen de los males que afligen el pueblo. El Diablo aparece, simbólicamente, como la encarnación de un proyecto político considerado malo y perjudicial para la vida del pueblo.

1.2. *Satanás*, el opositor

Existen dos figuras de *Satanás* en los textos bíblicos: en los más antiguos, *Satanás* es el enemigo terreno, mientras que en los más recientes, se vuelve opositor de Dios.

- EL SATANÁS TERRENO

La primera vez que el Diablo aparece en la Biblia hebrea es en el término *Satanás*, originario de la raíz hebraica *stn*, que significa “adversario”, “aquel que está en contra”, “quien obstruye el camino”, entonces el oponente. Esa palabra será traducida en la versión de los Setenta, con el griego *diábolos*, que literalmente significa “lanzar hacia fuera” o “distante”, quiere decir, “separar”.

Satanás fue usado originariamente para indicar seres humanos: así por ejemplo, el rey David es considerado un *satanás* (adversario) por los generales filisteos que se preparan para la guerra contra Israel:

Entonces los príncipes de los filisteos se enojaron contra él, y le dijeron: “Despide a este hombre, para que se vuelva al lugar que le señalaste, y no venga con nosotros a la batalla, no sea que en la batalla se nos vuelva enemigo (= *satanás*)” (1Sam 29,4).

En otro texto, David reprueba a Abisai, miembro de su corte, como *satanás*, porque quería matar a Semei, de la familia de Saúl, quien había proferido maldiciones contra el rey. Dijo David a Abisai:

¿Qué tengo yo con vosotros, hijos de Sarvia? Si él así maldice, es porque Yahvé le ha dicho que maldiga a David. ¿Quién, pues, le dirá: ¿Por qué lo haces así? (2Sam 16,10).

Aunque no aparece la palabra *satanás*, el concepto de oponente y adversario que se pone en medio del camino y maldice, está implícito en la respuesta del rey y se refiere sea a Abisai sea a Semei.

Satanás es igualmente Rezón, adversario del rey Salomón y de Israel:

Dios también levantó por adversario contra Salomón a Rezón hijo de Eliada, el cual había huido de su amo Hadad-ezer, rey de Soba (1Rs 11,23).

Esos textos antiguos revelan que, en su origen, el término *satanás* era un sobrenombre utilizado únicamente en relación a los seres humanos: *satanás* era el enemigo terreno, el adversario en la guerra, el oponente que podía obstruir el camino.

Hasta ahora, el mal aún es atribuido a Dios, lo mismo que el bien: es Él quien manda a *satanás*, el enemigo. La teología yahvista, con su fuerte tendencia monoteísta y exclusivista, tenía muchas dificultades para pensar a un ser trascendente que personificase el mal. Por eso, Dios es igualmente responsable del mal y del bien, y no existe otro ser que se pueda comparar u oponer a Dios. Vida y muerte, bien y mal. Todo está relacionado con Dios, y de su decisión y escogencia dependen el bien y el mal para el ser humano.

El libro del Deuteronomio afirma:

Mira, yo he puesto delante de ti hoy la vida y el bien, la muerte y el mal; porque yo te mando hoy que ames a Yahvé tu Dios, que andes en sus caminos, y guardes sus mandamientos, sus estatutos y sus decretos, para que vivas y seas multiplicado, y Yahvé tu Dios te bendiga en la tierra a la cual entras para tomar posesión de ella. Mas si tu corazón se apartare y no oyeres, y te dejares extraviar, y te inclinares a dioses ajenos y les sirvieres, yo os declaro hoy que de cierto pereceréis; no prolongaréis vuestros días sobre la tierra adonde vais, pasando el Jordán, para entrar en posesión de ella (Dt 30,15-18).

El mal está entonces asociado a la idea de la infidelidad y el castigo por parte de Dios, que en muchos casos se resuelve mandando un enemigo (*satanás*) como castigo o como prueba para comprobar la fidelidad del ser humano.

Posteriormente el *satanás* terreno se transfiere hacia el cielo, y empieza a recibir atribuciones divinas.

- LA MIGRACIÓN DE *SATANÁS* HACIA EL CIELO

El cambio de lugar, de la tierra al cielo, es fundamental, porque lleva a un diferente concepto de *Satanás*.

Por detrás de esa migración se encuentra la siguiente pregunta: Si Dios es bueno, ¿cómo es que Él hace el mal al ser humano mandándole un *satanás*?

La nueva concepción del mal es fruto, por consiguiente, de un intenso proceso interpretativo que dura posiblemente siglos y es influenciado por las diversas coyunturas que el pueblo judío vivió.

El primer paso de ese cambio se da con la atribución del mal ya no más a la directa persona de Dios, sino al “Ángel de Dios”, que no es sino el mismo Dios que actúa a través de intermediarios. El surgimiento de figuras intermedias es típico del tiempo del exilio en Babilonia, pero es de creerse que la figura del *Ángel de Dios* estaba presente desde antes en la literatura bíblica. El Ángel no es distinto de Dios: él representa su manera específica de actuar. Nos hallamos en el inicio del proceso que condujo, más tarde, a la formulación de las hipóstasis divinas, las “formas” propias por medio de las cuales Dios se revelaba a la humanidad. Son ellas: la Palabra de Dios (Gn 1), la columna de nube y fuego (Ex 13), la Gloria de Dios (Ez 1-3), la Sabiduría de Dios (Sb 6-9; Pr 8-9), el Espíritu de Dios y el Ángel de Dios. Tales hipóstasis son como seres divinos personificados: hablan y accionan a partir de su propio ser, aunque apenas son “mascaras” (en el sentido latino de la palabra: “personificaciones”) en las cuales se revela una acción histórica específica de Dios que, de cierto modo, se oculta tras ellas, permaneciendo invisible y siempre envuelto en su misterio.

Un ejemplo interesante es la columna de nube, que impide al pueblo ver a Dios; sin embargo, él está en la columna:

Yavé iba delante de ellos de día en una columna de nube para guiarlos por el camino, y de noche en una columna de fuego para alumbrarles, a fin de que anduviesen de día y de noche. Nunca se apartó de delante del pueblo la columna de nube de día, ni de noche la columna de fuego (Ex 13,21-22).

El Ángel de Dios aparece en el mismo relato de la liberación milagrosa de Egipto y llega a confundirse con la nube. Hay una total semejanza con respecto al texto anterior (Ex 13,21-22): lo que cambia es el sujeto de la acción; si antes era Dios quien estaba en la nube y pasaba del frente a atrás con el

propósito de proteger al pueblo, en ese texto la misma acción es atribuida al Ángel de Dios. Dios y su Ángel son, entonces, la misma realidad:

El ángel de Dios que iba delante del campamento de Israel, se apartó e iba en pos de ellos; y asimismo la columna de nube que iba delante de ellos se apartó y se puso a sus espaldas, e iba entre el campamento de los egipcios y el campamento de Israel; y era nube y tinieblas para aquéllos, y alumbraba a Israel de noche, y en toda aquella noche nunca se acercaron los unos a los otros (Ex 14,19-20).

Resulta difícil situar históricamente esos textos. Con certeza, las tradiciones a que se refieren son muy antiguas, no obstante sus formulaciones literarias pueden ser más recientes.

Otro texto que habla del Ángel de Yahvé se encuentra en la historia de Balaán, en el *libro de los Números*. En una escena bastante divertida, el Ángel de Yahvé quiere impedir el camino de Balaán, pero no es visto por el profeta sino por su asna, que por miedo se quedaba parada. Balaán se enojó con su asna hasta que percibió que era el Ángel de Dios:

El ángel de Yahvé se puso en el camino por adversario suyo. Iba, pues, él montado sobre su asna, y con él dos criados suyos. Y la asna vio al ángel de Yahvé, que estaba en el camino con su espada desenvainada en su mano; y se apartó la asna del camino, e iba por el campo. Entonces azotó Balaán a la asna para hacerla volver al camino. Pero el ángel de Yahvé se puso en una senda de viñas que tenía pared a un lado y pared al otro. Y viendo la asna al ángel de Yahvé, se pegó a la pared, y apretó contra la pared el pie de Balaán; y él volvió a azotarla. Y el ángel de Yahvé pasó más allá, y se puso en una angostura donde no había camino para apartarse ni a derecha ni a izquierda. Y viendo la asna al ángel de Yahvé, se echó debajo de Balaán; y

Balaán se enojó y azotó a la asna con un palo... (Num 22,22-27).

En este texto, el Ángel de Dios impide el camino de Balaán: es el adversario, el *satanás*. No es Dios, sino un ser divino, una hipóstasis divina.

El cambio en la atribución del mal y en la aparición de la figura de *Satanás*, es asimismo fruto de un contexto histórico diferente: la época del exilio o del primer postexilio. Los hebreos deportados en Babilonia entraron en contacto con la cosmovisión mesopotámica y sobre todo con su religión. Una religión fascinante por sus mitos y templos, los *zigurats*, pirámides que representaban la montaña cósmica y formadas por siete pisos que simbolizaban los siete cielos planetarios. Cielo y tierra se unían en la cima del *zigurat*, donde cotidianamente era celebrado el sacrificio. La grandeza y el esplendor de la corte imperial babilónica, con su poder, pompa y suntuosidad, impresionó a los hebreos exilados quienes comenzaron a imaginarse a Dios a partir de lo que estaban viendo en Babilonia.

En el *libro de Job*, escrito en este período (alrededor de 550), la imagen usada para describir a Yahvé es la de la corte babilónica:

Un día, cuando los hijos de Dios vinieron a presentarse ante Yahvé, apareció también entre ellos Satán (Job 1,6).

La imagen del Señor cercado por sus "hijos", remite al rey de Babilonia cercado por sus ministros. El término "hijo de Dios" es técnico y, desde el postexilio, se refiere a los seres divinos, como los ángeles (Schiavo, 2006: 75-84). Entre los "hijos de Dios" se halla también *Satanás*, el ángel con la función de acusador.

Lo interesante de este texto es que a partir de ese momento, Yahvé se convierte en “el Dios del cielo”, “el Altísimo”, y lleva consigo también a *Satanás*, quien deja de ser terreno (“el opositor”) para transformarse en un ser divino. Y, cuanto más alto e inaccesible, más necesita Dios de intermediarios: los ángeles, como sus mensajeros, y los demonios, como los responsables del mal en el mundo. La función de *Satanás* cambia.

Continuando el texto de Job, Dios interrogó a *Satanás*, preguntándole:

— ¿De dónde vienes?

El acusador respondió:

— He andado recorriendo la tierra de un lado a otro.

Entonces le dijo el Señor:

— ¿Te has fijado en mi siervo Job? No hay nadie en la tierra como él, que me sirva tan fielmente y viva una vida tan recta y sin tacha, cuidando de no hacer mal a nadie.

El acusador contestó:

— Pues no de balde te sirve con tanta fidelidad. Tú no dejas que nadie le toque, ni a él ni a su familia ni a nada de lo que tiene; bendices todo lo que hace y es el hombre más rico en ganado de todo el país. Pero quítale lo que posee y verás cómo te maldice en la cara.

El Señor respondió al acusador:

— Está bien. Haz lo que quieras con todas las cosas de Job, con tal que a él mismo no le hagas ningún daño (1,6-12).

Por lo que afirma el texto, parece que ahora *Satanás* es el encargado de recorrer la tierra en busca de alguien a quien acusar. En este punto, el redactor del texto “explora la

semejanza entre el sonido de las palabras hebraicas *satán* y *shût*, que significa *dar vueltas*, sugiriendo que la función especial de Satanás en la corte celestial es la de una especie de agente ambulante de espionaje, como aquellos que muchos judíos conocían en su tiempo y detestaban como miembros del refinado sistema de policía secreta y espiones del rey de Persia. Considerados ‘el ojo del rey’ o ‘el oído del rey’, esos agentes daban vueltas por el imperio buscando señales de deslealtad entre el pueblo” (Forsyth, 1987: 114).

La función de *Satanás* es medir la fidelidad de los seres humanos. Lo que sigue es de un dramatismo único y recuerda la triste situación de los judíos en las garras del imperio persa: Job pierde de una sola vez hijos e hijas, ganados, mulos, ovejas, pastores, camellos, todas sus propiedades, riquezas y además su mujer. Aun así, su fe permaneció íntegra e inquebrantable. Finalmente, *Satanás* lo hirió con “una terrible enfermedad de la piel, que le cubrió de pies a cabeza. Entonces Job fue a sentarse junto a un montón de basura y cogió un trozo de olla rota, para rascarse” (2,7-8). A pesar de eso, soporta la prueba, y *Satanás* se retira.

A partir de este texto, el mal se empieza a atribuir a un ser divino distinto de Dios: *Satanás*. El mal es todavía autorizado por Dios, y *Satanás* es aún parte de la corte divina, como uno de sus ángeles, si bien su función específica es bastante diferente de la de los demás ángeles.

El *Salmo 109* presenta una situación muy parecida a la del libro de Job, dejando entender que se trata probablemente del mismo contexto vital: la situación de odio, traición, hambre, destrucción, enfermedad, pérdida de todo y muerte de los judíos exiliados en Babilonia.

¡Oh Dios de mi alabanza, no calles!;
Porque boca de impío y boca de engañador se han
abierto contra mí;
Han hablado de mí con lengua mentirosa;
Con palabras de odio me han rodeado,
Y pelearon contra mí sin causa.
En pago de mi amor me han sido adversarios;
Mas yo oraba.
Me devuelven mal por bien,
Y odio por amor.
Pon sobre él al impío,
Y *Satanás* esté a su derecha.
Cuando fuere juzgado, salga culpable;
Y su oración sea para pecado.
Sean sus días pocos;
Tome otro su oficio.
Sean sus hijos huérfanos,
Y su mujer viuda.
Anden sus hijos vagabundos, y mendiguen;
Y procuren su pan lejos de sus desolados hogares.
Que el acreedor se apodere de todo lo que tiene,
Y extraños saqueen su trabajo.
No tenga quien le haga misericordia,
Ni haya quien tenga compasión de sus huérfanos.
Su posteridad sea destruida;
En la segunda generación sea borrado su nombre
(1-13).

Lo que impresiona en este salmo es que parece estar hablando de Job. *Satanás* es alguien que se pone al lado del malvado, del enemigo, para acusar al justo en el juicio. Podría ser esta experiencia vivida en el exilio, la que originó la representación de Satanás a partir del espía que denunciaba y acusaba el pueblo judío delante de las autoridades babilonias.

La experiencia de la traición y la pérdida de todo lo que se poseía, se transforman en el punto generador de la representación simbólica de Satanás. Para la sociedad judía que produjo esos textos, el mal se personaliza en una figura sobrenatural, *Satanás*, el opositor, aquel que siendo todavía dependiente de Dios, empieza a diseñar una figura que poco a poco adquirirá vida propia, hasta convertirse en el opositor del propio Dios. Esta construcción simbólica de la figura de Satanás, es paralela a la reformulación de la imagen de Dios: bien y mal, Dios y Satanás, están siempre más distantes de la experiencia histórica del ser humano. Sus figuras son enriquecidas con características más y más grandiosas y divinas, y así como la tierra se estructura a partir de jerarquías definidas (el emperador persa que ejerce su poder a través de una estructura jerárquica de funcionarios y burócratas, dando vida a una compleja pirámide social), de igual modo el cielo es pensado a partir de niveles físicos y de poder (siete cielos): Dios, como el emperador, se vuelve inaccesible, interponiendo entre sí y los humanos una serie de mediaciones (los ángeles) que realizan y ejecutan su voluntad. Entre ellos, como vimos, se halla Satanás, aún sometido al poder de Dios y encargado de tareas no comunes (Forsyth, 1987: 107). Él, entonces, nace como un ser bueno, un servidor de Dios; su corrupción, como veremos, será posterior.

1.3. Lucifer: la luz que se transformó en tinieblas

Con la llegada del imperio griego (siglo IV), cambia nuevamente la coyuntura política y social. Una característica de los griegos es la centralidad del elemento cultural: a la expansión militar de sus ejércitos, correspondía la expansión cultural de su estilo de vida, su cultura, su concepción de la historia y de la organización social. La centralidad de las ciudades (*polis*) como núcleos independientes políticamente, propició el surgimiento de la idea de democracia.

Pero su principal interés era lo económico, y los griegos innovaron introduciendo una economía de mercado. Los griegos tuvieron que dominar el mar y se transformaron en un pueblo de navegantes. En las orillas del mar Mediterráneo fundaron muchas ciudades libres, interrelacionadas entre sí sobre la base de una intensa red de intercambio comercial. Tales ciudades nacieron alrededor del puerto, que representaba el lugar más importante y central de la ciudad, y que se transforma en plaza, el *agorá*, lugar de encuentro entre culturas y personas de diversas procedencias.

De esta forma, la conquista militar se transformó en conquista económica, para afirmarse como conquista cultural. La proximidad física y cultural fue vista por algunos como la posibilidad de “formarse un solo pueblo” (1Mac 1,41), juntando todas las naciones del mundo; es el inicio de un tipo de globalización cultural conocida con el nombre de “helenismo”. El helenismo, la manera propia de vivir de los griegos, se afirma como la idea de modernidad de entonces, lo que provoca conflictos culturales, sociales y políticos, reacciones de intolerancia e intransigencia de poblaciones que se sentían amenazadas en sus propias identidades, costumbres y cultura.

Por un lado, la cultura griega podía convertirse en la referencia de aquellos que deseaban abrirse a lo nuevo; por otro lado,

podía ser vista como mal, un peligro real para la sobrevivencia cultural y social de los conquistados. La seducción que ella ejercía era muy fuerte, y por eso también era rechazada.

Es en ese contexto que debemos situar la nueva comprensión del mal y del Diablo que se produce en el mundo judío de ese tiempo: el mito de Lucifer. Se trata de una representación social del mal muy interesante, que revela en su imagen y símbolos el pensamiento de los judíos con respecto al mundo griego. El mundo judaico, o por lo menos parte de él, se mostró extremadamente intransigente en relación al helenismo. Tal actitud se transformó en un verdadero conflicto armado en el 168 a. C., cuando el rey Antíoco IV Epifanes, apoyado por miembros de la clase alta de Jerusalén que veían con buenos ojos la asimilación cultural, quiso imponer a la fuerza las costumbres helenísticas, profanando el templo de Jerusalén y obligando al pueblo a sacrificar a los dioses paganos (1Mac 1-2). La reacción fue inmediata y sumamente violenta: un grupo de judíos, liderados por la familia de los macabeos, tomaron las armas y consiguieron expulsar el rey extranjero y salvar su autonomía cultural y religiosa.

Con todo, la sociedad judaica no salió indemne del conflicto, pues las diversas visiones de la realidad, las luchas por el poder político y religioso, por la interpretación de las escrituras sagradas, fragmentaron al pueblo en varios grupos y partidos sociales y religiosos, cada uno con sus propias ideas y visiones. Parecía que en la sociedad había fuerzas opuestas y contrarias combatiendo una contra la otra y dividiendo al pueblo. Por un lado, el gran imperio griego, con su poderío y fuerza militar y cultural, que amenazaba acabar con los judíos en cualquier momento; por el otro, Judá, insignificante, frágil y pequeña, que con dificultad se mantenía fiel a Dios y a sus leyes, y además dividida en su medio. Ese conflicto fue interpretado como un combate entre las fuerzas del mal (los griegos) y las

del bien (los judíos). Tenemos aquí la estructura simbólica de una nueva representación del mal, fruto de la experiencia histórica del pueblo judío: el mal es ahora entendido como fuerza cósmica opuesta a Dios y queriendo acabar, también físicamente, con los pocos justos fieles. Tal estructura es la base de la cosmología de la apocalíptica judaica, una corriente teológica y social que concibe la realidad como el campo de batalla de fuerzas cósmicas opuestas y que revela una clara influencia de la cosmología babilónica.

El mito de Lucifer es producto de ese contexto conflictivo. Para ese mito, el mal tiene su origen en el cielo y es traído a la tierra por un grupo de seres divinos que se corrompen y caen a la tierra. Aquí, ellos enseñan a los humanos los secretos del cielo, a semejanza de Prometeo que robó a los dioses el fuego sagrado.

La caída de los ángeles es así descrita en el *libro de Génesis*:

Aconteció que cuando comenzaron los hombres a multiplicarse sobre la faz de la tierra, y les nacieron hijas, que viendo los hijos de Dios que las hijas de los hombres eran hermosas, tomaron para sí mujeres, escogiendo entre todas. Y dijo Yahvé: "No contendrá mi espíritu con el hombre para siempre, porque ciertamente él es carne; mas serán sus días ciento veinte años". Había gigantes en la tierra en aquellos días, y también después que se llegaron los hijos de Dios a las hijas de los hombres, y les engendraron hijos. Estos fueron los héroes que desde la antigüedad fueron varones de renombre. Y vio Yahvé que la maldad de los hombres era mucha en la tierra, y que todo designio de los pensamientos del corazón de ellos era de continuo solamente el mal. Y se arrepintió Yahvé de haber hecho hombre en la tierra, y le dolió en su corazón (Gn 6,1-6).

Ese texto es paralelo al relato del *I libro de Enoc* 6,1-8 (apócrifo judaico del tercer siglo a. C.). La caída de los “hijos de Dios” (los ángeles) es motivada por la seducción de las mujeres. Podríamos entender que por detrás de esta imagen, haya la crítica a la gran proximidad entre lo humano y lo divino típica de la mitología griega, en la cual los dioses se unen a mujeres humanas y generan seres sobrehumanos, los héroes de los mitos griegos. Los judíos están condenando como demoníaca una cierta imagen de Dios, para defender la total trascendencia de los seres divinos frente a los humanos. Eso sería un connubio peligroso, porque revelaría que prácticamente no hay diferencia entre la realidad divina y la humana; si, por un lado, los seres divinos pueden entrometerse en los asuntos humanos, es asimismo posible que algunos humanos se metan en cuestiones divinas. De hecho, la mitología griega está repleta de historias de ese tipo.

Existe todavía un segundo nivel de la crítica judía: la condena de la divinización de los seres humanos, reyes u otros. El mito de la caída de Lucifer podría entonces surgir frente a la caída repentina de alguien muy famoso y grande, como, por ejemplo, Alejandro Magno, el gran conquistador, el fundador del imperio griego, quien sometió a su poder el mundo entero y, además, murió de improviso, víctima de una enfermedad común. Sus sucesores en el gobierno del imperio helenista, acostumbraban declararse descendientes de los dioses.

Igualmente, en el contexto histórico de los macabeos, varios sacerdotes de la clase alta de Jerusalén (considerados “hijos de Dios”) se dejaron corromper y fueron atraídos por la lujuria, contrayendo matrimonio con mujeres extranjeras (Pagels, 1996: 78s). A ellos también podría referirse el mito de la caída de Lucifer.

Dicho mito tiene un importante paralelo en la imagen de la gran y espléndida estatua de oro y bronce, pero con los pies

de arcilla, que aparece en el sueño del rey Nabucodonosor y es explicada por *Daniel*:

Tú, oh rey, veías, y he aquí una gran imagen. Esta imagen, que era muy grande, y cuya gloria era muy sublime, estaba en pie delante de ti, y su aspecto era terrible. La cabeza de esta imagen era de oro fino; su pecho y sus brazos, de plata; su vientre y sus muslos, de bronce; sus piernas, de hierro; sus pies, en parte de hierro y en parte de barro cocido. Estabas mirando, hasta que una piedra fue cortada, no con mano, e hirió a la imagen en sus pies de hierro y de barro cocido, y los desmenuzó. Entonces fueron desmenuzados también el hierro, el barro cocido, el bronce, la plata y el oro, y fueron como tamo de las eras del verano, y se los llevó el viento sin que de ellos quedara rastro alguno. Mas la piedra que hirió a la imagen fue hecha un gran monte que llenó toda la tierra (2,31-35).

Daniel, en su explicación, interpreta esa imagen como la representación del gran y poderoso reino griego, tan poderoso y al mismo tiempo tan frágil en sus bases, sujeto, por ende, a caerse en cualquier momento. Es evidente que detrás de esa representación se encuentra el mito de la caída de Lucifer.

Hay otro paralelo bíblico, tal vez, aún más interesante: la caída de un misterioso rey de Tiro (de Asiria o Babilonia), descrita, en forma de sátira, en *Isaías 14*:

¡Cómo caíste del cielo, oh Lucero, hijo de la mañana!
Cortado fuiste por tierra, tú que debilitabas a las naciones. Tú que decías en tu corazón: "Subiré al cielo; en lo alto, junto a las estrellas de Dios, levantaré mi trono, y en el monte del testimonio me sentaré, a los lados del norte; sobre las alturas de las nubes subiré, y seré semejante al Altísimo". Mas tú derribado eres hasta el Sheol, a los lados del abismo. Se inclinarán hacia ti los que te vean, te contemplarán, diciendo:

“¿Es éste aquel varón que hacía temblar la tierra, que trastornaba los reinos; que puso el mundo como un desierto, que asoló sus ciudades, que a sus presos nunca abrió la cárcel?”. Todos los reyes de las naciones, todos ellos yacen con honra cada uno en su morada; pero tú echado eres de tu sepulcro como vástago abominable, como vestido de muertos pasados a espada, que descendieron al fondo de la sepultura; como cuerpo muerto hollado. No serás contado con ellos en la sepultura; porque tú destruiste tu tierra, mataste a tu pueblo. No será nombrada para siempre la descendencia de los malignos (14,12-20).

Aparece en este texto una descripción impresionante de la caída de alguien que se hizo igual a Dios, y acabó derribado hasta el polvo de la tierra. Realmente, es un cambio radical: de la luz de las estrellas a la oscuridad del sepulcro. Hay en esa descripción una cierta complacencia y, por otro lado, un sentimiento de pena por quien no supo medir sus fuerzas y posibilidades.

Ese texto introduce una comparación importante con la estrella de la mañana, el planeta Venus, el más brillante en el horizonte, aquel tras la luz del día (significado literal de la palabra griega “Lucífero”: “quien tras la luz”). Hay varias referencias: a la luna nueva, que en árabe es *hilal*, y significa “luminoso”, “brillante”, y Lucifer es por tanto el *Helel ben Sháhar* (“aquel que brilla”); a la mitología de Ugarit, donde el dios *Attar* (personificado por el planeta Venus), rival de Baal, sufrió una caída semejante a la de Lucifer; y a otra descripción de la caída del rey de Tiro en Ezequiel¹.

¹ Ez 28,12-19: “Hijo de hombre, levanta endechas sobre el rey de Tiro, y dile: Así ha dicho Iahvé 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, carbuncllo, esmeralda y oro; los primores de

La mitología griega conoce el *mito de Faetón* (“el brillante”), hijo del dios-sol *Helios*. Un día, ese joven dios quiso conducir el carruaje del sol. El trayecto comprendía una subida muy difícil hasta llegar al punto más alto del cielo al mediodía, para después comenzar la bajada hacia la noche. Cuando llegó encima al cielo, el joven dios entró en pánico y perdió el control de los caballos blancos que tiraban el carruaje divino y cambió la ruta normal del sol durante el día. Las consecuencias fueron trágicas, un verdadero caos cósmico: la tierra se enfrió, y el disco solar incendió bosques y campos, convirtiéndolos en desierto y quemando la piel de los africanos, que se puso negra. El mismo Faetón cayó del cielo y murió.

El mito de seres celestes caídos, era muy conocido en el mundo antiguo. Así, el poeta latino Ovidio recuerda que “Lucifer brilla radiante en el cielo, llamando a la humanidad a sus ocupaciones cotidianas. Lucifer sobrepasa en brillo a las estrellas más radiantes” (Link, 1988: 28).

Cualquiera que fuese ese rey antiguo comparado con la estrella de la mañana, su caída repentina dio origen a la

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”.

estructura simbólica de una nueva representación del mal: el mito de Lucifer, la luz que se transformó en tinieblas y, por eso, fue considerado la causa de todos los males de la tierra. El nombre “Lucifer” fue muy utilizado en los primeros siglos de la Iglesia, apareciendo por ejemplo en Ap 22,16, aplicado a la persona de Jesús, descrita como “la estrella de la mañana”. Lucifer está relacionado con otro nombre del Diablo, *Belial*, o *Belí'ôr*, que significa “el sin luz”. A partir de su caída, por ende, pasa a designar no más la luz, sino las tinieblas y los males.

En el *I libro de Enoc* se describe cómo los ángeles caídos (cerca de doscientos en ese relato) originaron los males de la humanidad.

'Asa'el enseñó a los hombres a fabricar espadas de hierro y corazas de cobre y les mostró cómo se extrae y se trabaja el oro hasta dejarlo listo y en lo que respecta a la plata a repujarla para brazaletes y otros adornos. A las mujeres les enseñó sobre el antimonio, el maquillaje de los ojos, las piedras preciosas y las tinturas. Y entonces creció mucho la impiedad y ellos promovieron la prostitución y llegaron a corromperse en todas las formas. 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; Araki'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. Como parte de los hombres estaban siendo aniquilados, su grito subía hasta el cielo (8,1-4).

De la unión de esos seres celestes con mujeres humanas, surgió, según el relato mítico, una raza de bastardos, los gigantes (*nephilim*), que pasarán a representar a los demonios.

En el texto citado, los ángeles caídos, ya transformados en demonios, son responsables por tres tipos de males: la violencia y la guerra, por medio de la fabricación de espadas y corazas; la seducción sexual, por los adornos femeninos (brazaletes, maquillaje, piedras preciosas, etc.) que llevan a la prostitución; y la religión mágica (encantamientos, brujería, magia, interpretar las señales de las estrellas, etc.). Es muy interesante que esos tres ámbitos de males que los ángeles trajeron a los seres humanos desde el cielo, sean igualmente los tres campos específicos de actuación del Diablo en el *Documento de Damasco*, una de las Reglas más importantes del final del primer siglo a. C., que hace parte de los hallados en el mar Muerto. Así dice el documento:

Durante todo este tiempo Belial andaba suelto en Israel, como Dios lo había anunciado por el profeta Isaías, hijo de Amós: "Terror, fosa, red sobre ti, oh habitante del país" (Isaías 24, 17). La interpretación de esto se refiere a los tres lazos de Belial, de los cuales habló "Leví, el hijo de Jacob". Con ellos Belial capturó a los hijos de Israel presentándoles¹⁷ tres atractivos. El primero es la lujuria, el segundo la riqueza (¿licor?)¹⁸, el tercero la profanación del santuario. El que escapa del primero caerá en el segundo¹⁹, el que escapa del segundo caerá en el tercero (IV, 13-19).

Comparado a un cazador que tiende su red, el Diablo ahora captura sus víctimas mediante tres atractivas trampas: la riqueza y el poder político-militar; la lujuria (la sexualidad desordenada) y la religiosidad mágica de quien se hace igual a Dios². La referencia a la crisis político-religiosa provocada por Antíoco IV Epífanés y que resultó en la guerra de los macabeos, es muy fuerte y clara.

2 Ver a ese propósito, mi artículo: "As Tres Redes de Satanás", en: *Fragmentos de Cultura* (Goiânia, Brasil) 11/5 (2001), pp. 849-858 - ISSN 1414-9494.

Esos mismos ámbitos son los que aparecen en las tres tentaciones del Diablo a Jesús (Lc 4,1-13).

Para finalizar este período, el mito de Lucifer tiene como referencia histórica la caída desastrosa de alguien que se atrevió a declararse divino, como era bastante usual en el mundo griego o persa. Lo que esa representación del Diablo afirma es que hubo una trágica inversión: de la gloria y de la luz a las tinieblas y a la muerte. La causa de ese desastre reside en la confusión, en la mezcla inadecuada de dos ámbitos que deberían permanecer distintos: lo humano y lo divino. La consecuencia fue la corrupción de la humanidad y los males que afectan a la sociedad.

1.4. Mastema, el imperio del mal

Con el advenimiento del imperio romano (63 a. C.), el conflicto social se volvió más acérrimo y la historia fue siempre más interpretada con base en el dualismo y la oposición bien x mal, justos x injustos. El mal es ahora personificado en otra figura sobrenatural, *Mastema*, término que literalmente significa "odio", y que empieza a ser adorado como Dios: él ya está transformándose en el principio metafísico del mal, el jefe de una especie de reino, paralelo al de Dios, y cuyos súbditos son los espíritus malos, los demonios. Las personas deben escoger de qué lado están, porque la sola pertenencia al pueblo de Dios no es suficiente y no garantiza la inmunidad contra el mal; a partir de ahora, lo que vale es la propia conducta moral, que define los *hijos de la luz* o los *hijos de las tinieblas*.

La ocupación militar de Palestina, el acomodamiento y la colaboración de numerosos judíos con los romanos, fue vista, principalmente por el grupo de los esenios³, como la prueba de

³ Se trata de un grupo social que cuestionaba la legitimidad del

que las fuerzas malas habían asumido el dominio del mundo, infiltrándose incluso entre el pueblo de Dios.

Los esenios tenían la convicción de que Dios creó en el principio dos espíritus, a los cuales correspondían dos seres divinos: uno de la luz, otro de las tinieblas; uno para amar, otro para odiar. Consideraban que el mundo se había corrompido, y por eso proponían una nueva alianza y convocaban al pueblo a formar una nueva comunidad en el desierto, lejos de la corrupción del templo y de Jerusalén. Los candidatos a su comunidad se comprometían a cumplir una rígida regla de vida comunitaria, en la observancia de las leyes de pureza y en la esperanza del regreso inminente del Mesías, quien llegaría para establecer el reino de Dios definitivo y la derrota de sus enemigos. Hay varias reglas del grupo de los esenios entre los hallazgos de Qumran, en el mar Muerto: la *Regla de la Comunidad* (1QS), el *Documento de Damasco* (CD) y la *Regla de la Guerra* (1QM). Las dos primeras regulan la vida en comunidad, mientras la última se refiere a la guerra escatológica entre el Mesías y su oponente escatológico, el Diablo, los ejércitos de los justos y los demonios.

La tradición apocalíptica y escatológica, cuyas creencias también compartían los esenios, afirmaba que había llegado el tiempo de la gran batalla final entre el Mesías y sus ejércitos de ángeles y *Mastema* (o *Belial*), sostenido por sus demonios. El *Documento de Damasco* lleva a identificar el Diablo con los *kittim*, los opresores romanos (I,9). Queda claro que la dramática situación de ocupación militar y de dominación

sacerdocio de Jerusalén, y por eso se había retirado al desierto donde tenían vida común. Surgió y se desarrolló en el II siglo a. C. y desapareció con la destrucción de Jerusalén en el año 70 d. C. Una teoría muy común atribuye a los esenios los documentos del mar Muerto, descubiertos en las proximidades de uno de los sitios esenios más famosos, Qumrán.

cultural, política y económica crean un clima de oposición extrema a los extranjeros, identificados ahora no solamente como peligrosos enemigos, sino como la encarnación histórica de las fuerzas sobrenaturales que se contraponían a Dios. El conflicto terreno es el espejo del gran conflicto celeste, en el que el Mesías divino y el Diablo (*Mastema*) se contraponían para el dominio del universo. Es ése el mensaje de la literatura apocalíptica y de la escatológica, tan ricas en ese período. El clima de oposición radical desemboca en un sentimiento de odio en relación al otro y a la decisión de su eliminación física. En ese contexto, es significativo que al Diablo se le dé el nombre de “odio” (*Mastema*).

Hay, además, toda una búsqueda para identificar señales de la presencia del Mesías. El historiador galileo Flavio Josefo testimonia que entre el 37 a. C. y el 70 d. C. (fecha final de la guerra judaica), por lo menos cinco personas fueron aclamadas por el pueblo con el título de mesías, sin contar Juan el Bautista y el mismo Jesús de Nazaret⁴. Más allá de eso, el período citado fue de gran turbulencia social, con la aparición de varios profetas escatológicos que convocaban al pueblo a levantarse y a seguirlos, repitiendo los grandes hechos de la liberación de Egipto, en el convencimiento de que Dios iría a intervenir en la guerra de liberación, como un nuevo éxodo. El clima social entre la dos eras fue extremadamente explosivo, con levantamientos populares y muchos casos de vandalismo popular⁵. La guerra estaba en el aire, faltaba nada más la presencia del Mesías para conducir los ejércitos de los justos a la soñada victoria.

4 Los mesías nombrados por Josefo son: Judas, el Galileo, en la ciudad de Séforis; Simón, esclavo de Herodes, en la Perea; Atronges, un pastor de la Judea; Manaém, nieto de Judas el Galileo; y Simón bar Gioras.

5 Ver, sobre éste: Horsley, Richard A. – Hanson, John S. *Bandidos, Profetas e Messias. Movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo, Ed. Paulus, 1995.

En el relato de los evangelios, Juan Bautista manda a preguntar a Jesús si era él el Mesías: “¿Eres tú el que había de venir, o debemos esperar a otro?” (Lc 7,19 // Mt 11,2). El pueblo creía que también Elías, el profeta que no murió, transformándose en una figura mesiánica de los últimos tiempos, volvería para inaugurar el tiempo final (Mc 8,28; 9,12). Siempre los evangelios, testimonian que también Juan Bautista fue objeto de esperanzas mesiánicas: "Como el pueblo estaba en expectativa, preguntándose todos en sus corazones si acaso Juan sería el Cristo..." (Lc 3,15 // Jo 1,19-20).

La *Regla de la Guerra* de Qumran, describe la guerra final en estos términos:

En el día en que cayeren los “kittim”, habrá un combate y feroz destrucción adelante del Dios de Israel, pues ese será el día establecido por Él desde los tiempos antiguos para la guerra de exterminio contra los hijos de las tinieblas. En ese (día) se enfrentarán para la grande destrucción la congregación de los dioses y la asamblea de los hombres. Los hijos de la luz y el lote de las tinieblas lucharán juntos por el poder de Dios (1QM I,9-11).

Y enseguida, presenta las instrucciones de cómo se deberá conducir la batalla hasta la victoria final. La impresión es que se trate de una batalla ritual más que una guerra tradicional. Para los esenios, por tanto, el verdadero problema sería el peligro de la contaminación, considerada como el mal supremo.

Otro texto apócrifo de ese período, la *Ascensión de Isaías*, considera que el “Príncipe de las tinieblas” domina el mundo y lo describe como “el reino de la carnicería, de la disputa, de las discordias, de los combates sangrientos: el mundo de la aflicción” (7-8). Se hace necesario restablecer el orden primitivo, devolviendo a Dios su dominio.

En esta última representación, el mal se asocia a la figura de un imperio malo, Roma, y el Diablo aparece como su Rey. La oposición entre bien y mal se torna siempre más fuerte, hasta llegar a la verdadera guerra que explota entre los años 66-70, y que tuvo como consecuencias la destrucción de Jerusalén, del templo y la diáspora (dispersión) de los judíos sobrevivientes.

La experiencia de odio y el conflicto con el Imperio Romano, son personificados en las imágenes de *Mastema* y de la batalla escatológica, contribuyendo en la construcción simbólica de la representación social del mal de este tiempo: el emperador se transforma en la nueva imagen del Diablo y el Imperio Romano es visto como el reino de las tinieblas.

Ése será el mismo contexto histórico y simbólico en que Jesús luchará contra los demonios.

2. Conclusión

Esta visión panorámica de la Biblia hebraica permite resumir algunos puntos con respecto a la representación del mal, antes de ingresar en el Nuevo Testamento.

- Hay una progresión en la percepción y descripción del mal, que no es diferente de lo que acontece en los otros pueblos y culturas cercanos a Israel. La ambigüedad del mal hace parte de la naturaleza de las cosas. Sin embargo, el dualismo de la realidad es transformado poco a poco en un dualismo sobrenatural y en la confrontación entre seres divinos distintos y opuestos: Dios y el Diablo.
- La teología de Israel no es inmune a las influencias culturales externas, y la formulación de la personalización

del mal y de la figura celeste del Diablo es fruto del contacto cultural, de las interrelaciones con las mitologías de los pueblos cercanos, en particular Egipto y Babilonia. Existe una osmosis constante que se hace visible sobre todo en la formulación de los mitos originarios.

- La concepción y representación del mal es paralela y dependiente de la concepción y representación de Dios. Si, por un lado, el monoteísmo representó una resistencia a la aceptación de otro ser divino opuesto a Dios, también es cierto que cuanto más Dios se transformaba en el Dios del cielo, el Altísimo, el Santísimo, tanto más se necesitaba atribuir el mal a otra figura que no fuese Dios.
- Las representaciones del mal y del Diablo dependen de las experiencias históricas del mal. Son, por consiguiente, la traducción en símbolos, imágenes y en literatura, de lo vivido cotidianamente por las personas y la sociedad. El imaginario colectivo es responsable por esas formulaciones.
- Las representaciones del mal son absorbidas por la cultura, y se vuelven lenguaje de referencia en la descripción de determinados fenómenos. La sociedad, a través de esas imágenes, define comportamientos, jerarquías sociales, y legítimas leyes y poderes; finalmente, la religión las inserta en los mitos originarios que son la base de las creencias religiosas.
- Estamos en el campo del lenguaje y del lenguaje simbólico: es necesario ir más allá de las palabras y las imágenes para descubrir el mensaje que ellas transportan.

En el próximo capítulo continuaremos el análisis de las representaciones sociales del Diablo, a partir de Jesús y de la literatura cristiana de los orígenes.



4

Mal y bien enfrentados en el origen del cristianismo

El Nuevo Testamento es la continuación lógica del Antiguo. No obstante, el cristianismo trae una nueva propuesta, sobre todo en relación al imperio, cuyos métodos de dominación se tornaban cada vez más refinados. Jesús de Nazaret empieza su ministerio con el anuncio del Reino de Dios: “El tiempo se ha cumplido, el Reino de Dios está cerca. Cambien sus caminos y crean en la Buena Nueva” (Mc 1,14). Y en seguida, llama a los primeros discípulos a formar con él la primera comunidad.

El Reino de Dios es una categoría política y social antes que religiosa. Se refiere al sueño de una sociedad diferente, donde no haya más dominadores y dominados, y todos puedan vivir en paz su vida. La expectativa del Reino de Dios era propia de la literatura apocalíptica y la escatológica, que anunciaban la próxima intervención de Dios en la historia para poner orden en ella. En Jesús, el Reino es escatológico, en el sentido que su realización final será para el fin de los tiempos, y al mismo tiempo actual, porque ése era el tiempo de su comienzo.

Los judíos de entonces creían que ése era el tiempo final, y que estaban en la última o penúltima generación antes de la instauración del reino escatológico (Becker, 1998: 40). A esa conclusión habían llegado a través de complicados cálculos históricos, bíblicos e interpretando las señales de los tiempos. Había rabinos de la época que predecían la llegada del Mesías en treinta o cuarenta años, como el rabí Eliezer ben Hircano, discípulo del gran rabí Yoahnan ben Zakkai (Talmud Babilonense *Sanhedriv*, 99,a), o el rabí José el Galileo (120-140) quien afirmaba que el reino del Mesías duraría sesenta años (*Midrash Tehillim* 90,17, apud: Davies, 1962: 23).

La primera parte de este capítulo analizará el contexto histórico, político y social de la Palestina del siglo I. Será un trabajo necesario para entender el significado de las representaciones del mal por parte de Jesús y sus contemporáneos.

1. El imperio del mal y su dominación

La situación de Palestina bajo el Imperio Romano fue realmente muy crítica. Por su lugar estratégico, entre los grandes imperios del Oriente Medio: Egipto y Persia; por ser tierra de frontera con el desierto de Arabia; por la marcada concepción de su identidad racial, sustentada por el integrismo y monoteísmo religioso. Todo ello contribuyó a hacer de los judíos un pueblo indomable frente a cualquier tentativa de asimilación cultural, religiosa y política. La prueba fue la guerra contra Antíoco IV Epífanes, a mediados del siglo II a. C., quien intentó imponer a la fuerza los cultos y las costumbres helénicas a Jerusalén, y que acabó con la expulsión de los sirios y el inicio de la dinastía macabea. Ahora, la misma situación volvía a aparecer con la ocupación romana.

El movimiento de Jesús es expresión de la Galilea de ese tiempo, caracterizada por la agresiva política de modernización de Herodes Antipas.

1.1. La política de Herodes Antipas en Galilea

Galilea siempre fue una región distinta con respecto al resto de Palestina. Posee una tierra más fértil y rica en lluvias, que posibilita una agricultura más intensiva, de granos en los valles y de carne de ganado pequeño (ovejas y cabras) en las montañas. El lago de Galilea era muy rico en peces, ofreciendo a los que habitaban en sus orillas la posibilidad de vivir de la pesca. Las colinas y montañas de la baja y alta Galilea producían vino, aceite en abundancia, higos, miel, entre otros. Era una economía que permitía una razonable subsistencia. El pueblo vivía en pequeñas aldeas, dispersas por la región. Parece, según datos de Josefo (*Vita*, 235), que en el primer siglo de nuestra era había cerca de 204 aldeas y ciudades en Galilea, dato confirmado por la arqueología, con más o menos 300-700 moradores: Nazaret podía llegar a 500 habitantes y Cafarnaum a 1000.

La riqueza productiva de Galilea le permitió ser la cuna del surgimiento de la monarquía de Israel, junto con Galaad, en la margen este del lago, donde se podía criar ganado de gran porte. Además, Galilea se encontraba en un lugar estratégico, porque representaba la encrucijada de dos grandes rutas comerciales: la que unía a Egipto con Mesopotamia y la que desde Arabia subía hasta Europa. Eso significaba una gran influencia cultural para toda la región, e igualmente numerosos conflictos de orden social y cultural.

Galilea experimentó grandes cambios en el siglo I de nuestra era. Al inicio del periodo imperial romano, que coincide con la *paz romana*, fue objeto de una intensa urbanización, con la reestructuración y fortificación de la ciudad de Séforis, destruida en el año 4 a. C., y la construcción *ex novo* de Tiberíades, en la margen oeste del lago de Galilea (17-18 d. C.). Esas grandes obras tuvieron como consecuencia la subida de los impuestos y el vaciado de aldeas enteras de trabajadores,

empleados en los trabajos forzados de construcción de las ciudades.

Séforis y Tiberíades, junto a Cesarea, el puerto en el mar Mediterráneo, eran las ciudades más importantes; las dos primeras, servían como capitales administrativas y políticas en el tiempo de Herodes Antipas. Eran ciudades bonitas, que ostentaban la mayor parte de las instituciones helenístico-romanas de las *polis* helenísticas, como: tribunales, palacios, teatros, baños, calles flanqueadas por columnas, mercado, banco, archivos, anfiteatro, acueducto, estadio. Desde luego, atrajeron mucha gente para sus construcciones y nuevos moradores de fuera. En el caso de Tiberíades, situada cerca de una fuente de aguas termales, fue objeto de repudio por el pueblo local que la consideraba impura por estar construida sobre un antiguo cementerio; para poblarla, Herodes tuvo que traer gente de fuera (*Antigüedades judías* 18,38).

La construcción de ciudades respondía al proyecto de helenización de Galilea. Este énfasis en lo urbano produjo un fuerte impacto sobre los agricultores galileos, y fue probablemente la causa de la resistencia y reacción violenta al proyecto de asimilación e inculturación imperial impuesto por Antipas (Horsley, 2000: 60). De hecho, la construcción y fortificación de estas ciudades, respondía a la política expansionista romana, que se servía de un rey amigo y colaborador, Herodes Antipas, y cuya finalidad era la recaudación del tributo y, por tanto, la expropiación del producto agrícola¹. Ese tipo de política contribuyó a

¹ La tasación podía llegar al 30-40% de la producción, siendo 12-13% para los romanos que ocupaban militarmente el territorio; 20% para los administradores locales (el rey Herodes Antipas: 4 a. C. - 39 d. C.); y había asimismo impuestos extraordinarios, como en caso de guerra, construcciones; además del impuesto para el templo de Jerusalén (Ehrmann, 1999: 115).

la desintegración de la estructura tradicional de la vida campesina y a la aparición de una progresiva agitación social, la cual desembocó en el bandolerismo y en la guerra judía.

Así, resulta significativo que Josefo admita que existía, en el inicio de la guerra judaica, una fuerte hostilidad de los revoltosos contra las ciudades de Séforis y Tiberíades, que terminó en el ataque y pillaje de Séforis (*Vita*, 375-80), mientras los residentes de Tiberíades se asociaron rápidamente a los agricultores atacando y destruyendo los palacios de la ciudad (*Vita*, 66). Eso explica el conflicto, en la tradicional sociedad agraria de Galilea, entre los obstinados agricultores y la elite de las ciudades (Horsley, 2000: 113-119), definido, en términos antropológicos, como "gran tradición" versus "pequeña tradición", o "tradición oficial" versus "tradición popular". De hecho, en el helenismo tardío, a la tradición agraria de Galilea y zonas vecinas (en la Decápolis, por ejemplo) se sobrepuso la cultura helénica, mediante la presurosa urbanización e instalación de colonias de soldados veteranos que trajeron usos y hábitos de otros lugares, estimulando una confrontación cultural que terminó en un conflicto abierto en el año 66. Sin duda, la memoria de la revuelta macabea, motivada por factores similares, estaba presente en el imaginario colectivo del pueblo.

Las ciudades, conforme al modelo helenístico, se convirtieron en centros del mercado. La intensificación de la actividad comercial es propia de ese tiempo y explica, por ejemplo, el surgimiento en Galilea de pequeñas industrias, como la del pescado salado en Magdala, a tres kilómetros al norte de Tiberíades. Josefo designa a esa ciudad con el nombre de *Tarichaeae*, término que se refiere justamente a la actividad de conservación del pescado, con su típico mal olor. La sal era llevada del mar Muerto, hecho que había abierto la puerta a la entrada en Galilea de ricas familias de Judea, con el propósito

de invertir su capital. Fue así que surgió el monopolio de la sal, de la industrialización del pescado salado, de su comercialización y exportación. La torre *Migdal*, que daba el nombre a la ciudad, podría haber servido como faro para los pescadores del lago o, siguiendo su sentido literal, *humo*, aludir a la técnica de preparación del pescado salado. En el famoso mosaico de Magdala, la ciudad aparece próspera y organizada para la exportación. Muchos agricultores pueden haber dejado sus aldeas para dedicarse a esa nueva actividad que incluía, además de la pesca y el trabajo industrial, la preparación de redes, botes, instrumentos y herramientas de todo tipo. Tenemos noticias de que el pescado exportado, llegaba hasta Damasco y Babilonia (Sawicki, 2000: 143s).

Actividades como ésta no eran una rareza en la región más “industrializada del lago”. Existía la industrialización de otros productos agropecuarios, como el aceite, el vino, la carne, la lana, los granos (fueron encontrados silos de almacenamiento de granos en Séforis; Freyne, 1988: 156-159), así como de la cerámica, el vidrio y la púrpura, al norte, cerca de la Fenicia (Strange, 1994: 81-90). El crecimiento de la actividad industrial y comercial exigió un cambio significativo a la región: de una economía de subsistencia, hacia una economía relativamente industrial. Hubo un mejoramiento en la red de rutas, por donde las mercancías circulaban, uniendo ciudades y aldeas, la baja a la alta Galilea y el Golán. Es probable que también la agricultura fuese, de cierta forma, industrializada.

Para favorecer el mercado, Antipas fomentó la monetización, con la creación de nuevas monedas locales. Todas esas novedades e innovaciones tuvieron un impacto muy fuerte en los campesinos del interior, llevándolos a un progresivo proceso de empobrecimiento y de rápido enriquecimiento de otros. Tales cambios estructurales, además, influyeron negativamente en los valores tradicionales de referencia, como

la familia, la relación con el trabajo, las relaciones sociales y la religión. El conflicto entre lealtad a los valores ancestrales y la nueva propuesta helenística, fundamentada en el mercado, estaba en marcha.

1.2. Movimientos agrarios y revueltas sociales²

Rápidos progresos en la producción, los transportes y la comunicación en las sociedades agrarias, originan situaciones de inevitable injusticia social en relación al poder, los privilegios y el honor. Uno de los mayores focos de problemas sociales es la urbanización, toda vez que con respecto al campo, la población de la ciudad es menor, pues ella concentra el poder militar, económico, político, en una vida parasitaria en relación al interior. Por eso, las sociedades que sufren una rápida urbanización en razón de la comercialización, acaban generalmente en revuelta e insurrección. Una posible secuencia de los hechos que pueden acontecer en tales situaciones, es la siguiente (Crossley, 2006: 41):

- aumento de la producción de bienes de lujo y de los impuestos para pagar el lujo de la ciudad;
- solicitud de incrementar el tiempo de trabajo de los trabajadores para acrecentar la producción;

² Las referencias para este análisis son: Hobsbawm, E. J. "Peasants and Politics", en: *Journal of Peasant Study* 1 (1973), pp. 3-22; Hobsbawm, E. J. *Uncommon People: Resistance, Rebellion and Jazz*. London, Abacus, 1998; Lensky, G. E. *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*. New York, McGraw-Hill, 1996; Lensky, G. E.-Lensky, J. *Human Societies: An Introduction to Macrosociology*. New York, McGraw-Hill, 1970. Todos —y más autores— se encuentran en el libro: Crossley, James G. *Why Christianity Happened. A Sociohistorical Account of Christian Origins (26-50 C.E.)*. London, Westminster John Knox Press, 2006.

- crecimiento de la insatisfacción del trabajador porque su vida no mejora;
- aumento de la presión sobre el agricultor-productor y tensión tocante a la aristocracia de la ciudad;
- deudas del agricultor, por causa de la enajenación de sus tierras. El proceso conduce a la venta o hipoteca de la tierra a cambio de préstamos, y cuando eso ya fuese imposible, la tierra es perdida;
- resistencia de los agricultores a ese modelo injusto. En la ciudad, mercaderes y artesanos ganan bastante espacio y fuerza en razón de su mayor independencia de la aristocracia; además, ellos también pueden rebelarse contra la aristocracia;
- un pequeño número de agricultores puede ser reconducido a la comercialización, y sus aldeas adaptadas a la economía de mercado. Mercados comunes permiten una mayor integración agrícola, pero presuponen una mayor consciencia de los intereses y la necesidad de organización de donde, asimismo, pueden ser causa de fuertes revueltas.

Ahora bien, para ese tipo de pensamiento las revueltas de agricultores son raras y localizadas, y el clima de turbulencia e inestabilidad social podría haber representado el pretexto para el surgimiento de movimientos sociales como el de Jesús. El proyecto de intensa urbanización de la Galilea, implementado por Herodes Antipas, podría estar en el origen del movimiento campesino de Jesús. Es significativo que las ciudades en cuestión, Séforis y Tiberíades, casi no son mencionadas en la tradición posterior sinóptica (Crossley, 2006: 39-46).

La insatisfacción popular aparece en las entrelíneas de la descripción de las profesiones en el libro del Sirácida, un texto del segundo siglo a. C.:

Hay que tener sosiego para adquirir el conocimiento de la Ley; el que no está esclavizado por su trabajo podrá llegar a ser sabio.

¿Cómo llegará a ser sabio el que maneja el arado? Todo su orgullo consiste en usar la picana; guía a sus bueyes y los hace trabajar, no habla más que de animales. Toda su atención está puesta en el surco que traza y hasta tarde en la noche les da forraje a sus terneras.

Lo mismo pasa con cualquier obrero o artesano que trabaja día y noche, con los que graban los sellos y se esfuerzan por variar el diseño. Toda su atención está puesta en el trabajo que hacen, y pasan las noches en vela perfeccionando su obra.

Otro tanto ocurre con el herrero sentado junto al yunque, ocupado totalmente en el fierro que forja mientras literalmente se derrite por el ardor del fuego. Tiene que protegerse de la fragua y del ruido del martillo que le rompe los tímpanos. Toda su atención está centrada en hacer un trabajo perfecto y se queda hasta altas horas de la noche embelleciendo su obra.

Lo mismo sucede con el alfarero que trabaja sentado frente al torno y hace andar la rueda con sus pies; está inmerso en su faena y trata de producir más. Con sus manos moldea la arcilla y la amasa con sus pies. Pondrá toda su atención en extender el barniz y se desvelará manteniendo encendido el horno.

Todas esas personas cuentan con sus brazos y cada uno es hábil en su oficio. Sin ellos no se construiría la ciudad, ni se podría habitarla ni circular por ella.

Sin embargo, no irán a buscarlos para el consejo del pueblo ni se fijarán en ellos en la asamblea. No se sentarán en el tribunal porque no están familiarizados con la Ley. Demostrarán muy poca instrucción, no

son expertos en derecho, y no figuran entre los que interpretan las máximas. Por cierto, que valorizan todo lo que Dios creó en un comienzo, pero su oración no va más allá de las cosas de su oficio (38,24-34).

En este texto es evidente el desprecio por el trabajo manual, como asimismo por los terribles ritmos nocturnos a los cuales los trabajadores eran sometidos. Sin con eso conseguir ningún privilegio político o social (sentarse en la asamblea de la ciudad). El escenario de empobrecimiento progresivo del pueblo, de sobrecarga de trabajo y de deudas (*Guerra de los judíos* 2,272.3; *Antigüedades judías* 20,215), contribuyó al dramático crecimiento del vandalismo social en Galilea, alimentó el sentimiento nacionalista y la hostilidad abierta hacia los extranjeros, como testimonia Josefo (*Antigüedades judías* 20,124). El último gesto de desesperación habría sido la adhesión a pretendientes mesiánicos con su fuerte carga de ideología escatológico-apocalíptica, que transformarán la Palestina en un verdadero barril de pólvora.

El movimiento iniciado por Jesús de Nazaret, se entiende primeramente como un movimiento aldeano del interior. La severidad de las afirmaciones contra las ciudades de la Galilea (Cafarnaum, Corazim y Betsaida) en la Fuente Quelle (Q 10,13.21)³, refleja las tensiones de las comunidades rurales con las ciudades, consideradas centros de explotación y de residencia de la clase gobernante. Tales ciudades, a los ojos de los grupos más próximos a las tradiciones campesinas, representaban una amenaza verdadera y un desafío a la cultura y la tradición locales, por su nivel de helenización y apertura a los hábitos paganos.

³ Q se refiere a Quelle, en tanto que la numeración de capítulos y versículos es del evangelio de Lucas. Quelle es el primer documento cristiano escrito, presente en el material común de Mateo y de Lucas, y cuya redacción se supone sea entre los años 40-50.

Otro aspecto que aparece en ese contexto y que podría estar relacionado con lo dicho hasta ahora, es el fenómeno del "desarraigo social" (Theissen 1987: 122). La presión sobre el campesinado era tal, que muchos habrían abandonado sus casas y campos para evitar la presión de las deudas y los tributos, lo que explicaría el fenómeno muy amplio de los itinerantes, por un lado, y del vandalismo, por otro. Detrás de la economía existía la presión cultural que cuestionaba valores sociales constituidos, normas y tradiciones antiguas, originando una gran crisis social y cultural, interpretada, por la religión, como el principio de la crisis de los últimos tiempos y el principio del tiempo escatológico (Theissen, 1979: 122). La fe en el cambio social alimentaba el ensayo de modelos alternativos de vida, propuestos por varios grupos y movimientos sociales que aparecieron en esta época de agitación social.

2. Jesús y el Diablo

Los contemporáneos de Jesús concebían la historia como el campo de oposición de fuerzas sobrenaturales, del bien y del mal. Esperaban como próxima la llegada del Mesías, para empezar la guerra escatológica en la cual el mal sería destruido para siempre. Consideraban a los romanos como el imperio del mal y a su emperador la encarnación del Diablo. Oponerse al imperio del mal era, para ellos, resistir concretamente a la dominación romana. El movimiento de Jesús, que se transformó más tarde en cristianismo, puede, en sus orígenes, ser clasificado como de carácter escatológico-apocalíptico. Su visión de la realidad, de la vida, lo mismo que del mal, depende justo de la visión escatológica.

2.1. La batalla escatológica

Hay un texto del Nuevo Testamento que, más que ningún otro, expresa la visión de los primeros cristianos con relación a Jesús y sus creencias escatológicas: el comúnmente conocido como “tentaciones de Jesús”. Se encuentra en los tres sinópticos y es el texto que abre el primer documento escrito cristiano, la Fuente Quelle, un antiguo hipotético documento, reconstruido con base en el material común entre Mateo y Lucas. Ese documento, considerado un auténtico evangelio primitivo, contiene solo las sentencias de Jesús, no haciendo referencia a los hechos de su vida, ni a su muerte y resurrección. Es la condensación escrita de la tradición oral sobre Jesús, cuya redacción aconteció probablemente entre los años cuarenta y cincuenta de nuestra era: es, por ende, el más antiguo y el primer documento escrito cristiano⁴.

Leyendo el relato de las comúnmente consideradas “tentaciones de Jesús” a partir y dentro de la visión escatológico-apocalíptica de la historia, se percibe que no se trata de “tentaciones”, sino de auténticos enfrentamientos entre el Mesías y su oponente escatológico: el Diablo. ¡Es el relato sucinto y simbólico de la batalla escatológica⁵! Lo que está en juego es el dominio del mundo y los dos pretendientes son: el Mesías, por un lado; el Diablo, por el otro.

Vamos a ver el texto según la tradición de Lucas, que parece ser más fiel al original de la Fuente Quelle⁶:

4 Para profundizar el tema, ver mi libro: *Il vangelo perduto e ritrovato. La Fonte Quelle e le origini del Cristianesimo*. Bologna, Ed. Dehoniane, 2010.

5 Fue ese el tema de mi tesis de doctorado, en la Universidad Metodista de São Paulo, Brasil, resumida en el artículo siguiente: “The Temptation of Jesus: The Eschatological Battle and the new Ethic of the First Followers of Jesus in Q”, en: *JSNT* (London) 25.02.2002, pp. 141-164.

6 Es mi propia traducción, lo más fiel posible a la reconstrucción del texto griego. Las partes en cursiva corresponden a la

4. 1. *Jesús, lleno de Espíritu Santo, regresó al Jordán y fue elevado en espíritu en una situación de desierto 2. cuarenta días se quedó siendo tentado por el Diablo y no comió nada en aquellos días y llegado el fin de ellos tuvo hambre.*

3. *Le dijo, entonces, el Diablo: "Si eres hijo de Dios, di a esta piedra que se transforme en pan".*

4. *Y le contestó Jesús: "Está escrito: no solo de pan el hombre vivirá".*

5. *Y manteniéndolo elevado, le mostró todos los reinos de la tierra habitada en un momento de tiempo.*

6. *Y le dijo el Diablo: "Te daré todo este poder y su gloria, porque me fue dada y a cualquiera, si Yo lo quiero, se lo doy.*

7. *Si, por tanto, te postraras delante de mí, será todo tuyo".*

8. *Y contestándole, Jesús le dijo: "Está escrito: adorarás al Señor tu Dios y solo a él servirás".*

9. *Se lo llevó entonces a Jerusalén y lo puso arriba de la parte más alta del templo y le dijo: "Si eres hijo de Dios, lánzate de aquí para abajo; 10. está pues escrito que será ordenado a tus ángeles en relación a ti, que te protejan 11. y que sobre las manos te lleven, para que tu pie no tropiece en alguna piedra". 12. Y, contestándole con más fuerza, le dijo Jesús: "Está escrito: no tentarás al Señor tu Dios".*

13. *Y habiendo agotado toda tentación el Diablo se alejó de él.*

reconstrucción de la Fuente Quelle, las demás son consideradas inserciones posteriores del redactor (Lucas).

Sin considerar la introducción (vv. 1-2) y la conclusión (v. 13), el texto presenta tres escenas, que obedecen a un esquema concéntrico:

A - (3-4) en el desierto: transformar la piedra en pan;

B - (5-8) en el cielo: el poder sobre los reinos del mundo y la adoración;

A' - (9-12) en el templo de Jerusalén: lanzarse de lo alto del templo y ser salvado por los ángeles.

La primera y tercera escenas son parecidas: se trata de dos grandes milagros cuya finalidad es demostrar que Jesús es *hijo de Dios*, término técnico que designa un ser sobrenatural (como los ángeles), en este caso, el Mesías celestial⁷. El Diablo desafía a Jesús a demostrar que él es el Mesías esperado. Era la pregunta de los contemporáneos de Jesús: “¿era él el Mesías, o debían esperar otro?” (Lc 7,19). Había algunas señales típicas de la presencia del Mesías, como el milagro del pan, que recordaba a dos grandes profetas mesiánicos relacionados con el mismo milagro: Moisés (quien da el maná en el desierto (Ex 16) y Elías (1Rs 17). Además, Isaías (55,1-3) anuncia que en el banquete escatológico habrá comida en abundancia, bebida y pan de gracia para toda la humanidad. La otra señal mesiánica es el poder del Mesías sobre el lugar sagrado, el templo y, por consiguiente, también sobre los ángeles, que lo salvan milagrosamente cuando se lanza del templo.

Las dos escenas relacionadas con la identificación de Jesús están al servicio de la escena más importante: la segunda, que trata del poder universal y del todopoderoso que puede

⁷ Para profundizar el tema del mesianismo de Jesús y de la terminología usada, ver mi libro: *Anjos y Messias. Messianismos judáicos e origem de la cristologia*. São Paulo, Ed. Paulinas, 2006.

ser adorado como Dios. El Diablo, en una extraña inversión, reivindica para sí tal poder y lo quiere entregar a Jesús si éste se postra delante suyo. La postración, manifestación de culto divino, era común en la corte persa, y rechazada como bárbara por los griegos. Suetonio recuerda que tal práctica fue introducida en el ceremonial romano por el emperador Cayo Calígula (37-41)⁸, y representaba la pretensión al poder absoluto y divino de los emperadores romanos. Parece que el culto imperial empezó en el año 40 y tuvo como consecuencias graves protestas y revueltas en Jerusalén, cuando los romanos intentaron colocar la estatua del emperador en el templo (*Guerra de los judíos* II,192-201). Con certeza, ese texto tiene como referencia histórica esos incidentes y revela un profundo sentimiento antirromano de los judíos, quienes se sentían amenazados en su religión monoteísta, intolerante y crítica respecto a ese tipo de confusión religiosa.

El texto compara, entonces, al emperador con el Diablo y su reino, el cual tiene pretensiones universales y es considerado la oposición al reinado de Dios. La figura histórica del emperador divinizado se convierte, así, en la representación social del Diablo. Y, como en la cosmología apocalíptica la tierra es el espejo del cielo, el emperador romano es entendido como la encarnación del Diablo en la tierra, y sus aliados son considerados los *hijos de las tinieblas*, al paso que los cristianos son los *hijos de la luz*.

Entre las dos posiciones hay una verdadera batalla, que es combatida con el arma de la ley. De ahí que en sus respuestas al Diablo, Jesús cita la ley judía, sobre todo el libro del Deuteronomio en los capítulos 6-8, e relativos al culto monoteísta del Dios Yahvé; de esa forma, Jesús reafirma la

⁸ Suetonio, *Vitellius*, 2, en: Theissen, Gerd, *The Gospel in Context. Social and Political History in the Synoptic Tradition*. Minneapolis, Fortress Press, p. 209.

jerarquía divina sobre las jerarquías humanas. El Diablo es vencido mediante la fidelidad a la ley judaica. Para algunos grupos judaicos, como los fariseos, la observancia a la ley mosaica proporcionaba la fuerza y el camino para oponerse a las pretensiones de los odiados enemigos; otros, entendían la batalla como una verdadera guerra para expulsar militarmente la fuerza de ocupación romana. Ese grupo, cuyo liderazgo era de los zelotas, llevó al pueblo a la guerra contra Roma entre los años 66 y 70. En fin, para otros, como los esenios, herederos de la tradición sacerdotal, la batalla consistía en el mantenimiento de la pureza ritual, contra el peligro de la contaminación que venía de fuera (pecadores, extranjeros, mujeres, entre otros). En el Rollo de la Guerra, documento encontrado en Qumrán, la guerra es descrita hasta en los mínimos detalles: era concebida como una verdadera guerra santa, combatida en el campo litúrgico, con los sacerdotes sonando trompetas frente a los batallones de hombres (¡no mujeres!) puros y perfectos de cuerpo y espíritu. La guerra duraría siete períodos y en los primeros tres ganarían los justos, en los otros tres, Belial y los suyos; por fin, en el último período, la intervención de Dios, en la persona del Mesías, traería la victoria para los elegidos de Dios (12,13-17).

Si la guerra era diversamente entendida por los distintos grupos judaicos, tampoco existía unanimidad en cuanto a la figura e identidad del mesías esperado. Para los esenios se trataba de un mesías sacerdotal, que purificaría el templo de la contaminación de los sacerdotes impuros que lo ocupaban: entre los documentos del mar Muerto, hay un interesante escrito que describe la figura del mesías sacerdotal, identificado con Melquisedec (11Qmelch).

Para los círculos farisaicos, más próximos a la ley, el mesías sería identificado con un profeta, el Hijo del Hombre, cuyas atribuciones serían el juicio final y la condenación de los malos y, por otro lado, la salvación de los justos.

Finalmente, para los que miraban la independencia política, el mesías habría de ser el Hijo de David, identificado con el arcángel Miguel, tradicional comandante de los ejércitos divinos de ángeles (Ap 12,7-9).

A los diferentes mesianismos corresponden diversas concepciones de la batalla escatológica. También el enemigo cambia, a pesar de que venga siempre de fuera: puede ser el ejército romano invasor; la contaminación ritual; o la incapacidad ética de observar la ley. Sin embargo, cualquiera que sea, será identificado con el Diablo, el enemigo escatológico, aquél que se pone en el medio para perjudicar, desviar, corromper a los justos. Él debe ser vencido, para que el reino de Dios pueda ser instaurado.

El movimiento de Jesús, y tal vez el propio Jesús, se identifica con el grupo de los fariseos, que tiene en la observancia de la ley su referencia más importante. Por eso, la más antigua imagen de Jesús, en la Fuente Quelle, es la del mesías profético, el Hijo del Hombre. El arma utilizada por el Hijo del Hombre para derrotar a sus enemigos es una espada simbólica que sale de su boca, y que podemos identificar con la fuerza de la palabra de la ley. El contexto de esa imagen es judicial, donde la palabra es usada para acusar o defender. De hecho, la figura del Hijo del Hombre en Daniel aparece en un contexto judicial (7,9-10) y en el libro de los Jubileos (un apócrifo del Antiguo Testamento, de inicios del siglo II a. C.), comentando el sacrificio de Isaac, se afirma que están frente a frente para comprobar la fe de Abraham, el Ángel de Dios y Mastema, el príncipe de los demonios (18,9). La palabra que condena, se encuentra igualmente en Isaías 11,4, donde se asevera que Dios “hará justicia a los débiles y defenderá el derecho de los pobres del país. Su palabra derribará al opresor, el soplo de sus labios matará al malvado”.

Un grupo de textos presentan al guerrero divino que combate y destruye a sus enemigos con una espada de fuego que sale de su boca.

En 4Esdras, un apócrifo judaico del final del siglo I d. C., se lo describe así:

Salió del fondo del mar algo parecido a un hombre; miré y aquél hombre volaba junto a las nubes del cielo: para donde su rostro se viraba para mirar, temblaba todo lo que se encontraba bajo su mirada, donde salía la voz de su boca se fundían todos que lo oían, como se derrite la cera delante del fuego... No levantó la mano, no tenía espada ni otro instrumento de guerra, vi solamente que emitió de su boca como un flujo de fuego, y de sus labios un soplo de llama, y de su lengua centellas de tempestad; todas esas cosas se mezclaban, el flujo de fuego, el soplo de llama y la gran tempestad, y cayeron sobre la multitud que estaba lista para combatir, quemando a todos... (13,1-11).

Continuando la visión, él se instalará sobre el monte Sión, lugar de la manifestación final del Mesías, para juzgar a todas las naciones.

La misma imagen aparece en el Apocalipsis de Juan, en la descripción de la figura inicial del Hijo del Hombre, de cuya "boca sale una espada aguda de doble filo" (1,16)⁹, cuya función es proteger las comunidades que asegura en su mano. Esa imagen se encuentra asimismo en la Carta a los Hebreos:

En efecto, la palabra de Dios es viva y eficaz, más penetrante que espada de doble filo, y penetra hasta donde se dividen el alma y el espíritu, las articulaciones y los tuétanos, haciendo un discernimiento de los deseos y los pensamientos más íntimos. No hay criatura a la que su luz no pueda penetrar; todo queda desnudo y

9 Otros textos donde aparece la misma imagen, son: Ap 2,16; 11,5, en la descripción de los dos testimonios; y en la descripción del caballero blanco (19,1-16) que viene para destruir a los malos. En fin, aparece también en 2Ts 2,7-8 que cuenta la destrucción del impío; y en 1Pd 4,17, siempre en el contexto del juicio.

al descubierto a los ojos de aquél al que rendiremos cuentas (4,12-13).

La espada de dos filos es instrumento de separación del bien y del mal, por tanto, de juicio.

No obstante, existen motivos suficientes para creer que Jesús también haya alimentado expectativas de liberación política. Así, en el evangelio de Juan (6,15) se afirma que después del milagro de la multiplicación de los panes (revelador de la persona del Mesías), los jefes de los judíos trataron de hacer rey a Jesús, pero él huyó de ellos. Su entrada triunfal en Jerusalén antes de la fiesta de Pascua (Mc 11,1-11), donde es aclamado como el "hijo de David", evoca de igual modo el mesianismo político (Zc 9, 9-10); y su muerte en cruz comprueba que su movimiento fue interpretado como una tentativa de insurrección política, pues la cruz era el patíbulo reservado para esclavos y rebeldes políticos (Schiavo, 2009: 24-27), y el letrero colocado en la de Jesús se refería a él como el rey de los judíos (Mc 15,26).

La batalla escatológica constituye, entonces, el telón de fondo sobre el cual se debe leer el surgimiento del movimiento de Jesús. La dura situación de Galilea, bajo el yugo de la ocupación romana, leída a partir de la estructura simbólica de la escatología, lleva a la formulación de la representación del Diabolo a través de la imagen de la batalla escatológica, que expresa la oposición dualística entre justos y malos, y afirma la certeza de la victoria final con la intervención de Dios.

La actuación de Jesús, tal como es descrita principalmente en el evangelio de Marcos, el más antiguo de los sinópticos, es una pelea continua con las fuerzas del mal y los demonios, que perjudican la vida del pueblo.

Es lo que veremos enseguida.

2.2. Cuerpos heridos: el mal a flor de piel

La batalla escatológica se vive en la vida cotidiana de las personas, así como la opresión de Roma se hace sentir en la piel y los cuerpos heridos y hambrientos, y en la pérdida de las referencias culturales y sociales. Es justo a partir del análisis de los cuerpos heridos que podemos entender la representación del mal de los contemporáneos de Jesús, porque el mal siempre es primero “sentido” en la piel y después representado simbólicamente en imágenes y figuras sociales.

• TIPOLOGÍA DE LAS ENFERMEDADES DEL TIEMPO DE JESÚS

Los evangelios hablan de numerosas enfermedades entre el pueblo galileo¹⁰:

- parálisis (Mc 2,1-12; 3,1-6);
- fiebre (Mc 1,29-31);
- lepra (Mc 1,40-45);
- hemorragia (Mc 5,25-34);
- sordera (Mc 7,31-36);
- ceguera (Mc 8,22-26; 10,46-52);
- dolencias que llevan a la muerte (Mc 5,21-43; Jn 4,46-54);
- hinchazón (Lc 14,1-6);
- muertes (Lc 7,11-17; Jn 11).

Había asimismo varios posesos por espíritus impuros y demonios:

¹⁰ Nuestra referencia será principalmente Marcos, por ser el evangelista que más relata milagros y exorcismos de Jesús.

- el endemoniado de la sinagoga de Cafarnaún (Mc 1,23-38);
- el endemoniado geraseno, poseído por dos mil demonios (Mc 5,1-20);
- la hija de la mujer siro-fenicia (Mc 7,24-30);
- el niño con epilepsia (Mc 9)
- los endemoniados ciegos, sordos y mudos (Mt 12,22; 9,32-34).

Y existían otros problemas que afligían el pueblo:

- problemas relacionados con la naturaleza: desastres naturales, como la tempestad (Mc 4,35-51);
- problemas sociales: desempleo (Mt 20,1-16); deudas (Lc 16,1-8); abandono del pueblo por parte de los jefes (Mc 6,34); injusticias sociales, como: acumulación de riqueza en manos de pocos (Mc 10,17-22);
- problemas económicos: sequía y hambre (Mc 6,32-44; 8,1-10); dificultad con la pesca (Jn 21,1-14); impuestos para los romanos (Mc 12,13-17); impuesto para el templo (Mc 12,41-44);
- problemas políticos: abuso de poder (Mc 10,41-45); traiciones (Mc 14,10-11); aprisionamientos y asesinato de opositores (Mc 14,43-52; 6,17-29; 12,1-12);
- problemas religiosos: preconcepción con los pecadores (Mc 2,15-17), las mujeres (Lc 7,36-50), los extranjeros (Mc 7,24-30).

Todos esos problemas y enfermedades están relacionados con la situación política y económica del tiempo de Jesús. La política de urbanización e industrialización de Galilea y la ocupación militar romana, tuvieron como consecuencia el rápido enriquecimiento de algunos y el empobrecimiento de

la gran masa; la surgimiento de múltiples problemas sociales, como el despoblamiento de aldeas enteras para proveer mano de obra en las construcciones; el endeudamiento del pueblo, imposibilitado de pagar los tributos, y la aparición de un creciente número de personas que abandonaban todo y se refugiaban en las montañas para huir de las deudas y la esclavitud. Es el inicio de aquel “vandalismo endémico”, que será el responsable por la guerra contra Roma.

- **INTERPRETACIÓN DE LAS ENFERMEDADES**

Lo que más nos interesa, es cómo tal situación era interpretada por el pueblo y por la religión judaica. El fundamento del judaísmo era la teología de la retribución, que consideraba el bien y el mal como responsabilidades humanas. Si la persona observaba la ley, Dios la recompensaba con vida larga, descendencia y bienes materiales, como en el caso de Abraham, y al contrario, de Job. Pero si la persona hacía el mal y el pecado, Dios la castigaba con desgracias, enfermedades, fracasos, pobreza, esterilidad y hasta la muerte.

El pecado excluía a la persona de la influencia divina para exponerla al poder y a la acción de los demonios. Según lo que afirma el libro de Tobías, el demonio tiene poder sobre “los que lanzan a Dios fuera de sí y se entregan a su pasión, a tal punto que no tienen mayor entendimiento que el caballo y el mulo” (6,17). Se creía, en el tiempo de Jesús, en la presencia de miles de seres sobrenaturales que poblaban el mundo e influían positiva o negativamente en los seres humanos: ellos eran ángeles o demonios. Los demonios, según un proverbio de la época, rodeaban por miles al ser humano, esperando la ocasión propicia para atacarlo y tomar posesión de él: “eran como la tierra levantada alrededor de la cueva que fue sembrada” (Schiavo-Silva, 2000: 71).

Se los consideraba responsables por todo el mal físico y moral que afligía a la persona. Además, ciertas enfermedades más que otras, expresaban la posesión demoníaca. Así, el libro de Tobías, del siglo II a. C. atribuye a los demonios problemas de la vista y la ceguera (3,16-17), el impedimento de casarse y la muerte (6,14). Pero, eran sobre todo las enfermedades psíquicas las que dependían más directamente de los demonios: la epilepsia, la demencia, los dolores de cabeza, la tendencia a la autodestrucción y el cambio de personalidad, eran consecuencia de la posesión demoníaca. De igual modo, los demonios podían causar incapacidad de hablar, oír y ver.

La presencia de miles de demonios representaba una constante amenaza para los seres humanos, y en el imaginario colectivo era una verdadera invasión que dejaba prever que el momento decisivo de la batalla escatológica estaba próximo.

- CURA DE LAS ENFERMEDADES

La cura de las enfermedades era ante todo un hecho religioso: era necesario pasar de la influencia del Diablo a la influencia de Dios. En la tradición judaica se creía que solo Dios podía curar, y los que actuaban en su nombre, como Elías, Eliseo, y los sacerdotes. Existe, en la Biblia hebraica, un tradicional desprecio por la medicina: buscar un médico en lugar de Dios, era visto como una falta de fe, punible inclusive con la muerte. El caso típico y ejemplar es el del rey Asa (911-870), quien se “enfermó de los pies, de una enfermedad muy grave. En su enfermedad no consultó a Yahvé, sino a los médicos” (2 Cron 16,12). Murió rápidamente. Los médicos eran comparados de manera negativa a los embalsamadores de Egipto (Gn 50,2). Para conseguir la cura, era preciso consultar al sacerdote que diagnosticaba los síntomas e indicaba el tratamiento y las purificaciones adecuadas. El método de cura de Ben Sira (siglo II a. C.), era ése: orar a Dios, arrepentirse de los pecados,

decidir cambiar de actitudes y ofrecer un sacrificio al templo; solo después, era posible consultar un médico (Sir 38,9-12).

El mundo antiguo conoce varios dioses para la cura, como el dios griego Asclepios en su gran templo en Epidauro, meta de peregrinaciones, y la diosa egipcia Isis. Había también curanderos famosos, como Apolonio de Tiana, un filósofo neopitagórico itinerante del siglo I, autor de varios milagros como resurrecciones, curas y exorcismos. Para el vocabulario romano no existe diferencia entre salvación y cura, expresadas con la misma palabra: *salus*. Para esa concepción, la salud del cuerpo dependía de la salud del alma, y viceversa.

La Galilea del siglo I vio surgir varios “hombres divinos”, curanderos populares que ofrecían sus servicios a la población pobre afectada por varias dolencias. Entre ellos recordamos a Honi, cuya habilidad era hacer llover poniéndose a rezar dentro de un círculo diseñado en la tierra, y a Hanina ben Dosa, originario de Séforis y autor de varios milagros. Ambos son designados con el sobrenombre “hijo de Dios”, por sus poderes que venían directamente de Dios (Schiavo, 2004: 9-12). Jesús, en su actividad taumatúrgica, se sitúa en el mismo contexto. Con respecto a los taumaturgos de Galilea, él es considerado el más importante y el que más milagros realizó. En efecto, en los evangelios se conservan alrededor de 200 referencias a curas realizadas por Jesús; a Moisés (también considerado gran curandero) se le atribuyen 124; a Apolonio de Tiana, 107; y a Eliseo, 38 (Smith, 1978: 108).

Galilea conservaba dos memorias significativas tocantes a la cura de enfermedades: las tradiciones del éxodo y de Moisés, quien obró señales grandiosas en Egipto y el desierto; y las tradiciones de los profetas Elías y Eliseo, los mayores realizadores de milagros en el Antiguo Testamento (1Re 17-2Re 6). A Jesús se le atribuyen los mismos milagros de Moisés, Elías y Eliseo, tales como multiplicar los panes,

resucitar los muertos, curar los enfermos. Como ellos, Jesús actúa en nombre de Dios y enfrenta a la religiosidad oficial, que reivindicaba el monopolio de la cura y del poder divino a través del sacerdocio y el templo. Sus milagros representan, por consiguiente, el repudio de la religión oficial, la religión del templo y de los sacerdotes, fundamentada en la ley de la retribución y en la responsabilidad humana en relación a la enfermedad. Con sus milagros, igualmente, Jesús critica el poder constituido, responsabilizándolo por la situación de abandono y explotación de la población y que era la causa de las numerosas enfermedades físicas y psíquicas que lo afligían. Por eso, Theissen (1989: 87) afirma que “en el movimiento de Jesús las curas milagrosas tienen el mismo lugar que en los movimientos de resistencia tenían las acciones terroristas”. La consecuencia de tal actitud es la condenación y el rechazo de Jesús como “loco” (Mc 3,21) y “poseído por Belcebú” (Mc 3,22), por parte de los grupos dominantes de la sociedad judaica.

2.3. Demonios y exorcismos

Entre los evangelios sinópticos, Marcos es el que más hace referencia explícita a los demonios: él interpreta la acción de Jesús como la derrota del imperio del mal. Su intensa actividad taumatúrgica y exorcista, más allá de hacer de él el mayor “hombre divino” de su tiempo¹¹, demuestra su empeño y lucha contra todo y todos los que perjudican la vida y el buen vivir de las personas. Marcos redacta su evangelio cerca de la guerra judaica, y puede ser que él interprete ese acontecimiento como la realización del momento escatológico esperado. Mateos y Lucas, que dependen de Marcos como fuente principal, muestran un cierto desconcierto frente a la intensa obra taumatúrgica de Jesús. Por eso, no relatan

¹¹ Término técnico que designa a los curanderos de tradición helénica (Schiavo-Silva, 2000: 90-94).

todos los milagros realizados por Jesús y en varios casos los modifican, eliminando sus aspectos mágicos que podrían llevar al pueblo a fáciles entusiasmos¹².

- TERMINOLOGÍA

Marcos recurre a una terminología variada para referirse a la acción de los demonios:

Demonio: es la transliteración del griego *daimon*, que se alude a la energía positiva responsable por la acción creadora. Sócrates, por ejemplo, en la interpretación de Platón, hablaba bajo la inspiración de su *daimon*. De igual modo, los poetas, artistas y filósofos están sometidos, de cierta forma “poseídos”, por la presencia del propio *daimon*. Más tarde, ya en el ambiente grecorromano, el *daimon* pasa a representar el o los espíritus que orientan y protegen, como los espíritus patronos de las familias o de las propiedades (*genius*). Solo posteriormente, los *daimonios* representarán los espíritus malos que atormentan a los seres humanos, causándoles males psíquicos y mentales y conduciéndolos por malos caminos. Es en este sentido que los evangelistas utilizan el término: indica los espíritus malos que hacen parte del ejército del Diablo y que de manera continua atentan contra la vida de las personas. Cuando se apoderan de una persona, entrando en ella y dando cuenta de su personalidad, ella se transforma en endemoniada.

Diablo: este término viene del griego *dia-ballo*, que significa: “lanzar en el medio”, “atravesar el camino” y, por tanto,

¹² Juan narra apenas siete milagros (número simbólico) y les da el nombre de “señales”. Mateo y Lucas eliminan los milagros de significado psíquico (Mc 7,33s.; 8,23s.) que estaban más ligados a la actividad demoníaca. Ver: Smith, Morton. *Jesus, the Magician*. San Francisco, Harper & Row, 1978, p. 147.

“separar”, “hacer tropezar y caer”. En latín se convierte en *diábolo*, que da origen a *Diablo*, nombre empleado para definir la personificación del mal. En el plural, *diablos*, tiene el mismo significado de *demonios*.

Belcebú: originariamente, designó una antigua divinidad cananea: *Baal-zebul*, “señor de la (celestes) morada”, o “baal, el príncipe”, traducido irónicamente por los judíos como *baal-zebul* (dios de Acarón: 2Rs 1,2), cuyo significado literal es “señor de las moscas” y, como consecuencia: “señor del estiercol”. Este nombre es aplicado a Jesús por los fariseos (Mc 3,23) para descalificar su acción, entendida como la de un adversario y, por ende, como demoníaca.

Espíritu inmundo o impuro: el espíritu es algo que se encuentra en el aire, como fuerza activa que influencia positiva o negativamente al ser humano. Por ser impuro o inmundo, se lo califica como algo malo, capaz de afectar la salud física o espiritual de las personas que entren en contacto con él. Podríamos compararlo con los virus o con las bacterias que respiramos, y que son dañinas. Es más un término por medio del cual los sinópticos se refieren a los demonios que pululan en el aire, pudiendo contaminar y perjudicar con su presencia a los cuerpos y las propias personas.

Frente a los demonios, había varias maneras de protegerse: usar amuletos, hacer conjuros, evitar determinados lugares infestados por ellos (basura, ruinas, polvo, desierto, entre otros). En caso de posesión demoníaca, la única forma de liberarse era el exorcismo.

- RELATOS DE EXORCISMOS EN LOS EVANGELIOS

El evangelio de Marcos y los sinópticos relatan seis episodios de exorcismos, además de otros pequeños sumarios. En

cada uno de ellos el mal descrito es diferente, pero siempre relacionado con la posesión del Diablo:

- Mc 1,23-28: EL MAL EN LA SINAGOGA

El primer exorcismo de Jesús fue realizado en día de sábado en la sinagoga de Cafarnaum.

Llegaron a Cafarnaum, y Jesús empezó a enseñar en la sinagoga durante las asambleas del día sábado. Entró en aquella sinagoga un hombre que estaba en poder de un espíritu malo, y se puso a gritar: “¿Qué quieres con nosotros, Jesús de Nazaret? ¿Has venido a destruirnos? Yo sé que tú eres el Santo de Dios”. Jesús le hizo frente con autoridad: “¡Cállate y sal de ese hombre!”. El espíritu impuro revolcó al hombre en el suelo y lanzó un grito tremendo y luego salió de él.

El día, como el lugar, es santo y consagrado a Dios. También Jesús es llamado “el Santo de Dios” por el endemoniado. El hombre está poseído por un espíritu impuro, y ¡está en la sinagoga! Su presencia contamina el lugar santo y las personas allí presentes. El mal se fue para dentro de la sinagoga, la cual es incapaz de sanar al hombre poseído. La religión judaica, que debía garantizar la vida y la felicidad, fracasó. La santidad se fue para Jesús, en una inversión peligrosa que no escapa a la atención de los fariseos, quienes en seguida lo rechazan como “poseído por Belcebú” (Mc 3,22). El exorcismo muestra el clima de real enfrentamiento, de batalla, entre Jesús y los demonios; ellos saben quién es él, le temen e intentan neutralizar su fuerza llamándolo por su nombre, técnica utilizada generalmente en los exorcismos. No obstante, el poder de Jesús es mayor.

Ese relato quiere afirmar que el mal en la sinagoga y en día de sábado representa una señal explícita de algo errado en la religión judaica y sus estructuras (sábado, sinagoga, ley):

ella es ya incapaz de ejercer su función sanadora y liberadora. El mal que la afecta es representado por el hombre poseído por un espíritu malo o impuro. Sin embargo, el texto apunta a un cambio de mirada: de la religión judaica hacia Jesús. Jesús y el cristianismo naciente se vuelven ahora depositarios del poder divino, los nuevos interlocutores a través de los cuales el poder divino se convierte en salvación y cura de los cuerpos heridos.

- Mc 5,1-20: LOS SOLDADOS-DIABLOS

De este texto hemos ya hablado anteriormente (en el capítulo II). Vale solo recordar que el Diablo o los dos mil demonios que aparecen en el relato, se refieren a la ocupación militar de Palestina por el ejército romano, interpretada, o mejor, transfigurada en conflicto celestial entre seres sobrenaturales: el Mesías divino y su oponente escatológico.

- Mc 7,24-30: LAS MUJERES MALAS

El tercer exorcismo se sitúa nuevamente en tierra extranjera: el territorio de Tiro, al norte de Galilea.

Jesús decidió irse hacia las tierras de Tiro. Entró en una casa, y su intención era que nadie lo supiera, pero no logró pasar inadvertido. Una mujer, cuya hija estaba en poder de un espíritu malo, se enteró de su venida y fue en seguida a arrodillarse a sus pies. Esta mujer era de habla griega y de raza sirofenicia, y pidió a Jesús que echara al demonio de su hija. Jesús le dijo: “Espera que se sacien los hijos primero, pues no está bien tomar el pan de los hijos para echárselo a los perritos”. Pero ella le respondió: “Señor, los perritos bajo la mesa comen las migajas que dejan caer los hijos”. Entonces Jesús le dijo: “Puedes irte; por lo que has dicho el demonio ya

ha salido de tu hija". Cuando la mujer llegó a su casa, encontró a la niña acostada en la cama; el demonio se había ido.

La presencia del espíritu impuro apunta al problema de la impureza. En aquella casa hay varias impurezas: hay dos mujeres, que solo por ser mujeres, son impuras, a causa de la sangre (Lv 15,19-30); además, son extranjeras: la madre era griega, sirofenicia de nacimiento y vivía en la región de Tiro. Añadimos que no se habla de hombres en la casa: se trata de dos mujeres solas, hecho que alude asimismo a la posibilidad de una situación moralmente no normal. La presencia del espíritu impuro que poseía su hija es, entonces, consecuencia de la acumulación de varias impurezas. Existen algunas dinámicas de oposición en el texto: una dinámica de dentro x fuera, que hace que también Jesús entre en aquella casa, cuando debía quedarse fuera: por eso va sin que ninguno lo sepa. A ese primer movimiento de oposición, corresponde un segundo, relacionado con dos imágenes: hijos x perritos y pan x migajas. Las identificaciones son fáciles: hijos = judíos y perros = extranjeros. Los perros corresponden a los puercos del exorcismo anterior. El pan está relacionado con los hijos y no con los perros. Por fin, hay un tercer movimiento que tiene que ver con la mesa: alto x bajo: en la mesa pueden participar nada más los hijos (los judíos), mientras los otros (los paganos) son excluidos.

El elemento de conjunción y encuentro entre las oposiciones es el poder sentarse todos alrededor de la misma mesa para comer juntos el pan. El texto pone el acento en esos dualismos que separan trágicamente a las personas, en nombre de una falsa pureza o impureza y el peligro de una contaminación que solo sirve para encubrir el sentimiento de desprecio por el otro, el diferente, y la propia incapacidad de entrar en relación con él. Aquí, el problema y el mal es el convencimiento de una presunta superioridad étnica y racial que se transforma

en fundamentalismo religioso (el concepto de pueblo elegido y alianza), en integrista e intolerancia social. Jesús es hijo de su tiempo y de su cultura. En verdad, la mujer lleva a Jesús a un cambio de actitud: ella, de cierta forma, lo convierte, mostrándole que ¡también las mujeres extranjeras son gente!

- Mc 9,17-27: EL NIÑO EPILÉPTICO

Veamos el texto:

Uno del gentío respondió a Jesús: “Maestro, te he traído a mi hijo, que tiene un espíritu mudo.

En cualquier momento el espíritu se apodera de él, lo tira al suelo y el niño echa espuma por la boca, rechina los dientes y se queda rígido. Les pedí a tus discípulos que echaran ese espíritu, pero no pudieron”.

Les respondió: “¡Qué generación tan incrédula! ¿Hasta cuándo tendré que estar con ustedes? ¿Hasta cuándo tendré que soportarlos? Tráiganme al muchacho”.

Y se lo llevaron. Apenas vio a Jesús, el espíritu sacudió violentamente al muchacho; cayó al suelo y se revolcaba echando espuma por la boca.

Entonces Jesús preguntó al padre: “¿Desde cuándo le pasa esto?”.

Le contestó: “Desde niño. Y muchas veces el espíritu lo lanza al fuego y al agua para matarlo. Por eso, si puedes hacer algo, ten compasión de nosotros y ayúdanos”.

Jesús le dijo: “¿Por qué dices "si puedes"? Todo es posible para el que cree”.

Al instante el padre gritó: “Creo, ¡pero ayuda mi poca fe!”.

Cuando Jesús vio que se amontonaba la gente, dijo al espíritu malo: “Espíritu sordo y mudo, yo te lo ordeno: sal del muchacho y no vuelvas a entrar en él”.

El espíritu malo gritó y sacudió violentamente al niño; después, dando un terrible chillido, se fue. El muchacho quedó como muerto, tanto que muchos decían que estaba muerto.

Este texto presenta un clásico caso de enfermedad psíquica, la epilepsia, tradicionalmente atribuida a un espíritu malo, mudo en el presente caso. Las manifestaciones de tal enfermedad son comparables con facilidad con la posesión demoníaca: pérdida de consciencia, voz alterada, fuerza sobrehumana, tendencia a la autodestrucción, entre otras. El padre del muchacho hace una excelente descripción de la enfermedad del hijo: "...el espíritu se apodera de él, lo tira al suelo y el niño echa espuma por la boca, rechina los dientes y se queda rígido" (9,18); y asimismo: "el espíritu lo lanza al fuego y al agua para matarlo" (9,22). Hasta hoy, muchas personas piensan y creen que tales fenómenos son señales de posesión demoníaca. La ciencia médica dispone ya de otra explicación y, sobre todo, tratamientos apropiados para su cura.

El texto quiere realzar la gravedad de la enfermedad que deja el niño "como muerto" y que los discípulos son incapaces de expulsar: la fuerza de Jesús es superior a la de los demonios que acaban con la vida de las personas. Parece que con cada exorcismo, el enfrentamiento entre Jesús y el Diablo se torna más duro y violento.

El mal, aquí, es una enfermedad psíquica, pero representada, según la costumbre del tiempo, como posesión diabólica. La relación enfermedad-Diablo es clara y es uno de los puntos fuertes de la teología de la retribución. Jesús, con su práctica, demuestra que tal relación es falsa, pues la enfermedad no depende del demonio, sino, como en este caso, de una causa física.

- Mc 11,15-19: UN TEMPLO DE DEMONIOS

El episodio de Jesús en el templo de Jerusalén es muy importante para entender la relación de Jesús con la religión oficial.

Llegaron a Jerusalén, y Jesús fue al Templo. Comenzó a echar fuera a los que se dedicaban a vender y a comprar dentro del recinto mismo. Volcaba las mesas de los que cambiaban dinero y los puestos de los vendedores de palomas, y no permitía a nadie transportar cosas por el Templo. Luego se puso a enseñar y les dijo: “¿No dice Dios en la Escritura: Mi casa será llamada casa de oración para todas las naciones? ¡Pero ustedes la han convertido en una guarida de ladrones!”. Los jefes de los sacerdotes y los maestros de la Ley se enteraron de lo ocurrido y pensaron deshacerse de él; le tenían miedo al ver el impacto que su enseñanza producía sobre el pueblo.

Lo que transforma este episodio en exorcismo es el uso del verbo *epitimaō*, traducido por “echar fuera” y empleado exclusivamente en las expulsiones de demonios. Era normal que alrededor del templo hubiese vendedores de animales, necesarios para los sacrificios. En cuanto a los cambistas, sabemos que el templo utilizaba una moneda propia, para no contaminarse con dinero ajeno. Ahora bien, para Jesús, todo ello representa una señal de la presencia de demonios. Para entender esto, es necesario recordar que los habitantes de Palestina pagaban un impuesto al templo, y que la casta sacerdotal de los saduceos era muy rica y vivía de los negocios del templo. Además, eran odiados por el pueblo en razón de su colaboración y simpatía por los romanos. El grupo de los esenios agregaba un problema más en el rechazo del templo y de los saduceos: ellos no eran de descendencia sacerdotal legítima, ya que en el tiempo de los asmoneos (siglo II a. C.) los antepasados de los saduceos habían comprado el cargo

de sumo sacerdote con dinero, hecho que causó la expulsión del legítimo sumo sacerdote, quien huyó a Damasco y luego fundó a los esenios. Había, entonces, una parte considerable de la sociedad palestina que no aceptaba el templo tal como estaba, y lo consideraba impuro.

La confirmación de esto proviene de un documento importante de la época y que debía ser muy conocido en el medio popular: el Testamento de Salomón. Ese texto, apócrifo y pseudo epigráfico, es una novela que cuenta fantásticamente la construcción del templo de Jerusalén en el tiempo del reinado de Salomón quien, por su sabiduría, era considerado el “maestro de los demonios”, puesto que conocía todas las hierbas, remedios y estrategias para expulsar a los demonios. La historia del cuento es muy simple: Salomón está construyendo el templo, cuando nota que un capataz está poseído por un demonio que le gasta la mitad del salario. Lo llama, lo exorciza y pide al demonio traerle al jefe de los demonios. El libro se desarrolla, entonces, en una larga entrevista entre Salomón y el jefe de los demonios, con la finalidad de revelar la identidad de cada demonio conocido y cómo exorcizarlo. El Testamento de Salomón es, en realidad, el manual del exorcista de la antigüedad. Pero, hay un hecho muy interesante: los demonios exorcizados son mandados, por el rey, a trabajar en la construcción de su templo: cortando madera, preparando cimiento, buscando agua. Moraleja de la historia: el templo de Jerusalén fue construido por los demonios, por eso, ¡ahora es la morada de los demonios!

Tenemos bastantes motivos para pensar que Jesús fue parte de ese movimiento de oposición al templo, y así se justifica también el extraño episodio del exorcismo del templo. Marcos, cuando escribe, está pensando igualmente en la purificación del templo por los macabeos en el año 164 a. C. (1Mac 4,36s) y que puso fin a la guerra contra Antíoco IV Epífanés. De

hecho, algo parecido está aconteciendo en Mc 11,15-19. Otra referencia importante se encuentra en las “tentaciones de Jesús”, cuando el Diablo lo lleva al punto más alto del templo de Jerusalén y le pide adorarlo (Lc 4,9): él parece ser el dueño y el dios del templo, hecho que Jesús rechaza.

Este exorcismo del templo fue, quizá, uno de los motivos más influyentes en la condenación a muerte de Jesús por parte de la clase sacerdotal de Jerusalén.

El mal aquí representado es un cierto tipo de religión, encarnada en el templo de Jerusalén: religión que mezcla lo divino con lo económico y político. A los ojos de Jesús y de muchos contemporáneos, ese templo representaba algo demoníaco, por eso es rechazado. La novela contada en el Testamento de Salomón debe haber proporcionado el imaginario simbólico para la construcción de la representación social.

- LC 22,3-6: LA CULMINACIÓN DE LA BATALLA FINAL: LA MUERTE DE JESÚS

El evangelista Lucas interpreta la pasión, muerte y resurrección de Jesús como el momento decisivo de la batalla final entre el Mesías y su oponente escatológico:

Satanás entró en Judas, por sobrenombre Iscariote, que era uno de los Doce, y éste fue a tratar con los jefes de los sacerdotes y con los jefes de la policía del Templo sobre el modo de entregarles a Jesús. Ellos se alegraron y acordaron darle una cantidad de dinero. Judas aceptó el trato y desde entonces buscaba una oportunidad para entregarlo cuando no estuviera el pueblo.

El intermediario del Diablo es aquí Judas Iscariote, a través del cual él actúa. Más adelante, los aliados del Diablo serán los sacerdotes y Pilatos. Con una fuerza tan grande, el éxito

de la batalla será la muerte de Jesús, aunque se trata apenas de una victoria aparente porque, finalmente, Dios lo resucita y de este modo es sancionado el poder definitivo de Jesús sobre el Diablo.

3. El Diablo en los evangelios

La sinagoga (con el sábado y la ley), los soldados romanos de ocupación, los extranjeros, las enfermedades psíquicas, el templo, los sacerdotes y la autoridad romana: la experiencia del mal, en los evangelios sinópticos, guarda relación con esas personas y situaciones; de ellos provienen las amenazas, los miedos y sufrimientos que los contemporáneos de Jesús identifican con la acción del Diablo. El mal es experimentado en diversas situaciones, sin embargo es visualizado, clasificado y atribuido al mismo Diablo. El ambiguo, el desconocido, el misterioso, recibe nombre y rostro, y una vez conocido, es posible dominarlo. La creación simbólica de la figura del Diablo responde, por ende, a la necesidad de llegar a una definición común de la experiencia del mal, el cual es percibido de forma diferente y con distintas intensidades. Atribuirle un sentido unívoco, aludir a la misma representación, en una sociedad significa, además de hablar la misma lengua, afirmar el mismo imaginario social al que todos y todas se refieren en sus comportamientos y actitudes. Éste contribuye a la identificación simbólica y social, modela el pensamiento común y las tradiciones culturales y religiosas.

De esa manera, la figura del Diablo gana legitimidad y, a lo largo de la historia, se convierte en el adversario directo de Dios, el responsable del mal en el mundo. Con el tiempo su figura se enriquece con nuevos rasgos simbólicos, si bien la substancia permanece igual. Es transformado en tentador, seductor, provocador, en un proceso de peligrosa transferencia

de responsabilidad que tiene, con todo, el mérito de aliviar el peso de los errores.

Aun así, el Diablo permanece como una representación simbólica: su ámbito es el del lenguaje, y su propiedad es explicar la experiencia del mal. Incumbe a nosotros, descifrar su mensaje y entender su recado.

4. El Diablo en el lugar de Dios

Al final del primer siglo el cristianismo empieza a expandirse en el Imperio Romano. Las comunidades cristianas mantienen una postura crítica con respecto a la ideología y el culto imperial, y promueven una organización de las relaciones sociales fundamentada en la igualdad y solidaridad. Así pues, ellas cuestionan la estructura social, política y económica del imperio que tenía en la esclavitud una de sus columnas capitales. El conflicto con el imperio se vuelve más fuerte y violento, y el odio contra los cristianos que no se adecuan a la ideología imperial, desemboca, en algunos casos, en persecución directa. El conflicto es simbólicamente representado como un conflicto entre dioses: el imperio divinizado contra Dios, Roma versus el reino de Dios. Veamos ahora cómo los textos bíblicos de finales del siglo I representan el mal.

4.1. La trinidad del mal (Ap 12-13)

El libro del Apocalipsis presenta una serie de interesantes representaciones del mal, que describen los conflictos entre la comunidad cristiana y el imperio, y que probablemente se transformaron en persecución. El libro es atribuido a un tal Juan, un profeta visionario, ciertamente diferente del autor del cuarto evangelio. La localización del libro es la isla de Patmos,

en Asia Menor, al final del siglo I o al inicio del II, donde el profeta se encontraba prisionero (1,9).

El corazón del libro es la gran visión del conflicto entre la mujer embarazada y el Dragón y su tentativa de devorarlo el hijo, luego que naciese.

Nos interesa la descripción del Dragón:

Un enorme dragón rojo con siete cabezas y diez cuernos, y en las cabezas siete coronas; con su cola barre la tercera parte de las estrellas del cielo, precipitándolas sobre la tierra (12,3-4).

Se trata de la representación simbólica de la ciudad de Roma: las 7 cabezas representan las colinas sobre las cuales la ciudad eterna está asentada y las 7 coronas, los 7 reyes de Roma. Los cuernos indican que la fuerza de la ciudad es inmensa, mismo que relativa (10 es un número imperfecto). La imagen del cuerno que barre las estrellas del cielo, recuerda a Daniel 8,9-10: "salió un cuerno más pequeño, pero que se extendió mucho en dirección del sur, del este y de la tierra de Belleza. Alcanzó el ejército de los cielos e hizo caer a la tierra una parte de él como estrellas a las que pisoteó". Este texto se refiere al rey sirio Antíoco IV Epífanes, quien tenía pretensiones divinas. Barrer las estrellas del cielo significa poder sobre el cosmos, pero no total: solamente un tercio del cielo, quiere decir, solo una parte. El rey de Roma es, por tanto, comparado, en sus pretensiones y fuerza, a Antíoco.

Resulta claro el conflicto de la comunidad cristiana con el Imperio Romano, descrito en términos diabólicos de Dragón.

La mujer es protegida por Dios, y Miguel con su ejército de ángeles viene a combatir a los demonios. Ap 12,7-9 ofrece otra descripción de la batalla escatológica:

Entonces se desató una batalla en el cielo: Miguel y sus ángeles combatieron contra el dragón. Lucharon el dragón y sus ángeles, pero no pudieron vencer, y ya no hubo lugar para ellos en el cielo. El dragón grande, la antigua serpiente, conocida como el Demonio o Satanás, fue expulsado; el seductor del mundo entero fue arrojado a la tierra y sus ángeles con él.

La batalla celeste es el espejo de la batalla terrestre. El Dragón es identificado con las antiguas imágenes del Diablo (Serpiente, Satanás) y con el mito de Lucifer y de la caída de los ángeles que dieron origen a los demonios. Apocalipsis presenta aquí una bella síntesis de la historia simbólica y social del Diablo.

Una vez en la tierra, el Dragón comienza a perseguir a la mujer que representa a la comunidad y a guerrear contra sus descendentes, los cristianos (12,13-17). Este pasaje describe los actuales conflictos de la comunidad de Apocalipsis.

Además, el Dragón tiene a su servicio dos Bestias.

La primera Bestia viene del mar (13,1). Para el mundo judío, el mar siempre representa el caos primordial, la confusión, y el agua salada es sinónimo de muerte. Del mar nada más puede venir algo negativo, caótico, enemigo del pueblo de Dios. Esa visión negativa del mar podría depender del hecho de que los hebreos nunca lograran domar el mar, a diferencia, por ejemplo, de sus vecinos fenicios: eran un pueblo de la montaña, del interior.

Continuamos con la descripción de la primera Bestia:

Tiene siete cabezas y diez cuernos, con diez coronas en los cuernos, y en las cabezas un título que ofende a Dios. La bestia que vi se parecía a un leopardo, aunque sus patas eran como las de un oso y su boca como de un león. El dragón le entregó su poder y su trono con un

imperio inmenso. Una de sus cabezas parecía herida de muerte, pero su llaga mortal se le curó. Entonces toda la tierra se maravilló, siguiendo a la bestia. Se postraron ante el dragón que había entregado el poderío a la bestia y se postraron también ante la bestia diciendo: “¿Quién hay como la bestia? ¿Quién puede competir con ella?”. Se le concedió hablar en un tono altanero que desafiaba a Dios, y se le concedió ejercer su poder durante cuarenta y dos meses. Abrió, pues, su boca para insultar a Dios, insultar su Nombre y su santuario, es decir, a los que habitan en el cielo. Se le concedió hacer la guerra a los santos y vencerlos; se le concedió autoridad sobre toda raza, pueblo, lengua y nación. Y la van a adorar todos los habitantes de la tierra, todos aquellos cuyos nombres no están inscritos desde la creación del mundo en el libro de la vida del Cordero degollado. El que tenga oídos para oír, que oiga: “El que está destinado a la cárcel, a la cárcel irá; el que está destinado a morir a espada, a espada morirá”. Esta es la hora de la perseverancia y de la fe para los santos (13,2-10).

La Bestia es representada con los mismos símbolos del Dragón: cuernos, diademas, símbolos de fuerza y de poderes divinos. Inspirándose en la descripción de los imperios enemigos de Dn 7, la Bestia aparece en forma de animales: leopardo, oso, león; ella junta en sí las características de esos animales feroces, esto quiere decir: ¡es más fuerte y poderosa que todos ellos juntos! En seguida se describe la cura milagrosa de una herida mortal en una de sus cabezas: es una verdadera resurrección. La alusión es a la leyenda conocida en el mundo antiguo como *Nero redivivus*.

Según esa leyenda, el emperador Nerón, muerto en el año 68, a reviviría y desde la Partia, regresaría a Roma con un gran ejército, destruyendo todo lo que encontrase en su camino, hasta llegar a la ciudad eterna para destruirla (Oráculos Sibyllinos, 119-124; V.137-141; V.361-396). Tras

esa creencia existía el miedo o la esperanza de su retorno. Posteriormente, varios jefes militares se declararon el *Nero redivivus*, procurando justificar sus pretensiones imperiales. Algunos identificaron a Domiciano como el *Nero redivivus*, por su crueldad y persecución de los cristianos. A causa de esa leyenda, los cristianos identificaron al emperador Nerón con el Anticristo. De hecho, el volver a vivir es visto como una auténtica resurrección. En la descripción de Apocalipsis de la herida mortal que fue sanada, hay una evidente comparación de Nerón con Jesucristo, también resucitado, imagen que haría de él el Anticristo.

Tal interpretación sería confirmada con lo que sigue en el texto: el poder que la Bestia recibe de desafiar a Dios, de insultarlo, de hacer la guerra contra los santos y el poder que ella tiene sobre la humanidad que legitima su adoración. Resuena en esta imagen la segunda "tentación" (Lc 4,5-9), donde el Diablo reivindica para sí el poder sobre el mundo conocido (en el lenguaje de Lucas: *oikoumene*, término referido únicamente al Imperio Romano) y el derecho de ser adorado como Dios. Realmente, hay aquí una inversión total: el término Dios, ahora es transferido al señor del mundo, el Diablo.

¿A quién se refiere entonces esa descripción de la primera Bestia?

Podría ser el poder político y militar de Roma, encarnado en la figura histórica del emperador Nerón (54-68), quien culpó a los cristianos del famoso incendio de Roma, en el año 64, dando inicio a una cruenta persecución contra ellos, a la cual se alude en el final del texto, invitando a enfrentar la prisión y la muerte con firmeza y coraje. El texto es una clara alusión a la fuerza del ejército romano y a la divinización del emperador. La leyenda relativa a la inmortalidad de Nerón sirve de comparación "especular" con Cristo, con el intento de afirmar que Nerón es el Anticristo.

Además, en el texto de Apocalipsis aparece una segunda Bestia, misma que viene de la tierra:

Vi luego otra bestia que surgía de la tierra y tenía dos cuernos de cordero, pero hablaba como un dragón. Esta segunda bestia está al servicio de la primera y dispone de todo su poder y autoridad; hace que la tierra y todos sus habitantes adoren a la primera bestia, cuya herida mortal ha sido curada. Realiza grandes prodigios, incluso hace descender fuego del cielo a la tierra en presencia de toda la gente. Por medio de estos prodigios que le ha sido concedido obrar al servicio de la bestia, engaña a los habitantes de la tierra y los persuade a que hagan una estatua en honor de la bestia que, después de ser herida por la espada, se había recuperado. Se le concedió dar vida a la estatua de la bestia, hasta el punto de hacerla hablar y que fueran exterminados todos los que no la adorasen. Hace, pues, que todos, grandes y pequeños, ricos y pobres, libres y esclavos, se pongan una marca en la mano derecha o en la frente; ya nadie podrá comprar o vender si no está marcado con el nombre de la bestia o con la cifra de su nombre. ¡Vean quién es sabio! El que sea inteligente, que interprete la cifra de la bestia. Es la cifra de un ser humano, y su cifra es 666 (13,11-18).

La Bestia en cuestión viene de la tierra, porque es en la tierra donde se realiza el dominio del emperador. Ella es descrita con los trazos del cordero, que en Apocalipsis 4 fue la imagen usada para describir a Jesucristo. Esta segunda Bestia se halla al servicio de la primera, llevando a los seres humanos a adorar su estatua y persuadiéndolos por medio de señales prodigiosas (milagros). De nuevo hay referencia a la leyenda de *Nero redivivus*, lo que confirma que la primera Bestia es el mismo emperador. Estamos delante del poder ideológico del imperio, que seduce y convence. La estatua que vuelve a vivir, podría aludir ahora al emperador Domiciano (81-96), responsable por la persecución de los cristianos en el final del primer siglo, y a la cual Apocalipsis se refiere.

Sin embargo, el verdadero objetivo de la ideología y del poder romano es la economía. La segunda Bestia marca a todos los habitantes del imperio con el nombre o el número del emperador, quiere decir, que todo sobre la tierra es su posesión, y él controla todos los intercambios comerciales. El número 666, cuyo significado ha sido tan debatido, se entiende a partir de 1Re 10,14-15, donde son descritas las inmensas riquezas que el rey Salomón acumulaba en un solo año:

En un solo año llevaban a Salomón seiscientos sesenta y seis talentos de oro, sin contar las tasas a los viajeros, los impuestos a los comerciantes y todo lo que venía de los reyes de Arabia y de los gobernadores del país.

Resulta claro que el número 666, más allá de ser el sumatorio de las letras del nombre del emperador (*Caesar Nero*), tiene aquí un valor económico: identifica al imperador de Roma con su riqueza económica, y afirma que lo económico representaba el gran interés al cual el poder político, militar e ideológico eran orientados. La prueba de esto se encuentra en la descripción del caballero escatológico de Ap 19,16, quien destruirá definitivamente el mal en el combate escatológico: “En el manto y en el muslo lleva escrito este título: Rey de reyes y Señor de señores”: “Rey de reyes y Señor de señores” es el nombre de Dios, y la sumatoria de los números del nombre da el total de 777.

Resumiendo: 666 es el nombre del Diablo y se refiere a sus riquezas, poder y pretensión divina. Es el número más imperfecto, porque está compuesto del 6 (número de la imperfección) repetido 3 veces (3 es el número de la perfección). Podríamos entonces afirmar que 666 es la perfección de la imperfección, quiere decir, que no hay nada más imperfecto que eso.

Al contrario, el nombre de Dios, simbolizado en el número 777, es la perfección multiplicada por 3, quiere decir, que es total.

Otro texto que utiliza las mismas imágenes y el mismo lenguaje para describir el mal encarnado en la persona del emperador, es 1Tesalonicensis 2,3-9:

Primero tiene que producirse la apostasía y aparecer el hombre impío, el hijo de la perdición, el adversario que se pone contra todo lo que se llama Dios y recibe culto, y que incluso se sentará en el templo de Dios para mostrar que él es Dios. ¿No recuerdan que se lo decía cuando estaba con ustedes? Ustedes saben qué es lo que ahora lo detiene, para que sólo se manifieste a su debido tiempo. Pues el misterio de la iniquidad ya está obrando secretamente, pero es necesario que desaparezca el que lo retiene. Entonces se manifestará el impío, a quien el Señor ha de barrer con el sople de su boca y al que derribará cuando venga en su gloria. La venida del impío confirmará la actividad de Satanás, con todo género de milagros, señales y prodigios mentirosos, y por todas las seducciones de la injusticia.

Este texto habla de un “hombre impío”, “hijo de la perdición”, adversario de Dios, que llega a sentarse en el trono de Dios, en el templo, capaz de hacer señales y milagros grandiosos. Encontramos aquí el mismo lenguaje usado para describir las dos bestias de Ap 13 y el enfrentamiento de la tercera “tentación” (Lc 4,9-12). Esto es, en palabras de la Carta, “el misterio de la iniquidad”, vale decir, la estructuración misteriosa del mal, su personificación y concentración en la figura del emperador. Es un mal que desafía al propio Dios, queriendo tomar su lugar.

Tal estructuración del mal es descrita con los términos “Principados” y “Potestades” por las cartas pseudopaulinas a los Colosenses y Efesios. El contexto es el de la victoria escatológica de Cristo, quien somete a sí mismo todos los poderes terrenos y celestiales y “está por encima de todos los poderes y autoridades sobrenaturales” (Cl 2,10).

Leemos en Efesios que Dios hizo sentar a Jesús

...a su derecha en la morada celestial, por encima de todo Poder, Autoridad, Dominio, Soberanía, por encima de todo poderío que se pueda nombrar en este mundo y en el otro.

Para el Testamento de Levi, un pseudoepígrafo del siglo II a. C., Tronos y Potestades, en la estructura jerárquica celeste, son categorías angelicales puestas luego debajo de los Arcángeles (III,8). Probablemente indican entidades sobrenaturales opuestas a Dios y sujetadas por el Mesías.

Este sentido se confirmaría en Efesios 6,12:

Pues no nos estamos enfrentando a fuerzas humanas, sino a los poderes y autoridades que dirigen este mundo y sus fuerzas oscuras, los espíritus y fuerzas malas del mundo de arriba.

Se trata de los espíritus que, en la creencia de los antiguos, gobernaban los astros y, por medio de ellos, todo el universo. Estaban en los cielos¹³ (Ef 1,20; 3,10; Fl 2,10) o en el aire (Ef 2,2) y podrían corresponder a lo que Pablo llama *elementos del mundo* (Gl 4,3).

Ellos representan el mal estructurado, que está en el cielo y quiere tomar el lugar de Dios. Pero, por la acción del Mesías, fueron reducidos a esclavitud y dominados.

Ese mal no se encuentra únicamente en la tierra; es un mal divinizado y estructurado que ya alcanzó el cielo: no existe más diferencia entre él y Dios.

13 Según la cosmovisión apocalíptica, había varios cielos, hasta 7, donde residían los seres celestiales y, encima de todos, estaba Dios, sentado en su trono.

Así, Apocalipsis 12-13 presenta la imagen de la “Trinidad del Mal”, compuesta por el Dragón y las dos Bestias (la Bestia y el falso profeta): se trata de una representación semejante a la imagen de Dios, solo que al contrario. El mal conquista el cielo: de la persona del emperador y su divinización, a su establecimiento en el cielo. Es de esa forma que el Mal substituye al propio Dios.

4.2. El Anticristo

Al final del siglo I y en el comienzo del II, en el centro de las atenciones de las comunidades cristianas se hallaba igualmente el tema escatológico de la espera de la segunda venida de Cristo, la *parusía*, cuando él instaurará el reino definitivo de Dios, después de haber juzgado a los malos y haber puesto “sus enemigos debajo de sus pies” (Hb 10,13). Por lo que afirma Daniel, “en ese tiempo se salvará tu pueblo, todos los que estén inscritos en el Libro. Muchos de los que duermen en el lugar del polvo despertarán, unos para la vida eterna, otros para vergüenza y horror eternos” (Dn 12,1-3).

Este tiempo será precedido y preparado por señales fantásticas y perturbadoras en la tierra y en el cielo. Así es descrito en el discurso escatológico de Marcos (13):

Quando oigan hablar de guerras y de rumores de guerra, no se alarmen, porque eso tiene que pasar, pero todavía no será el fin. Habrá conflictos: nación contra nación, y reino contra reino. Habrá terremotos y hambre en diversos lugares. Estos serán los primeros dolores del parto (13,7-8).

.....

Quando vean al ídolo del opresor instalado en el lugar donde no debe estar (el que lea, que entienda bien), entonces los que estén en Judea huyan a los cerros. Si

estás en la parte superior de la casa, no bajas a recoger tus cosas. Si estás en el campo, no vuelvas a buscar tus ropas. ¡Pobres de las mujeres que estén embarazadas o estén criando en aquellos días! Oren para que esto no suceda en invierno. Porque en aquellos días habrá tal angustia como no hubo otra igual desde el principio de la creación hasta los días presentes, ni la habrá en el futuro. Tanto que si el Señor no acortara esos días, nadie se salvaría. Pero él ha decidido acortar esos días en consideración a sus elegidos (13,14-20).

.....

Después de esa angustia llegarán otros días; entonces el sol dejará de alumbrar, la luna perderá su brillo, las estrellas caerán del cielo y el universo entero se conmoverá. Y verán venir al Hijo del Hombre en medio de las nubes con gran poder y gloria. Enviará a los ángeles para reunir a sus elegidos de los cuatro puntos cardinales, desde el extremo de la tierra hasta el extremo del cielo (13,24-27).

Esos acontecimientos son el preludio de que el viejo sistema sobre el cual el mundo se basaba, no se sustenta más. El castillo se está desmoronando y ello es visible en los conflictos siempre mayores entre naciones y pueblos; en los sufrimientos y las injusticias a que los justos serán sometidos; y sobre todo en el desmantelamiento del orden antiguo que empieza por la caída de los astros que garantizaban el orden cósmico.

Apocalipsis presenta una secuencia de los acontecimientos, hasta la llegada del reino de Dios. A la batalla escatológica (Ap 12) seguirá el reino de mil años: el Diablo, vencido, será encadenado en el Abismo dando lugar al reino de los mil años del Mesías. Al final de ese período, el Diablo será soltado y acontecerá el segundo combate escatológico, que terminará con la derrota definitiva de las fuerzas del mal. Seguirá el

juicio, donde los libros de la vida serán abiertos y los que murieron resucitarán a la vida eterna (Ap 20). A partir de ese momento, comienza el reino definitivo de Dios.

En ese contexto sombrío, aparece otra imagen del Diablo: la del Anticristo. Se trata de un personaje más concreto que se sale un poco del ambiente mítico-simbólico presente en la representación de la Trinidad del mal, para concretizar la figura del opositor divino. El Anticristo es uno o unos seres humanos divinizados, dependientes y relacionados con el Diablo: puede ser considerado también su hijo o su agente mesiánico. Es descrito con los rasgos típicos de Jesús, pero como su opuesto, como su imagen especular. El Anticristo es la alternativa real a Jesucristo, pero al contrario, como el revés de una fotografía.

El Anticristo es descrito en 1 Juan 2,18-19:

Hijitos, estamos en la última hora, y han oído que va a venir un anticristo.

Pero ya han venido varios anticristos, por lo cual conocemos que es la última hora. Esa gente salió de entre nosotros, pero no eran de los nuestros; si hubieran sido de los nuestros, se habrían quedado con nosotros. Así es como descubrimos que no todos son de los nuestros.

En realidad, hay dos tipos de anticristo. El problema para esta carta es la amenaza de rupturas internas de las comunidades por las falsas doctrinas, predicadas por gente de dentro. El peligro de división es rechazado como mal, pues los verdaderos hijos de Dios son aquellos que confiesan que Jesús es el Cristo: “¿Y quién es el mentiroso sino el que niega que Jesús es el Cristo? Ése es el anticristo, el que niega a la vez al Padre y al Hijo” (2,22). La negación de la divinidad de Jesús

es el gran mal. Hay un cambio radical en lo que atañe a la concepción del mal de Apocalipsis: allá el mal venía de fuera, del imperio divinizado y violento; acá el mal viene de dentro de las comunidades y se manifiesta como herejía o manera diversa de expresar la fe.

Junto al Anticristo tenemos a los anticristos: personas históricas y concretas que niegan la divinidad de Jesús, como los gnósticos, y que sirven al Anticristo, el mal ontológico, personalizado, divinizado, que ya está presente para instaurar su reinado sobre la humanidad¹⁴.

La presencia del Anticristo se manifiesta a través de los anticristos históricos y sus capacidades para seducir a muchos con falsas doctrinas. Ellos son definidos, en la 2Jn 7, como “seductores”:

En este mundo se han presentado muchos seductores, que no reconocen a Jesús como el Mesías venido en la carne. En eso mismo se reconoce al impostor y al anticristo.

Existe, por consiguiente, un cambio en la concepción del mal: el mal ontológico, personalizado en la figura del Dragón, cuyo objetivo era el dominio político y económico del mundo y que se servía de la religión para legitimarse (Ap 12-13), se traduce ahora en el mal del desvío doctrinal de tantos miembros de las comunidades que no reconocen más a Jesús como el Cristo.

14 Esta idea se encuentra en 1Jn4,1-3: “Queridos míos, no se fíen de cualquier inspiración. Examinen los espíritus para ver si vienen de Dios, porque andan por el mundo muchos falsos profetas. ¿Quieren reconocer al espíritu de Dios? Todo espíritu que reconoce a Jesús como el Mesías que ha venido en la carne, habla de parte de Dios. En cambio, si un inspirado no reconoce a Jesús, ese espíritu no es de Dios; es el mismo espíritu del Anticristo. Han oído que vendría un anticristo; pues bien, ya está en el mundo”.

Para los autores de las cartas de Juan, el problema no es más apenas político (el imperio), sino sobre todo religioso (la verdadera fe) e interno: se trata de la deslegitimación de Jesús y, por ende, de la subsistencia de la propia religión cristiana. Si Jesús no es reconocido y confesado como el Cristo, no somos hijos de Dios, quiere decir, cristianos (5,1). Probablemente en ese momento los problemas externos no afectaban tanto a las comunidades como los problemas internos, vinculados a la definición y evolución de la doctrina cristológica. De hecho, ése fue uno de los problemas más importantes del cristianismo hasta el siglo IV.

Lo que nos interesa es la nueva representación del mal. El resultado final es el mismo, porque decir Satanás, Diablo, Belcebú, Dragón o Anticristo no cambia nada, refiriéndose siempre al mal trascendentalizado, personificado y divinizado. La representación del Diablo, mutando en las varias épocas históricas, se refiere siempre a la misma realidad: lo que es sentido como mal, la experiencia de la negatividad de la vida, los miedos, las amenazas, los sufrimientos. Por medio del lenguaje simbólico y de imágenes fantásticas, el mal descrito y representado es transformado en Diablo, el principio trascendental y sobrenatural del mal.

5

Patriarcalismo e inequidad de género: la demonización de la mujer

Uno de los elementos constantes en nuestra panorámica sobre las representaciones del Diablo en la historia bíblica, es la presencia de la mujer a su lado. Parece haber una dependencia recíproca, una proximidad muy grande entre las dos figuras.

¿Por qué?

¿Por qué la mujer, junto con el Diablo, es culpada del mal del mundo, o, como afirma el libro del Eclesiástico: “Por la mujer comenzó el pecado: por su culpa morimos todos” (25,24), ella que es la madre de los vivientes?

¿Qué se quiere decir con estas afirmaciones?

Son ésas las preguntas que van a guiarnos en ese capítulo.

1. La construcción mítica de la mujer mala

Uno de los relatos míticos más antiguos que relaciona a la mujer con el Diablo es el mito de la caída de los ángeles,

mismo que se encuentra en dos versiones: en el libro de Enoc (I,6-8) y en el libro de Génesis.

Cuenta el mito que:

1. Cuando los hombres empezaron a multiplicarse sobre la tierra y les nacieron hijas, 2. los hijos de Dios (los ángeles, ndr.) se dieron cuenta de que las hijas de los hombres eran hermosas, y tomaron por esposas aquellas que les gustaron. 3. Entonces dijo Yahvé: "No permanecerá para siempre mi espíritu en el hombre, porque no es más que carne. Que su vida no pase los ciento veinte años". 4. En ese entonces había gigantes sobre la tierra, y también los hubo después, cuando los hijos de Dios se unieron a las hijas de los hombres y tuvieron hijos de ellas. Estos fueron los héroes de la antigüedad, hombres famosos. 5. Yahvé vio que la maldad del hombre en la tierra era grande y que todos sus pensamientos tendían siempre al mal. 6. Se arrepintió, pues, de haber creado al hombre, y se afligió su corazón (Gn 6,1-6).

La culpa de las mujeres, según el mito, es su belleza, que llega a tentar incluso a los ángeles. Y son esos ángeles caídos quienes dan origen a la figura de Lucifer, el Diablo. De esa extraña unión nacieron los "*sephilim*", los héroes de la antigüedad, que corresponden, en el imaginario judío, a los demonios (Gn 6,4). Los ángeles caídos enseñaron a los hombres todos los males, resumibles a tres tipos: la guerra, la sexualidad y la magia (1En VIII). Ese mito, en el mundo bíblico, servía para ridiculizar las pretensiones divinas de los gobernantes helenistas quienes, como Alexandro el Grande, "alegaban descender de los dioses y de mujeres humanas, denominando esos seres híbridos, como héroes" (Pagels, 1996: 78s). Era imposible, para el rígido monoteísmo judío, aceptar tal pretensión. Pero, para esa narración, el problema de las mujeres era su belleza, y, como consecuencia, la seducción fatal que podían ejercer

sobre los hombres. Si ni los ángeles resistieron a las mujeres, ¡imagínense los hombres! Ése es el mensaje que el texto deja entender. De la mujer, lo que interesa aquí es únicamente su belleza, su apariencia externa, su cuerpo: no se considera su persona, su ser, emociones, sentimientos, sufrimientos, esperanzas. Se trata de una visión muy machista y reductiva, que valora un solo aspecto de la realidad femenina, olvidando la complejidad e integralidad del ser humano.

En el mito bíblico de la caída y del primer pecado, otra mujer, Eva, es la protagonista de la narración. Ella escucha y conversa con la serpiente; mira el árbol y entiende que su fruta es buena; toma la iniciativa: recoge una fruta, la come y la da a su marido para que la coma también

1. La serpiente era el más astuto de todos los animales del campo que Yahvé Dios había hecho. Dijo a la mujer: “¿Es cierto que Dios les ha dicho: No coman de ninguno de los árboles del jardín?”. 2. La mujer respondió a la serpiente: “Podemos comer de los frutos de los árboles del jardín, 3. pero no de ese árbol que está en medio del jardín, pues Dios nos ha dicho: No coman de él ni lo prueben siquiera, porque si lo hacen morirán”. 4. La serpiente dijo a la mujer: “No es cierto que morirán. 5. Es que Dios sabe muy bien que el día en que coman de él, se les abrirán a ustedes los ojos; entonces ustedes serán como dioses y conocerán lo que es bueno y lo que no lo es”. 6. A la mujer le gustó ese árbol que atraía la vista y que era tan excelente para alcanzar el conocimiento. Tomó de su fruto y se lo comió y le dio a su marido que andaba con ella, quien también lo comió (Gn 3,1-6).

La mujer es descrita como teniendo mucha familiaridad con la serpiente y de modo inevitable es considerada, por el autor del texto, la responsable por haber llevado al hombre al pecado. Ella es descrita como más frágil y fácilmente seducible por la serpiente. Este texto fue compilado probablemente en el exilio

babilónico, tal vez por los sacerdotes. Se percibe ya una visión bastante negativa de la mujer, considerada, como afirma más tarde el Eclesiástico, responsable por la entrada, en el mundo, del pecado y la muerte (25,24). ¡Se trata de un peso muy grande que es puesto sobre la mujer! A partir del exilio y después de ese periodo, con la llegada de los sacerdotes al poder, la mujer empieza a ser considerada de manera negativa. La teología de la pureza la juzgaba impura por causa de la sangre de su menstruación y, además, peligrosa porque diseminaba impureza en todo y a todos los que tocaba o en los lugares donde estaba (Lev 15). De hecho, para los judíos, todo lo que salía del cuerpo humano era impuro: líquidos, saliva, sudor, heces, sangre. La ley de la impureza justificaba el “sacrificio por el pecado” (Lv 15,30): quiere decir, el sacrificio al templo era necesario para eliminar la impureza. Era una forma muy segura y eficaz para obligar el pueblo a ir al templo y garantizar la manutención económica de la clase sacerdotal. ¡En fin, la manutención del templo recaía en gran parte sobre las mujeres!

Era, además, una manera sutil y poderosa de controlar y dominar al pueblo a partir de lo que se conceptuaba más importante: la sangre, símbolo de la vida. Por eso, porque en ella estaba la vida, la sangre era considerada sagrada. Es significativo que para el mundo antiguo sangrar, perder la sangre, equivalía a perder la vida, morir¹. La sangre, sin embargo, se vuelve en el mencionado texto pecaminosa, origen y causa del pecado. Se trata de una terrible inversión, donde lo sagrado, presente en la sangre de la mujer, que es sangre de la vida, es transformado en monopolio exclusivo de los sacerdotes. Las mujeres son alejadas de algo que les

¹ La identidad entre sangre y vida es evidente, por ejemplo, en la prohibición de comer la sangre de los animales matados: “Lo único que no deben comer es la carne con su vida, es decir, con su sangre” (Gn 9,4).

pertenece por naturaleza: lo sagrado de la vida, representado por la sangre de sus menstruaciones. Esa sangre no será más sagrada, sino origen de pecado y de toda impureza: ¡aquí está la inversión! Otra sangre definirá ahora lo sagrado, la de los animales sacrificados sobre el altar, y que solamente las manos puras de los sacerdotes podrán tocar. De la teología de la vida se pasa a enfatizar la teología sacrificial, que tiene en su base la muerte violenta de un ser vivo. El sacerdocio natural de las mujeres es substituido por un sacerdocio impuesto por los hombres: el de la clase sacerdotal. Las mujeres, representadas por Eva, “la madre de los seres vivos”, son peligrosas antagonistas de los sacerdotes, porque portan en su cuerpo lo sagrado. Por eso son convertidas en causa y origen del mal, del pecado y la muerte en el mundo. Son demonizadas para quitarles el poder sobre lo sagrado.

Esto es parte del pasaje de la sociedad matriarcal a la patriarcal.

En las interlíneas del texto de Génesis 3 aparece otro problema que legitima el rechazo de la mujer por parte de los sacerdotes: el peligro de la idolatría evocado por la figura mítica de Eva. Existe una semejanza fonética impresionante entre el tetragrama sagrado que define a Dios (YHWH) y el nombre de Eva (HaWWaH), originario de la raíz fenicio-cananea *hwt*, que puede significar tanto algo vivo como vitalidad. Tal proximidad,

...permite considerar posibles relaciones entre Dios, en cuanto *Yawh*, y la mujer, en cuanto *hwwh*. Dios, *Yhwh*, poseedor de la vida inmortal y creador de la vida humana como vida mortal y finita. La mujer, *hwwh*, poseedora de esa vida donada por Dios, finita y capaz de generarla participando de su condición creadora. Vida eterna y vida continuada. La primera, divina, es constitutivamente excluyente de la muerte, la segunda,

para continuar y hacer posible la cadena de sucesión, necesita de la muerte (Navarro, 2010: 248s).

Es posible pensar en Eva como el arquetipo de una diosa, quizá la diosa-madre, a la cual varias tradiciones culturales y religiosas atribuyen la creación. Así es en la Babilonia antigua, donde las diosas madres (Aruru, Nammu, Nihursanga, Nininsia, Ninah, Nintu) son responsables por la decisión de crear al hombre. Y donde igualmente se atribuye a la diosa guerrera Ishtar la curiosidad por el saber. Movida por la curiosidad de conocer las condiciones de vida de su hermana Ereskigal, Ishtar desciende al infierno, rompiendo el equilibrio de la tierra y exponiéndose a la muerte. Su curiosidad, sinónimo de debilidad, es la misma que se manifiesta en la figura de Eva.

También en la tradición de Guilgamesh (segundo milenio a. C.), hay una diosa en el panteón hitita, Hebat o Hepat, que era considerada la madre de los dioses y cuyo nombre, por la fonética parecida, recuerda a la Eva bíblica. Posteriormente, esa diosa fue identificada con Ishtar, Ashera, Astarte y con Cibele, patrona de Asia Menor desde el milenio VI a. C., mientras que en Egipto, Eva fue identificada con Isis. A todas estas divinidades femeninas se asociaba la idea de sabiduría y del poder creador (Navarro, 2010: 249s).

El texto de Génesis 3 evoca todas esas memorias; es como un resumen sincrético y poderoso que transforma a Eva en un personaje mítico peligroso, la diosa-madre, a la cual se atribuye el poder creador, que coincide con el poder sagrado. Esa imagen eleva a las mujeres a un estatus social y religioso y a una condición inaceptables para los que, en la Judea del pos-exilio, tienen el poder sobre Dios y lo sagrado: los sacerdotes. Aquí radica una de las justificaciones de la demonización de las mujeres, que en ese período se hace más violenta y que fundamenta la teología del puro x impuro, dirigida principalmente al control del cuerpo femenino.

La censura de la diosa madre como peligrosa idolatría, camina paralela al proceso de construcción del monoteísmo judaico, que llegó a su ápice con la reforma de Josías, al final del siglo VII (2Re 23) y consistía en la definición del único dios, Yahvé; la unificación de su culto en el templo de Jerusalén; y la promulgación escrita de la Ley. El rey Josías aspiraba sobre todo a eliminar el culto a la divinidad femenina, Astarté, la diosa-madre cananea correspondiente a Ishtar de Babilonia. Recuerda la Biblia que: “El rey destruyó también los Altos Lugares que había frente a Jerusalén, al sur del cerro de los Olivos. Estos habían sido construidos por Salomón, rey de Israel en honor de Astarté, la inmundicia de los sidonios, de Quemós, la inmundicia de los moabitas, y de Milcom, la vergüenza de los amoneos” (2Re 23,13). De esa forma, la imagen que se transmite de Dios es la de un único ser, varón. Tal representación legitimaba el poder de un único hombre: el propio rey Josías; y unificaba al pueblo alrededor de una única ley.

Para lograr todo eso, era necesario demonizar a la mujer, evidenciando su proximidad a la figura del Diablo.

Una triste relectura de ese texto Génesis 3 se encuentra en los Rollos del mar Muerto, en la descripción de la mujer demoníaca:

Ella es el inicio de todos los caminos de impiedad. ¡Ahí! Es la ruina de todos que la heredan, y el desastre de todos los que la poseen. Porque sus caminos son caminos de muerte, y sus vías senderos de pecado. Sus pistas llevan hasta la iniquidad, y sus caminos a la culpa de la transgresión. Sus puertas son puertas de muerte, y en el ingreso de su casa avanza el Xeol. Todos los que van a ella no regresarán, y todos los que la heredan bajarán a la fosa. Se esconde en emboscadas en lugares secretos... todos.... En las plazas de la ciudad ella vigila, y se instala en las puerta de los poblados, y

no hay quien la pare en (su fornicación) continua. Sus ojos escrutan aquí y allá, y levanta insolentemente sus párpados, para ver al hombre justo y alcanzarlo, y al hombre importante, para hacerlo tropezar. Para torcer los caminos de los rectos, para separar los electos de la justicia de los preceptos, para hacer caer en ridículo a los que se apoyan en ella, para cambiar la norma de los que caminan rectamente. Para hacer a los simples rebelarse contra Dios, para torcer sus pasos fuera del camino de la justicia, para llevar a los... al engaño, y a que no perseveren por los senderos rectos. Para engañar al hombre en los caminos de la fosa, y seducir con falsas promesas los hijos de los hombres (4Q184, 8-17).

Resulta claro, en este texto, que la mujer demoníaca es responsabilizada no solo por el pecado sexual, sino por el desvío del recto camino, trazado por la observancia de las leyes. Para la comunidad de los esenios, a la que se atribuye esta literatura extremadamente preocupada con las leyes de la pureza ritual, la mujer es muy peligrosa por representar la constante posibilidad de contaminación por la sangre de su menstruación. Por eso, la comunidad impuso a sus seguidores, al menos por un tiempo, la ley del celibato, rechazando a las mujeres y sus hijos y manteniéndolas fuera de los muros de la comunidad (Josefo, Guerra Judaica, II, 120).

Tal construcción acaba en abierta misoginia. En un texto reprobable, muchos siglos después, Giovanni Boccaccio llega a describir así a la mujer:

La fémica es animal imperfecto, apasionado por mil de pasiones lastimables y abominables al recuerdo y no comprensibles a la razón... Ninguno otro animal es más sucio que ella: tampoco el cerdo, que estando en el lodo no llega a su fealdad; y si tal vez alguien quisiese negar eso, procuren los lugares secretos donde ellas, con vergüenza, esconden los horribles instrumentos

que usan para eliminar sus humores superfluos (*Corbaccio*, apud: Eco, 2011: 23).

En otro texto, del siglo X, Oddone de Cluny va más allá en la descripción misógina de la mujer:

La belleza del cuerpo está toda en la piel. De hecho, si los hombres viesan lo que está bajo la piel, dotados como las linceas de la Beocia de la penetración visiva interna, la sola visión de las mujeres acabaría siendo nauseabunda: esa gracia femenina no es más que maldad, sangre, humos, hiel. Consideren lo que se esconde en las narinas, en la garganta, en el vientre: en todos los lugares, basura... Y nosotros que rechazamos tocar también solo con la punta del dedo el vómito o el estiércol, ¿cómo podemos entonces desear tener en nuestros brazos un simple saco de excrementos! (Eco, 2011: 24).

Es claro que textos de este tipo servían para rechazar los placeres de la carne. A final de cuentas, los célibes debían justificar la renuncia a que eran sometidos, y nada más fácil que despreciar con tales palabras a la mujer y presentar una imagen totalmente negativa de ella. Además, confirmaban la inferioridad de la mujer en relación al varón y legitimaban así el patriarcalismo.

2. La mujer dominada

Las consecuencias prácticas del proceso de construcción mítica de la mujer mala fueron terribles para todas las mujeres, hasta hoy.

El primer fruto de esa nueva visión fue la teología de lo puro x impuro y del sacrificio por el pecado. La impureza causada por la sangre de la mujer, que se extendía a todo y a todos los

que con ella tenían contacto, nada más se quitaba por medio de un sacrificio en el templo, para purificarse del pecado de la contaminación con la sangre impura.

La mujer que ha tenido sus reglas será impura por espacio de siete días, por ser un derrame de sangre de su cuerpo. Quien la toque será impuro hasta la tarde. Todo aquello en que se acueste durante su impureza quedará impuro, lo mismo que todo aquello sobre lo que se siente. Quien toque su cama deberá lavar sus vestidos y luego bañarse, y permanecerá impuro hasta la tarde. Quien toque un asiento sobre el que se ha sentado deberá lavar sus vestidos y luego bañarse, y quedará impuro hasta la tarde. Quien toque algo que se puso sobre el lecho o sobre el mueble donde ella se ha sentado quedará impuro hasta la tarde. Si un hombre se acuesta con ella a pesar de su impureza, comparte su impureza y queda impuro siete días; toda cama en que él se acueste será impura. Si una mujer tiene derrame de sangre durante muchos días, fuera del tiempo de sus reglas, o si éstas se prolongan, quedará impura durante todo este tiempo, como en los días del derrame menstrual. Toda cama en que se acueste mientras dure su derrame será impura, como la cama en la que estuvo en tiempo de sus reglas, y cualquier mueble sobre el que se siente quedará impuro igual. Quien los toque quedará impuro; deberá lavar sus vestidos y bañarse, y quedará impuro hasta la tarde. Una vez que sane de su derrame, contará siete días, quedando después pura. Al octavo día tomará para sí dos tórtolas o dos pichones y los presentará al sacerdote a la entrada de la Tienda de las Citas. Éste los ofrecerá, uno como sacrificio por el pecado y el otro como holocausto, y hará la expiación por ella ante Iahvé, por el derrame que la hacía impura (Lv 15,19-30).

Realmente, la mujer es peligrosa: ¡es una bomba de contaminación!

Hay una segunda consecuencia, que coincide con el mandato de ir todos los meses al templo para ofrecer el sacrificio

por el pecado, todas las mujeres en período fértil al igual que las personas que estaban en contacto con ellas; esto es, prácticamente sus familias. ¡He aquí un modo muy sutil de imponer nuevos impuestos a la población!

Otra consecuencia importante fue el control total de la sexualidad. Cuenta el mito de la caída que, después de que Adán y Eva comieron la fruta prohibida, “se les abrieron los ojos y ambos se dieron cuenta de que estaban desnudos. Cosieron, pues, unas hojas de higuera, y se hicieron unos taparrabos” (Gn 3,7). La sexualidad, a través de la cual la vida es generada, empieza a ser problema. Ya no es más sólo expresión de la reciprocidad, ahora se torna en factor y lugar de dominación: por eso es escondida y, de cierta forma, protegida. La sexualidad se halla íntimamente ligada a la serpiente. Por un lado, están los cultos cananeos de la fertilidad, que son simbolizados por la serpiente (Navarro, 2010: 253); por otro lado, la misma serpiente era símbolo también de la sabiduría (en el mito aparece enrollada alrededor del árbol del conocimiento del bien y del mal) y del poder político, de ahí que se la encuentre enroscada en la cabeza del faraón de Egipto, como símbolo de su poder absoluto.

Ahora bien, el controlar la sexualidad de las personas era señal de inmenso poder, toda vez que significaba controlar lo que había de más íntimo y precioso: el origen de la propia vida. El culto a la serpiente era bastante difundido en el norte de Palestina, como cultos de fertilidades: “Ese tipo de práctica religiosa desarrolla simultáneamente una mayor producción y una mayor tributación, un aumento de recaudación del Estado. A través de los cultos de fertilidad, los pobres son incitados a generar y a producir más y, al mismo tiempo, a entregar parcelas mayores de sus producciones” (Schwantes, 1989: 82s). El castigo inflingido a la mujer por su culpa en la narración de la caída, guarda relación con lo que ella tiene de más propio y específico: la generación de la vida.

El texto deja entender que existe una fuerte relación entre el conocimiento del bien y el mal y el estar desnudos, y, por tanto, con la sexualidad. En efecto, el texto sostiene que después de comer de la fruta prohibida, “se les abrieron los ojos y ambos se dieron cuenta de que estaban desnudos. Cosieron, pues, unas hojas de higuera, y se hicieron unos taparrabos” (Gn 3,7). El siguiente diálogo de Adán con Dios es en torno a su desnudez (8-11), y al final, Dios los viste con vestidos de piel (20). El bien y el mal están, pues, relacionados con la sexualidad y el origen de la vida; la consecuente maldición a la mujer tiene que ver con eso: “a la mujer le dijo Dios: ‘Multiplicaré tus sufrimientos en los embarazos y darás a luz a tus hijos con dolor. Siempre te hará falta un hombre, y él te dominará’” (Gn 3,16). El castigo de la mujer será engendrar hijos para el proyecto de la serpiente, que es el proyecto del rey y del Estado; es decir, entregar los jóvenes varones para la guerra y las jóvenes mujeres para el harén del rey (1 Sam 8,10-19). Para servir a ese proyecto, la mujer será dominada por el varón, como objeto de sus deseos e instrumento de su necesidad y voluntad.

Una mujer responsable por el pecado y muy próxima al Diablo, es peligrosa: necesita ser dominada y sujeta, y su acción maléfica limitada. Ése es el mensaje del mito de la caída con respecto a la mujer, y que, como veremos, conduce a consecuencias terribles para ella.

La demonización de la mujer continúa en la literatura posterior. Se trata de un proceso de construcción de un cierto tipo de imagen, al servicio del modelo patriarcal de relación social.

Así, en el Testamento de Job² la mujer es colocada tan cerca del Diablo, que Satanás sale por detrás de ella. Afirma Job:

² Un escrito judaico de consolación en la persecución, proveniente de la diáspora (tal vez de Egipto) y datado en el siglo I d. C. (75-100). Su autor sería Nerón, un hipotético hermano de Job.

“Girándome, vi entonces a Satanás. Le dije: ‘¡ven acá al frente y basta de esconderte! ¿Acaso el león muestra su fuerza en la jaula? ¿Vuela un pájaro cuando está en una canasta? ¿No es inútil eso? Para ti estoy hablando: ¡sal a combatirme!’ Salió, entonces, de detrás de mi mujer” (27,1-7).

En el NT, otros textos trabajan esa misma idea:

- **1Tim 3,11:** “Las mujeres igualmente sean respetables, no chismosas (“mé diabóluos”, que significa: no acusar, no calumniar), sino serias y dignas de confianza”. Este texto interesa porque usa el verbo “dia-ballo” (dividir, separar), que da origen al término “Diablo”. Las mujeres, por ende, son invitadas a no actuar como diablos, en el sentido de no crear división con sus conversaciones. Eso no es casualidad, ya que de ellas, en los códigos de comportamientos domésticos, se indica que “deben quedarse calladas” (1Tm 5,13-14; Tt 2,8). La 1ª Carta de Pedro insiste: “Igualmente ustedes, mujeres, obedezcan a sus maridos. Si alguno de ellos se opone a la Palabra, será ganado por la conducta de sus mujeres mejor que por sus discursos”. De la mujer vale más la conducta que su palabra: he aquí el corazón del pensamiento de ese tipo de literatura.

Es inconveniente para la mujer hablar en público, mucho más hablar mal de los demás: ¡sería duramente condenada! De esa manera son descritas las jóvenes viudas en la misma 1ª Carta de Timoteo: “Aprenden además a no hacer nada y se acostumbran a andar de casa en casa. Como no tienen nada que hacer, hablan de más, se meten en lo que no les toca y dicen lo que no deben” (5,13); y más adelante: “Quiero, pues, que las viudas jóvenes se vuelvan a casar, que tengan hijos y sean amas de casa, antes que dar a nuestros adversarios algún pretexto para criticar. Algunas ya se han extraviado siguiendo a Satanás” (5,14-15). Es muy claro que la mujer es peligrosa, no solamente por su palabra, sino por estar libre. Entonces, es

necesario que se case para que un marido la mantenga en sus límites, quiere decir, dentro de la casa. En caso contrario, ella puede ser dañina, peligrosa, seguidora de Satanás.

- **Ap 2,20-24** presenta un conflicto en la comunidad de Tiatira, en Asia Menor, entre el autor de Apocalipsis y una mujer profetiza, Jezabel, cuya culpa podría haber coincidido justo con su carisma profético, capaz de amenazar la autoridad profética de los varones en la comunidad, y en particular la del propio profeta Juan. Tal problema existe por la organización social de carácter patriarcal. Por eso, la comunidad de Tiatira es advertida y amenazada, en el caso de que no tome alguna iniciativa respecto a la persona y doctrina de la profetiza mujer, identificada, sutilmente, con el nombre simbólico de Jezabel.

Pero tengo contra ti que dejas actuar a tu Jezabel, esa mujer que se llama a sí misma profetisa, que enseña a mis servidores y los hace descarriar, pues se prostituyen y comen carnes sacrificadas a los ídolos. Le he dado tiempo para que se arrepienta, pero no quiere dejar su prostitución. Por eso ahora la voy a arrojar a un lecho de dolor y también enviaré una prueba terrible a los que cometen adulterio con ella, a no ser que se arrepientan de sus maldades.

A sus hijos los heriré de muerte; así entenderán todas las Iglesias que yo soy el que escudriña el corazón y la mente, dando a cada uno según sus obras.

Ahora escúchenme los demás de Tiatira que no comparten esa doctrina: no los heriré a ustedes que no han conocido sus “misterios”, como ellos dicen, que son los misterios de Satanás.

En el siglo I, como ya vimos, era conveniente que la mujer se quedase callada. Luego, resulta bastante fácil entender que una mujer que se declaraba profetiza, fuese rechazada, condenada y demonizada. La comparación simbólica con

la reina Jezabel, del siglo IX a. C., es muy importante. Hija del rey de Tiro, ella fue acusada por el profeta Elías de haber incentivado en el reino del norte los cultos paganos y, por eso, en el imaginario colectivo del pueblo hebreo su nombre se lo vincula con la idolatría (1 Re 22; 2Rs 9,22). Cuando Juan identifica a la profetiza de Tiatira con la reina Jezabel, él se refiere a todo ese simbolismo malo y, más allá que eso, la declara hija de Satanás y le atribuye el mismo método del Diablo: la seducción. De hecho, él utiliza la demonización para rechazarla y condenarla como peligrosa para su poder y la comunidad. Con certeza, “la influencia de esa mujer profetiza parece haber sido bastante fuerte, al punto de contrastar la de Juan, quien no se atribuye el título de profeta” (Schüssler, 1989: 358). Se trata, entonces, de un conflicto de poder: Juan se sintió amenazado por la predicación de esa mujer, y la combate describiéndola como demonio y comparándola a la reina Jezabel.

- **Ap 9,8:** en el ámbito del combate escatológico, la mujer es comparada a los saltamontes, de los cuales en Apocalipsis se dice que “sus cabellos son como los de mujer”. Tales insectos, considerados como una verdadera plaga (Es 10) y un castigo divino por venir en millones y devorar todos los cultivos que encontraban en su camino, simbolizaban y representaban, en el imaginario colectivo, los ejércitos de demonios que venían para el combate final contra los ejércitos de ángeles. Los cabellos largos podrían recordar a los soldados partos, que tenían una cabellera grande, pero aquí se hace referencia directa a los cabellos de la mujer.

¿Por qué?

En la Biblia hebraica, el cabello grande es sinónimo de fuerza y vitalidad. Es el caso de Sansón, cuya fuerza estaba en las siete trenzas de su cabellera (Jc 16,13.19); de Absalón, quien apenas cortaba sus cabellos una vez al año (2 Sm 14,25-26); de los

nazareos, quienes no podían cortar sus cabellos y que parecen haber sido combatientes en la guerra santa. ¡Los cabellos, como los dientes, son símbolos de fuerza! (Massyngberde, 1975: 151). Ciertamente, en el imaginario popular, cabellos largos, fuerza destructiva, mujer y Satanás estaban relacionados. No es por casualidad que en la literatura apocalíptica poco se habla de la mujer, y cuando ella aparece, siempre es descrita de forma negativa.

El autor de Apocalipsis también recurre a la imagen de la mujer para describir a Roma y sus abusos:

El ángel me llevó en espíritu al desierto: era una nueva visión. Había allí una mujer sentada sobre una bestia de color rojo, que tenía siete cabezas y diez cuernos. Esta bestia estaba cubierta de títulos y frases que ofendían a Dios. La mujer vestía ropas de púrpura y escarlata, y resplandecía de oro, piedras preciosas y perlas. Tenía en la mano una copa de oro llena de cosas repugnantes, que eran las impurezas y la lujuria de la tierra entera.

En su frente se podía leer su nombre, escrito en forma cifrada: Babilonia la Grande, la madre de las prostitutas y de los abominables ídolos del mundo entero.

Y observé que la mujer se había embriagado con la sangre de los santos y de los mártires de Jesús (17,3-6).

La Bestia (Roma), está íntimamente relacionada al Dragón, que simboliza el mal mítico, personificado por el Diablo (13,2-3). Roma es identificada con la ciudad enemiga por excelencia: es también Babilonia, la cual: "Se ha convertido en guarida de demonios, en refugio de espíritus inmundos, en nido de aves impuras y asquerosas" (18,2).

Una vez más, la mujer es usada como símbolo de seducción y de todo tipo de abominación. Por eso, se la relaciona con el Diablo.

3. La mujer peligrosa

La recepción de esa imagen de mujer por la tradición cultural y religiosa siguiente, agrega nuevos rasgos en la composición de la representación de la mujer, con la finalidad de mostrar el peligro que ella puede suponer para los hombres y la sociedad. Es una tentativa de delimitar el papel de la mujer en la sociedad: sus actitudes, comportamientos y funciones, así como sus límites, compatibles con lo que era socialmente definido. En la tradición bíblica, es en especial una corriente de la sabiduría, la más ligada a la elite sacerdotal, la que va perfeccionando la descripción del modelo de mujer peligrosa.

En lo que sigue, presentaremos algunas imágenes bíblicas de mujer peligrosa.

a. La mujer peligrosa: Eclesiástico 25-26

25,13 ¡Cualquier herida, menos la del corazón!
¡Cualquier maldad, pero que no provenga de una mujer!...

19 Cualquier maldad es poca cosa al lado de la maldad de una mujer: ¡ojalá que caiga sobre ella el castigo de los pecadores! 20 Como una cuesta arenosa para los pies de un anciano, así es la mujer habladora para un marido de buen carácter.

21 ¡No te dejes seducir por la belleza de una mujer, ni la deseases!

22 Mal humor, impaciencia, reproches... es lo que sucede cuando la mujer manda al marido. 23 Corazón apenado, cara triste y herida oculta: así sucede con la mujer malvada. Brazos caídos y rodillas vacilantes: ¡ella no hace feliz a su marido!

24 Por la mujer comenzó el pecado: por su culpa morimos todos. 25 ¡Detén inmediatamente la fuga de agua!; no dejes que una malvada mujer se imponga. 26 Si no anda como le dices, ¡sepárate de ella!

26,1 Feliz el marido de una buena mujer: el número de sus días se duplicará.

2 Una mujer valiente es la alegría de su marido, éste vivirá en paz todos los días de su vida.

3 Una buena esposa es como el premio mayor de la lotería, le tocará en suerte al que teme al Señor. 4 Rico o pobre tendrá contento el corazón; en todo momento se verá la felicidad en su rostro.

5 Hay tres cosas que temo y una cuarta que me espanta: una calumnia que se expande por el vecindario, una muchedumbre amotinada y una acusación falsa; todo eso es peor que la muerte. 6 Pero la mujer que tiene celos de otra es una angustia, un dolor íntimo, su lengua es un azote que no perdona a nadie.

7 La mujer malvada es como un yugo suelto: poner la mano en él es tan arriesgado como agarrar un escorpión. 8 Una mujer bebedora es un gran escándalo, no podrá remediar su deshonor. 9 Una mujer sin pudor se reconoce en sus ojos, en su mirada descarada.

10 Mantén a raya a una muchacha provocadora, no sea que se aproveche de tu complacencia. 11 Ten cuidado con seguir a una mujer seductora; no te hagas ilusiones: sólo quiere ganarte. 12 El viajero sediento abre la boca y toma cualquier agua que encuentre: ella también se coloca frente a cualquier palo y a cualquier flecha abre su aljaba.

13 La gracia de una esposa regocija a su marido, pero su saber actuar lo reconforta hasta la médula de sus huesos. 14 Una mujer que sabe callarse es un don del Señor, nada es comparable con la que es bien educada. 15 Una mujer modesta es doblemente encantadora, la que es casta es un tesoro inestimable.

16 Así como el sol se levanta sobre las montañas del Señor, así es el encanto de una buena esposa en una casa bien ordenada. 17 Como la lámpara que brilla en un candelabro sagrado, así es un hermoso rostro en un cuerpo armonioso. 18 Como columnas de oro en

una base de plata, así son unas lindas piernas en unos talones bien plantados.

Esta descripción destaca las actitudes de la mujer mala y peligrosa: su hablar (20.25. 25,6), su belleza (21), su autonomía (26), su tristeza (23), su celo. Es una mujer que vive en función y total dependencia del marido: hay que proporcionarle alegría, felicidad (25,23; 26,2.13) y no vergüenza (25,22); debe ser silenciosa (26,14), educada (26,14), modesta (26,15), ordenada (26,16); y tiene la obligación de ser bella (26,17-18) para agradar a su hombre. Sin embargo, para que ella sea así, debe ser subyugada; al contrario, sería como un yugo de bueyes desajustado (26,7): una imagen terrible, que afirma con claridad la necesidad de dominar a la mujer. De hecho, las mujeres no sometidas representan un constante peligro para los hombres, como la mujer bebedora (26,8), la sin pudor (9), la provocadora (10), la seductora (11).

Lo que justifica tamaña violencia contra las mujeres y su sujeción al hombre, es la atribución a la mujer de la responsabilidad por el pecado (25,24) y, por consiguiente, de la entrada de la muerte en el mundo. Es una relectura de Gn 3, que presenta la misma terrible inversión: la mujer, que tiene la función de dar la vida, es, de hecho, responsabilizada por la muerte. Se trata del mismo proceso que transformó la sangre de su menstruación en sangre de contaminación y, por tanto, de pecado.

b. La mujer trabajadora: Proverbios 31,10-31

10 Una mujer de carácter, ¿dónde hallarla?

9 Es mucho más preciosa que una perla.

11 Sabe su esposo que de ella puede fiarse:
con ella saldrá siempre ganando.

12 Le reporta felicidad, sin altibajos,

durante todos los días de su vida.

- 13 Ella se ha conseguido lana y lino
porque trabaja con manos hacendosas.
- 14 Como los barcos de los comerciantes,
hace que su pan venga de lejos.
- 15 Se levanta cuando aún es de noche
para dar de comer a los de su casa.
- 16 ¿Tiene idea de un campo? Ya lo compró:
una viña que pagó con su trabajo.
- 17 Se pone con ardor a trabajar
porque tiene en sus brazos el vigor.
- 18 Vio que sus negocios iban bien,
su lámpara no se apagó toda la noche:
- 19 sus manos se ocupaban en la rueca,
al huso sus dedos daban vuelta.
- 20 Le tendió la mano al pobre,
la abrió para el indigente.
- 21 No le hace temer la nieve por los suyos
porque todos tienen abrigos forrados.
- 22 Para ella se hizo cobertores,
y lleva un vestido de lino y de púrpura.
- 23 Su marido es conocido entre los oficiales,
porque se sienta entre los ancianos del país.
- 24 Vende telas que ha teñido,
hasta el comerciante le compra un cinturón.
- 25 Va irradiando salud y dignidad,
mira con optimismo el porvenir.
- 26 Lo que dice es siempre muy juicioso,

tiene el arte de transmitir la piedad.

27 Atenta a las actividades de su mundo,

no es de aquellas que comen sin trabajo.

28 Sus hijos quisieron felicitarla,

su marido es el primero en alabarla:

29 “¡Las mujeres valientes son incontables,

pero tú a todas has superado!”.

30 ¡El encanto es engañoso, la belleza pasa pronto,

lo admirable en una dama es la sabiduría!

31 Reconózcanle el trabajo de sus manos:

un público homenaje merecen sus obras.

La consecuencia de la mujer sojuzgada es esta otra imagen del libro de los Proverbios: la mujer trabajadora. Leyendo este texto, surge la pregunta: ¿donde está aquí el hombre? ¿Lo que él hace? De hecho, es la mujer la que hace todo: trabaja con sus manos (13.17.19.22), compra y vende (14.16.24), administra los empleados de la casa (15.21), ayuda a los pobres (20). Más allá de eso, tiene dignidad y esperanza (25), es sabia (26), atenta (27), valiente (29). Goza de la confianza del marido (11), de los hijos (28) y del reconocimiento de la ciudad (31).

El ámbito de la mujer aquí descrita es la casa. Dentro de la casa ella lo puede todo, aunque siempre para alegrar la vida de los varones de la misma: el marido y los hijos. Ella no tiene vida social, que es atributo del hombre varón. Se parece más a una esclava, que trabaja día y noche (15) para administrar la casa de su señor. Si, por un lado, ella revela muchas habilidades, del otro, no se da valor a su belleza física (30). Lo que importa, aquí, es la casa, lo económico y la imagen de éxito que el hombre ostenta frente a la sociedad.

c. La fragilidad de la mujer

Uno de los rasgos que más caracterizan la descripción negativa de la mujer, es su fragilidad en la tentación.

Un texto gnóstico bastante reciente (siglos II-III d. C.), el Evangelio de Bartolomé, describe cómo el Diablo sedujo a Eva:

Entonces, desperté a mi hijo Solapsán y tomé consejo con él sobre la mejor manera para seducir al hombre, por culpa del cual fui echado a la tierra³. Decidí lo siguiente: tomé una botella y recogí en ella todo el sudor de mi pecho y de mis axilas; después la puse en la naciente del agua, donde nacen los cuatro ríos. Eva tomó de esta agua y el deseo carnal se apoderó de ella, pues si no hubiese bebido de esa agua, no habría logrado seducirla (IV,58-59).

El deseo sexual está relacionado con el sudor, algo impuro, como todo lo que sale del cuerpo. Y el deseo revela la fragilidad de la mujer, porque no es capaz de dominarlo. La consecuencia es que la naturaleza de la mujer es definida, por la tradición judaico-cristiana, como débil, y eso se pone en relación con la sexualidad. Es una tentativa más de controlar y dominar la sexualidad femenina, por un sistema patriarcal preocupado en mantener las mujeres subyugadas al poder del varón. De hecho, el deseo es considerado la causa de los pecados y se lo relaciona con Eva, la primera mujer, quien frente a la fruta y a las palabras de la serpiente, según el relato mítico, no supo resistir (Vida de Adán y Eva⁴, 19).

³ Según la tradición gnóstica, el motivo de la caída del ángel a la tierra (mito de Lucifer) fue su negación a adorar al hombre, recién creado.

⁴ Apócrifo cristiano que describe la experiencia de la primera pareja después de la expulsión del jardín de Edén. Fue compuesto quizá en el siglo III d. C.

4. “¡Cuidado con las mujeres!”

El NT sigue la misma línea, refiriéndose a la peligrosidad de la mujer capaz de oponerse al sistema dominante.

La 1ª Carta a los Corintios trae un pasaje bastante oscuro, que se aclara a la luz de la reflexión propuesta hasta ahora. El texto dice: “La mujer debe llevar sobre la cabeza el signo de su dependencia; por causa de los ángeles” (11,10). San Pablo está discutiendo sobre el buen orden en las asambleas, y la afirmación central es que la mujer debe estar sometida al hombre: “quiero recordarles que la cabeza de todo varón es Cristo, y la cabeza de la mujer es el varón, y la cabeza de Cristo es Dios” (11,3). La preocupación de Pablo por el orden en las asambleas, típica de su tiempo, reflejaba el orden de las casas. Los llamados “códigos domésticos”, presentes en todo el NT (Cl 3,18-4,1; Ef 5,21-6,9; 1Pd 3,1-7), son una adaptación de la ética grecorromana del código doméstico patriarcal, donde la figura dominante era la del *paterfamilias*. Tales códigos proponían la “aceptación, en nombre de Jesús, de un *status* político-social de desigualdad y explotación” (Schössler, 1989: 306). Las metáforas cabeza-cuerpo y esposo-esposa, “se convierten en paradigmas del matrimonio cristiano, que refuerzan el modelo cultural patriarcal de subordinación en la medida que la relación entre Cristo y la Iglesia no es, evidentemente, una relación entre iguales, por ser la Iglesia-esposa sometida a su cabeza, el esposo” (Schössler, 1989: 325).

En el texto citado, aparece otro problema: los cabellos de la mujer: “la mujer que ora o profetiza con la cabeza descubierta falta al respeto a su cabeza; sería igual si se cortase el pelo al rape. ¿No quiere cubrirse el pelo? Que se lo corte al rape. ¿Que le da vergüenza andar con el pelo cortado al rape? Pues que se ponga el velo” (11,5-6). ¿Por qué los cabellos de la mujer

representan un problema? Según la ética doméstica, “la mujer debía comportarse siempre con modestia y moderación, aparecer en público solamente con su marido, ser cuidadosa y prudente con sus palabras y evitar los adornos y el lujo excesivo” (Schössler, 1989: 313). A ese propósito, la 1ª Carta de Pedro aconseja a las mujeres, “no preocuparse tanto por lucir peinados rebuscados, collares de oro y vestidos lujosos, todas cosas exteriores...” (3,3).

Pero, ¿qué tienen que ver los cabellos de la mujer con los ángeles (1Cor 11,10)? Un proverbio judío decía que si la mujer soltaba sus cabellos y empezaba a girar la cabeza en círculo, los ángeles se caían del cielo, pues cabellos sueltos y danza son considerados sexualmente libidinosos. Es probable que tal dicho haga referencia al episodio de la caída de los ángeles, de Gn 6,1-5 (Conzelmann, 1988: 189). En la mentalidad grecorromana, el hecho de soltar los cabellos posee un hondo significado sensual: la mujer solo lo hace delante de su marido y en la intimidad conyugal. En las representaciones del matrimonio, la novia por lo general lleva un velo en la cabeza, que es quitado nada más en el cuarto nupcial⁵. En el mundo oriental, hasta hoy, la mujer cubre su cabeza con un velo. El hecho de esconder crea un aire de misterio, que es relacionado con la sexualidad. En la sociedad romana antigua, el libertinaje sexual consistía en violar tres prohibiciones: tener relaciones sexuales antes del anochecer (durante el día, solo era permitido a los recién casados); sin crear un clima de penumbra en el cuarto (generalmente había una lámpara que brillaba sobre los placeres); y con una compañera que se había quitado todas sus vestimentas (también las prostitutas, como es testimoniado en una pintura de un burdel de Pompeya,

5 Eso es muy común en las representaciones figuradas de casamientos en cerámica de aquel tiempo. Ver: Pantel, Pauline Schmitt (dir.). *História das mulheres no Ocidente, vol. 1: A Antigüidade*. São Paulo, Ed. Afrontamento, 1990, pp. 210-219.

hacían el amor sin quitarse el sostén). Según un dicho popular, “un hombre honesto solo tenía la posibilidad de admirar la desnudez de su amada si la luna pasase en la hora correcta por la ventana abierta” (Veyne, 1997: 197).

Entonces, siempre hay un velo que esconde y protege la intimidad, creando un aire de misterio. Quitar el velo es revelar el misterio, un hecho de profunda intimidad al cual únicamente el marido tiene acceso. Si se lo hace en público, se lo considera una provocación y una deshonra del marido. Portar el velo es, por ende, señal de respeto y de dependencia de la mujer respecto a su marido. Por eso, la mujer tiene que llevar el velo cubriendo su cabeza en público.

Completando esta reflexión, el peligro de la mujer consistía en que la pasión amorosa era considerada una verdadera esclavitud para el hombre: “la pasión amorosa es todavía más temible, pues transforma al hombre libre en un esclavo de la mujer, y él la llamará señora y, como un sirviente, le extenderá el espejo o la sombrilla... Cuando un romano se apasionaba locamente, sus amigos y él mismo pensaban que o él perdía la cabeza por una mujercita debido a un exceso de sensualidad, o que moralmente caía en esclavitud; y, dócil como buen esclavo, nuestro enamorado se ofrecía a su señora para morir, si ella así le ordenase” (Veyne, 1997: 198).

Siendo así, el hombre debía mantenerse vigilante frente al peligro que la mujer representaba.

Para finalizar esta parte, proponemos otro texto de Apocalipsis, donde se afirma que la condición de salvación de los 144.000 rescatados por el Cordero, es no estar manchados por mujeres: “Estos son los que no se mancharon con mujeres: son vírgenes” (14,4). La mujer, aquí, no solo contamina al hombre, sino que puede ser la causa de su perdición; por consiguiente, para salvarse, ¡es necesario mantenerse vírgenes! Se trata de una visión extremadamente negativa de la sexualidad y de la mujer.

5. Otras historias de mujeres...

Para hacer justicia a las mujeres de ayer y de hoy, y no quedarnos nada más con la impresión e imagen negativa de la mujer demonizada, nos parece oportuno recordar, muy brevemente, otras historias de mujeres en la Biblia. No todas las mujeres se resignaron y sometieron al duro esquema patriarcal, de dominación masculina sobre lo femenino.

El período del postexilio asistió, por un lado, a la consolidación de ese esquema de dominación, llevado delante de modo especial por los sacerdotes; por otro, presencié asimismo la resistencia de muchas mujeres que, con coraje, enfrentaron la sociedad reivindicando sus derechos. Hay una fuerte, significativa y activa presencia femenina en la Biblia de ese período, la cual incomoda bastante a los hombres en el poder. Hay mujeres que resisten a las leyes judaicas de matriz machista, que fortalecían los preconceptos y la exclusión de las mujeres. Los libros de Rut, Ester, Cantar de los Cantares, Coelet, Judit, y figuras como la madre de los siete hermanos masacrados por los sirios (2Mac 7) y Susana, también injustamente acusada por los corruptos hombres de la ley (Dn 13), son testigos antiguos y siempre actuales de los gritos de liberación y resistencia contra un sistema injusto, excluyente e incapaz de entregarse a una relación que reconozca la subjetividad y los derechos del otro y la otra, para construir juntos una sociedad diferente.

Esos libros y esas figuras alimentan hasta hoy, la lucha de numerosas mujeres y hombres que ansían un futuro distinto.

Igualmente la literatura griega, con gran agudeza, presenta el proceso de demonización de la mujer en dos mitos, el de Elena y el de Medea, desvelando con bastante claridad la responsabilidad del sistema patriarcal, por lo cual, el hombre es quien dicta las leyes a las que la mujer debe someterse.

La historia de Elena⁶, en la epopeya homérica, presenta una leyenda bastante compleja, pero significativa. Ella, la mujer más bella del mundo, dada como esposa a Menelao, rey de Esparta, fue raptada por Paris, a quien había sido prometida por Afrodita, y llevada a la ciudad de Troya. La historia reconoce que no fue un rapto, sino una fuga de dos amantes apasionados, tanto que Elena lleva consigo tesoros y esclavas. Con todo, ese hecho dio origen a la guerra de Troya, retratada por Homero en la *Iliada* y la *Odisea*. En el final de la historia, Menelao y los griegos se reencuentran con Elena, y la primera reacción es matarla. Sin embargo, desisten por causa de su belleza. Así, ella es llevada de vuelta a Esparta por Menelao.

Elena es siempre descrita negativamente. En la obra *Ifigenia en Táuride*, de Eurípides, ella es considerada responsable por la ruina de Ifigenia (356) y es descrita con el término “kakós” (“malo”, “maligno”: 521-526). En otra obra de Eurípides, *Las troyanas*, Elena es asociada al término “porné” (“prostituta”), el cual no haya uso directo de esa palabra en el griego. Y Menelao, quien no la considera más como esposa (869-871), quiere matarla (875-879; 901-902) para enseñar la castidad a las demás mujeres. Quizás esa excesiva preocupación por la castidad de las mujeres, sea el verdadero problema de esa historia.

Otro mito griego tiene que ver con la figura de Medea. Recordada por su gran humanidad, ella se opone al padre que mataba a los extranjeros que llegaban al país. Ayuda a los argonautas en su búsqueda del vellocino de oro, para finalmente casarse con Jasón, con quien huye, llevando a su hermano como rehén, y después matado por ella para protegerse del padre. Ese crimen y su naturaleza vengativa, le suponen numerosas persecuciones y sufrimientos, siendo

⁶ Voz Helena en: Grimal, Pierre. *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. Rio de Janeiro, Ed. Bertrand Brasil, 1997, pp. 197-200.

expulsada de todos los lugares adonde iba. Medea es una mujer activa y violenta, que domina las prácticas mágicas y rechaza las leyes paternas que la sujetarían a su padre, al marido, al hombre en general. Representa a la mujer que huye de los modelos de comportamiento femenino de la sociedad de aquel tiempo. Por eso, es descrita como bárbara, vengativa y cruel homicida de su hermano y de sus hijos⁷.

Elena y Medea, al igual que otras mujeres de la Biblia y del mundo entero, representan la afirmación de la mujer que quiere seguir su destino; que lucha por relaciones diferentes para seguir el verdadero amor; por el respeto de la vida y los derechos elementales, teniendo que violar las leyes paternas y machistas. Esa actitud provoca la reacción violenta de los hombres, expresión paradójica de la fragilidad del “sexo fuerte” y de su método de dominación, cuyo objetivo es solo la defensa de sus privilegios y poderes. Todas esas mujeres acaban mal, destruyéndose a sí mismas y a sus familiares, por manos de un sistema que no acepta cuestionamientos o prácticas alternativas. Uno de los métodos empleados es tachar “al otro”, al “diferente”, de “demonio”, “bruja”. ¡Ir contra las leyes establecidas, es ir contra sí mismo!

6. Cambio de paradigmas

Los textos presentados hasta ahora representan el testimonio de una tradición, la judeo-cristiana, que consideraba de forma negativa a la mujer, al sexo y al cuerpo. Ellos son vistos como ocasiones de pecado y son valorados apenas por su función procreativa. En tal concepción, el sexo no conlleva relaciones justas entre mujer y varón, traduciéndose más bien en la imposición de relaciones sociales basadas

⁷ Voz Medea en: Grimal, Pierre, *op. cit.*, pp. 292-294.

en el patriarcalismo, y en la práctica de violencia sobre todo contra la mujer. Consecuencias de todo ello son el sometimiento físico, psíquico y social de las mujeres a los hombres; la negación de su subjetividad y la objetivación de sus cuerpos. Se trata de un proceso de oposición dualística que conduce a la estructuración piramidal de las relaciones, con la afirmación de una clase social y de un señor en la cima de la pirámide social, que se vuelven la referencia del poder, garantes del orden social y responsables por la definición de los comportamientos y las funciones específicas de cada uno dentro el sistema. Una relación de género marcada por el patriarcalismo, lleva inevitablemente a la inequidad de las relaciones y a la afirmación de la superioridad masculina sobre la mujer.

Ese sistema de dominación hace gran uso del poder simbólico. Construye y manipula el imaginario colectivo con vistas a la conservación de su poder, crea paradigmas, modela comportamientos y define funciones que solo sirven para su propia legitimación. En efecto, desarrolla dispositivos de control, represión, sistemas normativos, derechos y deberes, orientados a modelar comportamientos y actitudes, con el resultado de crear nuevas formas de exclusión social y marginalización. De este modo, paradigmas seculares de dominación son continuamente recreados y reactualizados, con la finalidad de legitimar nuevos grupos sociales en el poder. Así, surgen temáticas como la del "complot maléfico", de la "conspiración sagrada", del "paraíso perdido" o de la mítica comunidad perfecta de "paz e igualdad" de los mesianismos revolucionarios, como la creación de la figura de la "mujer pérfida", de la "bruja infractora": todo eso sirve para la afirmación de ciertos modelos sociales y el rechazo de otros, considerados peligrosos. A través de esa actuación, el poder se mantiene y consolida.

La Biblia, que es producto de historias y culturas específicas, no es ajena a ese esquema inicuo y patriarcal, que Elisabeth Schüssler Fiorenza (1992: 5-10) define como *Kiriarkado*. Conforme ese esquema, la sociedad necesita de un *Kirios*, un señor, que administre, defina y controle las relaciones sociales y de poder. Y eso se logra a partir de la imposición de un poder superior, que acentúa la diferencia y la subordinación, no las relaciones de equidad; así, las diferencias de clase, género, raza, etnia, cultura, entre otras, se convierten en lugares donde la inequidad de la relación y la subordinación, se tornan más intensos y visibles. La sexualidad y el cuerpo de la mujer, dentro de ese esquema, representan el campo de dominación de lo masculino sobre lo femenino. Oponerse a tal esquema implica correr el peligro de ser tachada de prostituta, seductora y seducible, dominada por el deseo, frágil, peligrosa, demoníaca, responsable por los males que afligen la humanidad y hasta ser eliminada físicamente.

No se trata simplemente de un preconceito sexual y cultural, como muchos de manera ingenua o pretenciosa afirman. Es verdadera y real imposición de un proyecto socio-político, una verdadera colonización cultural, social y política, incapaz de construir relaciones fundamentadas en la equidad, justicia y reciprocidad.

Cambiar de paradigma, entonces, no es solo necesario, sino urgente. Pero desde un dialogo social, teológico y político que rescate el valor y derecho de las subjetividades, de los cuerpos envueltos, de las historias de cada uno y una, de sus culturas, de las diferencias que cada cual trae, y que deben ser entendidas como estímulo a la creación de algo nuevo, y contribuir a la transformación y recreación de la sociedad para que sea realmente una verdadera comunidad, la casa de todos y todas. Ese sueño no será posible sin una nueva mirada del otro, y sin una nueva espiritualidad que enfatice la interrelacionalidad,

la comunidad, la equidad, la justicia y la solidaridad, la subjetividad, la identidad sexual, la interdependencia social y ecológica sobre el individual; y, además, sin repensar y superar conceptos como el antropocentrismo, el eurocentrismo, el patriarcalismo, el colonialismo, etc.

Sin que sea necesario cubrir y esconder su propia sexualidad, contra el peligro de la dominación del otro; y superando la maldición del paraíso, para vivir juntos, mujeres y varones, la belleza de la relación de reciprocidad, consigo mismo, y con el mundo social y natural que nos rodea.



6

Diversidad y otredad: interpretando la figura del Diablo

En este capítulo nos ocuparemos de las consecuencias sociales de la demonización en la tradición cristiana occidental y en nuestro tiempo. Veremos que el hecho de atribuir a alguien externo el origen de los males individuales y sociales, guarda relación con la difícil integración y asimilación en la sociedad de la diversidad. Mediante la demonización se regulan, clasifican, homogeneizan y determinan las relaciones sociales. La demonización se transforma, entonces, en un poderoso instrumento de reglamentación social, asimilación y homogeneización, como también de rechazo, condenación y eliminación de enemigos y adversarios.

1. Diversidad, diferencia e identidad

La diversidad hace parte de la naturaleza de las cosas: variaciones genéticas, biológicas, culturales, climáticas, históricas, sociales, religiosas, entre otras, originan y provocan variaciones en las especies y los grupos sociales. Tales

variaciones se convierten en características específicas que dan vida, entre otras cosas, a culturas diferentes, necesarias para la definición de las identidades sociales. En el campo social y cultural, las diferencias pueden ser de normas, usos, costumbres, cosmovisión, lenguaje, y de sistemas simbólicos. Bajo un único sistema social y político, que presenta un cuadro social y un sistema identitario homogéneo, por lo general las diferencias se transmutan en factores potenciales de conflicto. Porque la diversidad marca fronteras y límites entre un dentro y un afuera, un semejante y un distinto, un próximo y un lejano, un familiar y un extraño (extranjero), un conocido y un desconocido, un amigo y un potencial adversario. La diversidad produce la confrontación, invita al encuentro, estimula la transformación, desafía la tranquilidad de la homogeneidad y seguridad de lo común, introduciendo la alteración de lo nuevo y originario que desestabiliza el orden constituido. La diversidad, como elemento de disturbio, es rechazada; al contrario, como riqueza inapreciable y fuerza de innovación, es valorada.

El tema de la diversidad adquiere importancia notable en la era de la globalización, donde la facilidad de la comunicación y movilidad social puso en contacto culturas y civilizaciones que antes no se conocían y vivían aisladas. La diversidad se relaciona, hoy, con problemas como la "otredad cultural", la coexistencia pacífica de diversos sistemas simbólicos, de enfoques doctrinarios omnicomprensivos, de distintas visiones de mundo, de organizaciones sociales, políticas, legales diferentes, de economías distintas, entre otros. Los conflictos determinados por los choques entre esos factores representan un serio elemento de crisis social mundial, que se revela como conflicto entre grupos y civilizaciones diversas.

La emergencia del tema de la diversidad apunta hacia cuestiones nuevas, nunca abordadas antes, como el problema

de la colonización, entendida como tentativa indebida y violenta de imposición cultural, social, económica, religiosa, y de su consecuente proceso de descolonización, como afirmación del valor de la diversidad y recuperación de la especificidad robada.

El tema del sistema patriarcal de poder dominó –y todavía continúa dominando– las relaciones sobre todo de género, en favor de una concepción de las relaciones basada en la reciprocidad, el respeto y la valoración mutua.

La homogeneidad socio-cultural, que se impone a través de la mundialización del mercado y de la ideología neoliberal, y que provocan el renacimiento de las identidades particulares en todo el mundo, bajo la forma de luchas culturales, nacionales, étnicas, religiosas y regionales (Díaz-Polanco, 2008: 188).

La relación entre identidad, entendida como algo más estático y definido culturalmente, e identificación, que Bauman define como “una actividad interminable, siempre incompleta, inacabada, abierta, en la cual participamos todos por necesidad o por elección” (2001: 175). El mismo autor considera la identificación un fenómeno típico de la globalización, que proporciona una identificación a veces efímera, líquida, que sólo crea la ilusión de la comunidad (comunidad cosmopolita): en realidad, no pasa de ser una máscara de la individualización (2001:197). Tales identificaciones, productos de la “modernidad líquida”, son pseudoidentidades, porque son independientes de la territorialidad, volátiles, transitorias, compartidas: no crean solidaridad, sino soledad y similitud alrededor de algo compartido. Son, siempre según Bauman, “comunidades de guardarropas”: para entrar tiene que dejar el vestido en el guardarropa, pero se disuelve luego que termina el interés grupal; o “comunidades de carnaval”: quiebran la monotonía y soledad cotidiana, canalizando la tensión acumulada (2001: 205s). Se trata de paliativos, no de remedios para la soledad

y el sufrimiento individual, y son múltiples, como camisetas colocadas una encima de la otra, conforme las necesidades.

Otro problema vinculado con la diversidad hoy, es el multiculturalismo, como ideología propia de la globalización. Si, por un lado, tal concepto expresa la idea de pluralismo cultural, por otro revela su profunda ambigüedad, por estar al servicio del mercado. En efecto, el capital globalizado exalta la diversidad como necesidad de reproducción y expansión. Atacando las bases comunitarias de las identidades tradicionales, promueve todo tipo de identificación individualizada para satisfacer las necesidades producidas. El resultado de ese proceso substitutivo es la resistencia de las identidades tradicionales al proceso globalizante y el surgimiento de un conflicto entre identidades (Díaz-Polanco, 2008: 216). La globalización disuelve las diferencias entre culturas, arrasando a las culturas subalternas. "Por lo tanto, la mejor manera de enfrentar los avances neocoloniales sería luchar por nuestra cultura y defender nuestra identidad; es decir, preservar la diversidad" (Grimson, 2011: 107).

En realidad, la diversidad no es el criterio central del capitalismo imperialista. Las diferencias sociales y culturales no son engullidas solo a través de un ataque violento y directo, sino mediante una atracción seductora que las desarticula y disuelve. Se trata de una verdadera etnofagia cultural, como medio de inclusión, integración y absorción cultural. Una vez dentro del sistema, el multiculturalismo, que se define como respeto por las diferencias, aunque no pasa de ser una máscara del colonialismo capitalista, actúa para que las diferencias sean aceptadas, pero en la medida que no cuestionen la cultura dominante (capitalista) y se sometan sin crear problemas de intolerancia. En caso contrario, son perseguidas y demonizadas. El capital necesita de las diferencias para promover su expansión. Pensemos en cómo el mercado se

sirve de categorías como edad, etnia, educación, sexualidad, trabajo, raza, género. Son, sin embargo, diferencias permitidas y que no comprometen su proyecto imperialista.

El multiculturalismo, como ideología del capitalismo, muestra algunos peligrosos límites. Siendo un concepto de origen anglosajón, promueve el etnocentrismo; universaliza la superioridad del Primer Mundo sobre los demás mundos: segundo, tercero, cuarto, etc.; es en extremo intolerante, por favorecer una feroz política de inclusión y asimilación cultural y económica; disuelve las desigualdades políticas y económicas, recurriendo a la exaltación de las diferencias culturales; despolitiza la economía y politiza la cultura, substituyendo la lucha política por iguales derechos y oportunidades, y la lucha por la justicia social, por la lucha cultural; en su política de falsa tolerancia frente a las reivindicaciones del ser otro, revela su naturaleza profundamente intolerante: es tolerante con respecto al otro cuando éste deja de serlo, renunciando a su otredad y alteridad. Por fin, el multiculturalismo hace amplio uso del proceso de demonización de las diferencias étnicas, como en el caso de los indígenas de América Latina, de grupos étnicos transfronterizos o de los movimientos sociales que resisten a la inclusión, tachándolos, negativamente, de nacionalismo, etnocentrismo, fundamentalismo y terrorismo (Díaz-Polanco, 2008: 250-259).

Las diferencias, fruto de la diversidad, son necesarias para la delimitación y construcción de las identidades. La identidad depende de la diferencia, que puede ser determinada tanto por los sistemas simbólicos de representación, como por formas concretas de exclusión. Para eso, se utilizan sistemas clasificatorios que ordenan la vida social, definen comportamientos, actitudes, valores y especificidades del grupo social (Silva, 2000: 41s), y se establecen fronteras simbólicas entre lo que está dentro y lo que está fuera. En la

definición del dualismo que define la diferencia, uno de los dos términos es valorado, mientras el otro es excluido; uno se vuelve normativo, el otro es considerado como desviador. A partir de la definición de las diferencias, la identidad representa, positivamente, lo que una cosa, persona o grupo es y, negativamente, lo que no es, en relación a otros. Derrida destacó que la fijación del sentido de las cosas por medio de ese proceso dicotómico, sirvió también para garantizar relaciones de poder y legitimar desigualdades sociales. De hecho, la definición de la identidad y la diferencia está ligada al poder social de incluir o excluir, jerarquizar, normalizar, homogeneizar, etc. Por eso, es necesario recordar que la identidad, definida por la diferencia, es una construcción social que obedece a determinados criterios políticos y culturales, y es dependiente de un determinado sistema simbólico de representación: ella no está acabada, estable, pura, ya definida, sino que dinámica y en constante proceso de transformación y de osmosis sincrética con otras identidades y sistemas simbólicos. Quiere decir: la diversidad está siempre en alerta, en cualquier momento ella puede detonar lo establecido y convencional, trayendo la confrontación que puede llevar al conflicto y provocar reacciones violentas. La diversidad viene como “otro” que, aun reprimido, siempre regresa. Puede ser “el otro” conectado al género, al color de la piel, a la sexualidad, a la raza, a la nacionalidad, al cuerpo, a la cultura.

Frente a la diversidad son posibles distintas actitudes (Silva, 2000: 97-102). Tolerancia tocante a la diversidad cultural, consecuencia de las variedades de formas de la naturaleza humana. Esa actitud tiene el límite de no cuestionar las relaciones de poder y mantener la estructura dicotómica que se halla en el origen del proceso de producción del poder. Al final, acaba acentuando la postura benevolente y tolerante de lo hegemónico frente a lo subalterno, sin criticar el sistema de poder.

Otra actitud frente al otro y a la diversidad es la “terapéutica”, que atribuye la diferencia a problemas y disturbios físicos o psicológicos, como: sentimientos de discriminación, preconceptos, creencias distorsionadas, entre otros. La solución de tales problemas es reducida a un tratamiento psicológico, sin llegar a cuestionar su posible origen en la discriminación social y en relaciones de poder.

Una tercera postura considera la diversidad como algo curioso, exótico, folclórico. Se revela así incapaz de confrontarse realmente con el otro, manteniéndolo a distancia segura para que no se vuelva peligroso, y relegándolo a mero producto del exotismo cultural.

En fin, la última actitud enfrenta la diversidad desde una postura política que se pregunta sobre el proceso de su producción, y sobre los mecanismos, las estrategias e instituciones envueltos. El presupuesto es la consideración de que la diversidad cultural es siempre fruto de un proceso productivo y de la interacción entre grupos y fuerzas sociales. Explora asimismo su posibilidad de perturbación, transgresión y subversión de las identidades existentes.

2. El descubrimiento del otro

La diversidad se presenta concretamente en la persona del otro. Él siempre estuvo presente, mismo que en determinados momentos históricos la presencia del otro fue central para la transformación de la sociedad y la cultura. En este apartado analizaremos los cambios sociales más significativos producidos en la historia por el descubrimiento del otro, del diverso.

2.1. El otro étnico

Para el mundo occidental, el descubrimiento de América en 1492, representó el encuentro con el otro. Este acontecimiento cerraba, para el “viejo mundo”, la Edad Media, tiempo oscuro en que la sociedad vivía cerrada en sí misma, alrededor de sus creencias y miedos. El viaje hacia el “nuevo mundo” representó tanto la posibilidad de abrirse socialmente, como el desafío de la transformación cultural. Detrás de la expansión geográfica estaban, ciertamente, los avances de la técnica y las ciencias, que empezaban a cambiar el mundo; al igual que la necesidad de nuevos mercados, de materias primas y riquezas (oro).

“Fue solo una codicia vulgar lo que motivó a Colón a hacer su viaje?”, se pregunta Tzvetan Todorov en la introducción de su libro clásico: *La conquista de América. El problema del otro* (1995: 18). “A pesar de todo eso, la codicia no es el verdadero móvil de Colón: si le importa la riqueza, es porque significa el reconocimiento de su papel de descubridor... En el diario del cuarto viaje, Colón la formula con frecuencia: quiere encontrar al Gran Kan, o emperador de China, cuyo retrato inolvidable ha sido dejado por Marco Polo” (Todorov, 1995: 19s). El objetivo del conquistador es, por ende, el encuentro con el otro, que llamaba la atención por su diferencia. Y Colón encontró un otro realmente “otro”: los pueblos originarios de América, que venían, con su diversidad, a desafiar la tranquilidad social de Europa.

Según los relatos, al comienzo, el encuentro con las poblaciones indígenas fue tranquilo, de recíproca sorpresa y acogida. No obstante, luego surge un sentimiento de superioridad y proteccionismo, que lleva a la conclusión del carácter bestial y cobarde de los indios (Todorov, 1995: 46s). De igual modo, su diferencia religiosa pronto es tachada de idolatría.

Había dos posibilidades en ese encuentro: o considerar a los indios como seres humanos completos, iguales y con los

mismos derechos, actitud que desemboca en la asimilación; o considerarlos a partir de las diferencias que traían, y eso se traduciría enseguida en una actitud de superioridad frente a una inferioridad, llegando al absurdo de negar su substancia humana para afirmar su imperfección, con la consecuencia de la posibilidad material de su esclavitud. El proyecto de asimilación tenía como horizonte la evangelización de esas poblaciones a través de la expansión del cristianismo, indisolublemente vinculada a la expansión geográfica y cultural de Europa (Todorov, 1995: 50-52).

La conquista de América acarrea la marca de una cierta ambigüedad: en la medida que la alteridad humana se manifiesta, de inmediato se la niega. El año de 1492 simbolizaba ya, en la historia de España, este doble movimiento. En ese mismo año el país repudia a su Otro interior al triunfar contra los moros en su última batalla de Granada y al forzar a los judíos a dejar su territorio, y descubre al Otro exterior, toda esta América que habrá de volverse latina (Todorov, 1995: 57). Finalmente, el otro no es percibido: es entendido como extranjero, mantenido lejano, y por eso mismo mirado con aire de superioridad, de imposición cultural y religiosa que legitima su objetivación. En última instancia, no es el otro lo que interesa, cuanto sus objetos, su riqueza y lo que él podrá producir para enriquecer al colonizador. El encuentro se convierte entonces en conquista, y el interés de ésta será el oro y la riqueza. La consecuencia de ese proceso es la eliminación física del otro, que interesa menos de lo que posee y produce; al contrario, puede volverse un obstáculo. El genocidio de millones de indígenas de América Latina fue la consecuencia lógica de ese tipo de pensamiento. Los que sobraron fueron colonizados y asimilados a la cultura y civilización occidental: fue la única manera de garantizar su sobrevivencia, porque su presencia incomodaba.

El camino de la conquista se desarrolló en etapas progresivas (Romano, 1995: 12-24). Se sirvió primero de la espada. La superioridad militar de los españoles, en proporción numérica enormemente inferior, posibilitó la rápida conquista militar del territorio y la destrucción de la resistencia indígena. Al lado de la espada, entra en escena la cruz. La conquista espiritual de América es sobre todo una conquista simbólica, a través de la interpretación de las antiguas profecías indígenas que facilitaron la entrada de los conquistadores españoles como nuevos dioses; y, enseguida, por el cambio de los símbolos religiosos (divinidades, mitos, cultos), enriquecidos con nuevos significados para substituir la religión ancestral con el cristianismo. La evangelización fue “una forma complementaria de agresión”, que desestructuró todos los sistemas: político, moral, cultural, religioso, que regían las masas indígenas de América (Romano, 1995: 19s). Por fin, el hambre, fruto de nuevos sistemas tributarios y de ritmos de trabajo y de vida cambiados, debilitaron las fuerzas de resistencia y aceleraron el proceso conquistador. Con el hambre llegaron nuevas enfermedades y epidemias, desconocidas por los pueblos autóctonos, que borrarón dos tercios de la población en cerca de cincuenta años. Fue el mayor genocidio del que se tenga conocimiento, y que continúa encubierto por un vergonzoso silencio¹.

El otro no fue reconocido, ¡lo que interesaba era su colonización!

1 De los 80 millones de habitantes al momento del encuentro, a los 10 millones al final del siglo XVI; en México, de 25 millones de habitantes, se pasa a un millón en 1519. La mayor destrucción ocurrió en la América urbana; pueblos enteros fueron masacrados, aparentemente sin razón y con crueldad sin límites.

2.2. La equidad de género

En la sociedad occidental, la aparición de la reflexión sobre la categoría de género representó una verdadera revolución en las relaciones sociales. Porque además de favorecer a la emancipación de la mujer en relación al varón, llamó la atención acerca de un sistema de dominación que por siglos se impuso como hegemónico: el patriarcado. Ese sistema de poder benefició una cultura antropocéntrica, con lenguajes androformes, estructuras y prácticas patriarcales y antifeministas (Boff-Muraro, 2004: 50).

El patriarcado es una estructura de poder que se impuso entre el 3500 y el 2500 a. C. Antes, las sociedades eran regidas por el matriarcado, que reglamentó las relaciones sociales desde el 30000 a. C. El matriarcado, desde una economía de subsistencia agrícola, desarrolló su cosmología a partir de la centralidad de la generación, la producción, la propagación y la conservación de la vida, la fertilidad de la tierra, la sobrevivencia de la raza humana. La relación de la mujer con la vida la asocia al poder de fertilidad de la tierra; es por eso que el matriarcado está fuertemente vinculado con el sistema agrícola de subsistencia, ligándose la fertilidad de la tierra a la fecundidad femenina: “Numerosos ritos testimonian la influencia decisiva de la magia erótica sobre la agricultura: la desnudez, las orgías, las gotas de leche materna derramadas sobre los campos. Y así se establecen las bases de la identificación de la mujer-madre con la mujer-tierra y de la idea de una maternidad natural” (Tubert, 1996: 90).

La promiscuidad sexual y el desconocimiento de la paternidad biológica, la posibilidad de varios compañeros sexuales durante su periodo reproductivo, sobrevaloraron el papel femenino en la generación, llegando a considerar a las mujeres las únicas responsables por la reproducción humana. Los dioses que expresaban la cultura matriarcal

eran identificados con las diosas madres y la figura femenina, cuya representación antropomórfica (estatuillas y hallazgos arqueológicos) acentuaba los órganos reproductivos: senos, vientre, pubis y pelvis, hacían parte del círculo mágico de la fecundidad. La centralidad de la figura femenina proporcionaba una concepción armónica de las relaciones sociales y naturales: el ser humano era entendido como parte de un sistema más amplio de relaciones y dependencias, que englobaba el cosmos y la naturaleza entera. Es difícil afirmar si hubo realmente una organización social a partir de un poder legítimo de las mujeres. Los antropólogos prefieren hablar de matrilinealidad, en el sentido de que en ciertas sociedades antiguas las herencias y posesiones de los bienes físicos, como las tierras de familia, y el nombre de familia, eran transmitidos por vía materna y no paterna. Sin embargo, es probable que a los hombres, en muchos casos, les fuese reservado el poder de decisión en asuntos tribales y familiares, y para algunos autores, el poder político de las mujeres no pasaría de puro mito. “Vale pensar que lo que es llamado matriarcado, por los antropólogos es, en la realidad, la organización matrilineal de la sociedad, anterior al surgimiento de la propiedad privada y de las relaciones de clases” (Tuber, 1996: 82).

Parece que la gran fractura entre matriarcado y patriarcado, alrededor del 3000 a. C., haya sido originada por fuertes invasiones de pueblos indoeuropeos desde el este de Europa. En la región del Volga, ya en el quinto milenio, había “una sociedad patriarcal de guerreros, interesada más en la caza y la guerra como actividad económica de depredación que en la agricultura, y que se expandió hasta llegar, en el segundo milenio, a ocupar toda la Europa danubiana, el oriente próximo, y la región del Egeo. Elamitas, casitas, partos, medos, aqueos, persas, dorios, etruscos, adoraban dioses varones, peleadores y frecuentemente estupradores, y la Grande Diosa quedaba solamente como consorte o decaía a monstruo, representada

como Gorgón, Furia, Arpía, Moira, Medusa” (Rangoni, 2005: 64).

El patriarcado enfatizaba la fuerza, el dominio, la primacía, la superioridad, la confrontación, la competitividad, el control del territorio y la violencia. La relación entre cazadores estaría en el origen del parentesco humano: su cooperación, solidaridad y distribución de las presas habría favorecido la alianza grupal y relaciones estructuradas (Tubert, 1996: 81). El patriarcado se identifica con la figura del varón, propone dioses masculinos, introduce jerarquías divinas, sociales y políticas que reglan las relaciones, y, sobre todo, se traduce en dominación de los hombres sobre las mujeres y del ser humano sobre la naturaleza. Se trata de una verdadera dictadura masculina, fundamentada en una mentalidad y práctica conflictivas. La estructura familiar del patriarcado se basa en el parentesco masculino, en el poder paterno. Las hijas son trocadas por las nueras y de manera paulatina las mujeres son reducidas a bienes que pertenecen a los varones: son compradas y vendidas como propiedades legítimas del marido. Su sexualidad es rígidamente controlada y el padre sustituye a la madre en el poder creador, así como los dioses masculinos sustituyen a las diosas-madres en el imaginario religioso.

En esa visión reductiva, la mujer era considerada apenas por su función reproductiva y confinada dentro de casa como esclava para atender a las necesidades masculinas. La legitimación de esa posición se valía de hipotéticos y falsos criterios físicos, como la inferioridad física e intelectual de la mujer con respecto al varón. Las diosas antiguas, símbolo de la independencia sexual y la fertilidad, podían ser peligrosas como mitos civilizatorios, porque la sexualidad no controlada amenazaba el orden constituido: necesitaban ser domesticadas. Es así que las diosas-madres, como Eva, son

sometidas a los maridos y condenadas a la reproducción de los hijos y al cuidado de la casa (Tubert, 1996: 102). En seguida, el cristianismo transmutará la domesticación sexual de las mujeres en verdadera renuncia: de su sexualidad, a través de la virginidad; y de su propia voluntad, a través de la aceptación de virtudes como la obediencia, la humildad y el sufrimiento. Luego, no solo el cuerpo de la mujer es controlado, también su mente, su libertad, todo su ser. En este punto, la mujer es reducida a esclava del varón.

Algunos elementos podrían haber contribuido al advenimiento del patriarcado, como el incremento de la población y la consecuente demanda de más alimentos. Poco a poco, la mujer se ve siempre más aislada dentro de casa, en tanto que los hombres se dedican a actividades agrícolas y productivas. Fue probablemente el primer paso para su sumisión. “El prestigio del hombre aumentó con su capacidad de cultivar grandes extensiones de tierra y de producir alimentos en cantidad no solo necesaria, sino que excedente, que podía ser usada como mercancía de cambio” (Rangoni, 2005: 73). Perdida la posibilidad de aprender lo indispensable para su independencia, la mujer pasó a depender totalmente del hombre: el padre, los hermanos y, en seguida, el marido; acabó siendo propiedad de los varones, mercancía, bien de cambio. Su inferioridad fue institucionalizada por el derecho y la religión, siendo que la primera ley conocida que sanciona su inferioridad puede ser situada entre los años 2353-2342 a. C., del rey Urukagina, la cual prohíbe a las viudas casarse una segunda vez y determina penalidades a las mujeres que desobedecen a sus maridos (Rangoni, 2005: 73). Así, las mujeres de las clases altas eran dadas como esposas para sancionar alianzas políticas y contratos, mientras las mujeres pobres servían como prostitutas, siendo vendidas para pagar deudas y satisfacer las necesidades sexuales de los varones.

En ese sentido se debe ubicar la práctica violenta del estupro, como afirmación de soberanía y dominio del otro sexo. Presente en prácticamente todos los mitos, legitimaba la violencia sexual del padre, hermanos y varones, como expresión del control y propiedad sobre las mujeres.

El patriarcalismo provoca una decisiva modificación en las relaciones sociales y en el sistema de poder. La centralización del poder en una única figura, la del padre, contribuye al surgimiento de otro sistema político, la monarquía, que se legitima como poder del más fuerte y se sustenta por medio del uso sistemático de la violencia. Ese sistema se alimenta de la concentración de la renta y las riquezas, que originan la diferenciación en clases sociales y la acumulación de la riqueza. La violencia es necesaria para garantizar el sistema, mantener la sumisión de clases y pueblos subalternos, y defender privilegios y riquezas. Un solo rey para un único pueblo necesita asimismo de un único dios patrono, referencia divina que legitime la realidad terrena y sirva de espejo para la jerarquización social (Goody, 1987: 45). Es así que el panteón divino, antes poblado de numerosas divinidades, se reduce ahora al monoteísmo o al monolatrismo; la diferenciación sexual de los dioses acaba con la eliminación directa de las diosas femeninas, dejando solamente, encima del poder celeste, un único dios masculino. El poder del varón llega a su grado absoluto. Pero ese proceso de reducción a la unicidad no fue tranquilo: se impuso a través de la violencia. Es por eso que ese tipo de sistema político y religioso se caracteriza por la violencia y por generar violencia. Por tanto, no es casualidad que las tres religiones monoteístas (judaísmo, cristianismo e islamismo) son también las que, en el curso de la historia, fueron las más violentas, y las que legitimaron los sistemas políticos más absolutistas y feroces.

El patriarcalismo antropocéntrico produjo además, como consecuencia, la depredación incontrolada de la naturaleza.

Cuando el ser humano, y en especial el varón, se posiciona en el centro de todo, tanto de las relaciones humanas como de las relaciones con la naturaleza y el cosmos, todos deben girar a su alrededor, y todo es visto en función de él. Cuando las relaciones son concebidas a partir del esquema binario y dualista, siempre se produce una dicotomía y la subordinación de uno al otro. En ese sentido, oponer, o simplemente yuxtaponer, naturaleza y cultura, conduce a la consideración de la supremacía de la cultura respecto a la naturaleza, y legitima la estima de ésta en función de la cultura. El pensamiento binario que enfatiza el antropocentrismo, justifica de este modo la depredación de la naturaleza para satisfacer sus propias necesidades. La oposición al otro, sea él ser humano o el ser natural, es la forma más lógica de entender y vivir esas relaciones, que en la mayoría de los casos se traduce en violencia sistemática. El otro no existe: es objetivado y aniquilado para dar espacio al único. Es dentro de esos tipos de reflexiones que se debe interpretar la depredación de los recursos naturales, la degradación ambiental y el saqueo irracional del planeta.

En los últimos años, el paradigma racional, que distinguía y separaba sujeto y objeto y concebía la realidad a partir del sistema clasificatorio de oposición dualista, dando énfasis a uno de los dos polos, generalmente lo que se refería al ser humano, al varón y a su dominio sobre el otro, entró en crisis, por la emergencia de la subjetividad del otro. El sistema patriarcal, que legitima la hegemonía del más fuerte, tanto a nivel personal, como social, político, económico y religioso, del saber y del poder, se confronta ahora con la emergencia de otros sujetos que reivindican otro tipo de relación que no sea la sumisión silenciosa y obediente al único.

La crisis del patriarcalismo es de igual modo crisis de los modelos culturales y educativos, reproductores y legitimadores del mismo. Es crisis de las religiones clásicas,

principalmente del cristianismo, cuyo fundamento es la fe en el Dios único, que legitima el poder absoluto masculino. Es crisis del antropocentrismo, porque la naturaleza reclama otro tipo de relación, que no tenga como consecuencia la devastación de los recursos naturales. Es crisis del *homo sapiens* que, en el sistema patriarcal, se revela como *homo demens*, por poner en peligro la vida en el planeta tierra.

La reflexión sobre la categoría de género, introducida desde los años ochenta del siglo pasado por el movimiento feminista, viene trabajando esos conceptos para la superación del dualismo femenino-masculino con vistas a una relación de equidad. Hablar de género es “hablar a partir de un modo particular de ser en el mundo, fundado por un lado en el carácter biológico de nuestro ser, y por el otro en el hecho de la cultura, la ideología y la religión de ese carácter biológico” (Gebara, 2002: 91s). Género es una categoría construida cultural, sociológica y simbólicamente. A partir de las diferencias biológicas, procura definir lo que es propio del ser varón y mujer, masculino y femenino, y cuáles son las atribuciones sociales que definen las relaciones entre ambos. El género determina los roles sociales y clasifica determinadas actividades como masculinas o femeninas, jerarquizándolas y valorándolas de manera diferente. Esta categoría, relativa a determinada cultura, produce una simbología propia representativa, establece normas relativas a comportamientos, reproduce modelos y funciones, y proporciona identidades específicas.

No hay un pensamiento homogéneo sobre género; existen varias corrientes de pensamiento que defienden posiciones diversas (Boff-Muraro, 2002: 20-23). La primera corriente sustenta la idea de que la diferenciación entre mujer y hombre es originariamente biológica de los sexos, y que tal realidad condiciona para siempre la relación entre los sexos. La

segunda corriente afirma, al contrario, que las diferencias de personalidad, roles y poder son frutos de condicionamientos sociales. No se nace hombre o mujer: la identificación sexual, psicológica y social con uno u otro es una construcción social, un proceso de modelación y configuración. La tercera línea se posiciona en medio de las anteriores, reconociendo una cierta dependencia de la naturaleza fisiológica, como también del condicionamiento social y cultural, siendo difícil determinar lo que deriva de uno y/o del otro. La interacción socio-cultural es determinante en el desarrollo futuro de las características genéticas y biológicas. De igual forma, los conflictos pueden originarse por la falta de armonización entre los dos factores. Entendemos que las diferencias están en el orden de la reciprocidad y la complementariedad.

Ese tipo de reflexión representó una enorme contribución a la reflexión sobre la emergencia del otro, en este caso el otro “mujer”, con su personalidad, deseos, esperanzas, derechos; en una palabra, con su subjetividad específica que clama ser reconocida y valorada.

No obstante, el discurso sobre género desencadenó asimismo la reflexión en torno a la emergencia de otra “otredad”, la identidad sexual. Es lo que vamos a tratar en seguida.

2.3. El sexualmente diverso

Otro tema que en los últimos treinta años viene cuestionando el modelo cultural y social, es la emergencia de la diversidad sexual. Ese término se refiere a la posibilidad de vivir otra sexualidad, no dependiente de la única finalidad reproductiva, considerada, por la cultura y religión, como la sola “natural”. Fuera del modelo dominante “heterosexual” (mujer y varón), hay una vasta pluralidad de prácticas sexuales y concepciones de las relaciones entre varón y mujer, que pueden expresarse

en la homosexualidad (la orientación sexual hacia personas del mismo sexo), la bisexualidad (la orientación sexual hacia ambos sexos), el lesbianismo (el homosexualismo femenino), los gays (los sujetos homosexuales masculinos), entre otros. La propuesta del modelo heterosexual, como el único “normal” y “natural”, es la propuesta de un modelo cultural de concepción de la relaciones mujer/varón cuya finalidad prioritaria es la procreación y cuyo ámbito social es el matrimonio. Fuera de esos espacios y propósitos, la sexualidad era –y continúa siendo– considerada perversa, anormal, enferma e inferior. Al igual que la diferencia sexual, como práctica, es testimoniada y se halla presente en varios pueblos y en distintos momentos de la historia animal y humana, su “normalización” con la imposición del modelo heterosexual es consecuencia de una concepción cultural y etnocéntrica de las relaciones que se tradujo en discriminación, represión sistemática y persecución moral y física. Vale mencionar el caso de la homosexualidad, rechazada por la inquisición como pecado de sodomía, y los que la reivindicaban acusados de herejía y quemados en la hoguera; en otro momento histórico más reciente, la ideología nazi consideraba a la homosexualidad como una enfermedad genética y, por consiguiente, una inferioridad física, de ahí que muchos homosexuales alemanes fueron arrojados a los campos de concentración y eliminados.

Hoy, los estudiosos consideran la diversidad sexual en el ámbito de los derechos sexuales y reproductivos, y afirman el derecho inalienable a una práctica sexual fuera del matrimonio y no subordinada a la reproducción. Esta cuestión, que surgió en la segunda mitad del siglo pasado con la reivindicación del uso de métodos anticonceptivos, como el condón sexual, se extendió a la reflexión sobre la construcción cultural y psíquica de la orientación sexual. El problema es determinar si la orientación sexual es de origen genético y físico, lo que también es una construcción cultural. La falta de elementos

que orienten una predisposición sexual innata, da lugar a la hipótesis de su construcción psicológica y social en el tiempo de la primera infancia, cuando la libido o fuerza sexual es indiferentemente orientada hacia los hombres o hacia las mujeres. Entonces, el ser mujer o el ser hombre depende no de un proceso natural, sino que es resultado de un proceso cultural y de la interacción con sistemas simbólicos culturales que producen la identificación como hombre o como mujer. Dentro de un esquema binario y heterosexual, ese proceso es concebido como “natural” y todo lo que no encaja con él, es, por tanto, rechazado como “antinatural”, malformación, perversión, y como tal condenado. Pero si la diversidad sexual es producto cultural, significa que el valor que se da al cuerpo, al sexo y a la relación sexual, es relativo a la cultura y puede cambiar con el tiempo y el lugar. Ese factor, además, relativiza la aplicación de una ética sexual universal, ligada sobre todo con la propia relación sexual (órganos, modalidades de la relación física, contextos), para concentrarse en la responsabilidad entre las personas involucradas en la sexualidad. Lo que importa, para la ética, es el respeto de las libertades, de las subjetividades y sensibilidades de las personas implicadas.

El tema de la diversidad sexual desencadenó un proceso que trasciende las cuestiones que abordamos. Lo que se reivindica, y ya es legalmente reconocido en muchos países, es la unión civil, el matrimonio homosexual, garantizados por derechos legales, sociales y culturales; la adopción de hijos por parte de parejas homosexuales; y disfrutar de los mismos derechos de las familias tradicionales, como la pensión y la herencia en el caso de la muerte de uno de los dos.

La lucha por el reconocimiento de la diversidad sexual engloba también la lucha con respecto a los mitos tradicionales sobre los papeles sexuales y sociales de varones y mujeres (el hombre

más activo y la mujer más pasiva), que continúan perpetuando un cierto imaginario social cimentado en la discriminación de lo sexualmente diferente. En la mayoría de los casos, tales mitos son expresión de creencias religiosas defendidas por las iglesias tradicionales. Paralelo a todo esto va el esfuerzo de educar en la tolerancia tocante al diverso, orientada a superar la situación de discriminación social, cultural y religiosa que tal práctica suscitó. Para superar sobre todo la homofobia, que es la aversión que se convierte en odio irracional, debido al miedo y al prejuicio contra los que tienen una práctica, actitudes o hábitos sexuales diferentes.

Para concluir, estamos convencidos de que la diversidad sexual, más allá de proponer a la reflexión el tema del otro y la otredad, es una cuestión de democracia y de defensa de la pluralidad.

3. El otro en el pensamiento racional

Comenzamos el primer capítulo de este libro describiendo el problema del mal, y comentando las respuestas más comunes que se dan, para llegar a la construcción de la figura del Diablo, una representación social fruto de la conjunción de la simbología del mal, a la cual se atribuye la responsabilidad de todo lo que es concebido y experimentado como mal.

El mismo proceso puede ser aplicado a la persona del "otro": cuando él incomoda o representa un peligro para la incolumidad personal o social, es alejado de la convivencia social vía la demonización.

Otro es la traducción del latino "alter" que incluye en su sentido la idea de "lo que está más allá", "fuera", separado y, en un cierto sentido, opuesto al sujeto. Es otro sujeto, el

“ser segundo”, mientras que el primero se calificará de “ser primero”.

La reflexión sobre el otro es antigua y, dentro de la filosofía, aparece como corolario del tema del “ser”. Aún así, el tema del otro se afirma, con relevancia propia, a partir de la mitad del siglo XX, como consecuencia de la reflexión en torno al holocausto, y llega a su expresión más alta en las últimas décadas, impulsado por las grandes migraciones sociales propias de la era de la globalización.

3.1. El otro como *no-ser*

En la reflexión filosófica antigua (siglos VI-V a. C.), hay tres posiciones específicas con respecto al tema del otro: por un lado Parménides, quien dentro de la afirmación del ser, descrito en su inmutabilidad, indivisibilidad y eternidad, negaba la posibilidad de la existencia del otro, pues se identificaría con el “no-ser”; en el lado opuesto estaba Heráclito, quien objetaba la inmutabilidad del ser con la teoría del devenir: según él, la realidad es movimiento (el famoso: “*panta rei*”, “todo fluye”), cambiando continuamente y transformándose en el otro. El ser no es inmutable, sino cambiante en una evolución continua y sin límites.

Frente a esas dos posiciones emerge una tercera, que busca una conciliación, una *via di mezzo* entre el ser y el devenir: la realidad sería constituida de partículas eternas e inmutables que, combinándose entre ellas, darían vida a las cosas y a las diversidades. Así por ejemplo, Empédocles entiende que toda la realidad es el resultado de la interacción de cuatro elementos: tierra, agua, aire y fuego.

Platón, heredero de Parménides, también funda su reflexión sobre dos principios: el ser y el no-ser. El ser es eterno e

inmutable, y el no ser, al contrario, sería la privación del ser, su ausencia o corrupción. En medio de esos dos principios hay un movimiento, el existir, que Platón define como un puente entre el ser y el no-ser. El existir es la participación más o menos acentuada en el ser (el Bien), que lo puede aproximar asimismo al no-ser, en el sentido de corromperse, en el movimiento de alejarse del bien. Es natural que posteriormente se identifique el ser con Dios y el Bien absoluto, y el no-ser con el Mal.

No obstante, el punto alto de esa reflexión sobre el ser se alcanza con Plotino, un filósofo egipcio del siglo II d. C., quien concibe el ser como el uno indivisible, opuesto a la materia, que se define por la multiplicidad. La diversidad aquí es considerada mala, equiparada al no-ser, al Mal por excelencia.

Lo característico de ese tipo de reflexión es que ella se hace desde la centralidad del sujeto y, entonces, de la razón, o sea, su capacidad de reducirlo todo a sus categorías cognoscitivas. No existe nada más que el sujeto que conoce: lo que está fuera de él es objetivado e interpretado a partir de sus categorías racionales.

3.2. El otro como posibilidad de la relación

Con la llegada del cristianismo el otro adquiere nueva importancia. El ser, identificado con Dios, continúa siendo el absoluto, la verdad, pero no es más concebido como "otro" del mundo, distante en su perfección, uno e indivisible. En la concepción judaico-cristiana es un ser que se revela, que necesita del otro para entrar en relación con él. Así, el otro, de negación del ser, el "no-ser" de los filósofos griegos, pasa a interlocutor del ser, al cual él ser se dirige y se revela. Hay una diferencia substancial entre el ser y el otro, siendo éste criatura imperfecta, "a imagen y semejanza del ser".

Según la intuición aristotélica, el otro (en este caso el ser humano) participa del ser divino, siendo parecido, aunque no idéntico. El ser humano, por su naturaleza creatural, está sujeto a la finitud, a la corrupción, al pecado y a la muerte. Sin embargo, a través de su relación y participación en el ser divino, puede rescatar su contingencia y perderse en la eternidad de la perfección divina. La novedad del pensamiento cristiano radica en esta relación de reciprocidad entre el ser divino, Dios, el ser perfecto y transcendente, y el ser humano, imperfecto e inmanente. Uno se refiere al otro, en una relación de reciprocidad.

3.3. El otro objetivado

A partir de Descartes acontece una revolución epistemológica: poniendo en el centro de todo la razón (“cogito, ergo sum”: “pienso, luego existo”), adquiere valor nada más lo que es accesible al pensamiento humano. El ser se halla sometido al pensar, entonces, fuera del pensamiento y de lo que es perceptible por la razón, no hay existencia, ni ser. Es la afirmación positiva de un único ser: el humano, el único que tiene consciencia de existir y de pensar. La consecuencia es que solo existe lo que es posible probar por medio de las leyes empíricas: lo transcendente y lo metafísico no son considerados, por ser imposible probar de modo empírico la existencia de un ser espiritual. Lo que no puede ser conocido objetivamente, acaba por no existir subjetivamente. La única verdad es la empírica, perceptible a través de los sentidos humanos y por la razón. Es la corriente filosófica que dio origen a la modernidad y es conocida con el nombre de empirismo.

Para esa corriente, el otro solamente podrá ser reducido a objeto de investigación y de conocimiento de la razón humana.

3.4. El otro como manifestación del ser

En tiempos modernos, el gran filósofo del ser es Martin Heidegger, quien funda su ontología del ser en la idea de que el ser se da en el tiempo como evento. Para eso, él diferencia ser y ente, ser y existir, negando la posibilidad de una metafísica clásica, la cual concebía el ser en su ontología trascendente, para afirmar la revelación histórica del ser en los entes, la existencia y el tiempo. Para él, la existencia del otro como de cualquier persona, el ser-presente, es, entonces, el lugar del evento de la manifestación del ser, que será revelado mediante el lenguaje. La existencia es la casa donde el ser es como el huésped.

4. La ética de la otredad

Un interesante planteamiento sobre el tema del otro es ofrecido por Emmanuel Levinas, filósofo lituano judío, y francés por adopción. Su reflexión está influenciada por su experiencia personal de sobreviviente del holocausto. El punto de partida de su pensamiento es la crítica de la racionalidad, incapaz, según él, de referirse al otro como sujeto. La filosofía occidental, desde la racionalidad, centralizada en el ser y la *ipseidad*, tiene como finalidad aproximarse al otro y a los otros con la intención de conocerlos, y así los reduce a objetos de su análisis: “El mundo comprendido por la razón deja de ser otro porque la consciencia se encuentra ahí, sino que cualquier actitud de la consciencia —es decir valoración, sentimiento, acción, trabajo y, más en general, compromiso— es en última instancia autoconsciencia, es decir, identidad y autonomía” (Levinas, 2000: 50). De esa forma, Levinas considera que “la filosofía en su reducción del Otro al Mismo no ha sido otra cosa sino una *egología* y que es necesario plantear el pensamiento a partir de la alteridad” (Rabinovich, 2000: 15).

El sujeto humano, afirma Levinas, debe ser abordado de otro modo, diferente del saber objetivante: desde su alteridad, o su otredad, en la cual se manifiesta y revela su subjetividad independiente y libre. La persona del otro se transforma, entonces, en huella del ser, así como Moisés que regresaba al campamento hebreo, después de cuarenta días en la presencia de Dios en la montaña sagrada, con la cara radiante y brillante, verdadera huella de lo divino en su persona (Ex 33). Corolario de ese planteamiento es la necesidad del otro como mediación indispensable de la revelación del ser, nunca reducible al mismo, sino que únicamente puede darse en y como otro. La objetivación del otro es, por tanto, definida por Lévinas como la suprema tiranía, donde las diferencias son eliminadas y todo es reconducido al "Yo". Haciendo referencia directa al holocausto, el autor recuerda que "la víctima es uniformada, rasurada, su piel era grabada con un número, todo era cuestión de borrar lo particular y lo expresivo en el rostro" (Rabinovich, 2000: 30).

La supresión alcanza todo tipo de diversidad, como el balbuceo de los extranjeros que fue clasificado de "barbarie", opuesto a la civilización, expulsado de la convivencia y condenado a errar y al lugar de lo "erróneo", desterrado hacia el no ser (30). Lo mismo acontece con cualquier otro tipo de diferencia cultural, social, religiosa o política, manifestaciones peligrosas de extrañeza que vienen a desafiar la identidad uniformizada. Es, en palabras del autor, el horror de uno Mismo respecto al Otro, donde la "supremacía del Ser y la *ipseidad* incuestionadas, engendran la violencia y el exterminio" (31). Es la paz de los cementerios, que representa la "ceguera y la sordera ante el amordazamiento de los vencidos: el lado oscuro de la civilización es la violencia mutiladora" (42). La supresión del otro es total. No solamente la historia de los vencidos es borrada, también su vida, su ser, su presencia es aniquilada y destruida, como en el caso del nazismo, donde

las fosas colectivas y los hornos crematorios se convirtieron en instrumentos supremos de supresión de la otredad.

A partir de aquí, Lévinas plantea su propuesta. Para acabar con la tiranía del mismo, es necesario repensar la ética desde el otro, una ética que respete y valore la otredad, su subjetividad, que proponga la responsabilidad por el otro como principio supremo capaz de desestructurar el imperialismo del “yo”, y de garantizar la libertad desde la heteronimia y no desde la autonomía, quiere decir desde la relación con el otro, y su interpelación por su ser y su reconocimiento. “La ética heterónoma anuncia una libertad otra, una libertad del Otro y con el otro, una libertad que está inscrita en la ley y cuyo origen no es la autoafirmación, sino la apertura” (38-39). El movimiento hace que el otro y su acogida transformen al yo: lo vacían de sí mismo y de la preocupación de sí, lo abren a un nuevo orden y a la novedad de la relación, lo hacen reconocer en las necesidades del otro, no más entendido como enemigo (como en Hobbes y Hegel), ni como su complemento (en Platón), sino como pura alteridad, otredad ya plena e independiente (Lévinas, 2000: 57). Porque el Otro, cuestionando el Yo, lo hace solidario y responsable; aquí está el origen de una nueva moralidad y ética, capaces de vencer al imperialismo del egoísmo autocentrado.

El otro se transmuta en adversario cuando el Yo es incapaz de trascender su persona para abrirse a su revelación, a su ser como sujeto: su libertad alimenta mi miedo (84). La consecuencia es la guerra, la tentativa de dominar al otro a partir de lo que tiene de débil, de considerar su libertad a partir de su fuerza y su rostro como una realidad que me es opuesta, en su manera de ser, pero no opuesta pacíficamente, sino en la hostilidad, el miedo, la fuerza (84-87). La violencia es, entonces, la negación de la individualidad del otro, reduciéndolo a mero objeto de mi cálculo: acaba siendo una negación recíproca.

Hablar de religión, en ese contexto, es, para Lévinas, referirse a un Dios que rechaza Auschwitz para encontrarse en el rostro del otro: es un Dios ético que cambia la religión en acogida, reconocimiento, respeto y valoración del otro como sujeto-otro, libre, autónomo y pleno, del cual yo soy responsable (104). Cada hombre se convierte así, en huella del otro, huella de Dios (110).

7

La demonización: alcance social del mito del Diablo

El estudio de las representaciones sociales demuestra que cada imagen es el producto de un proceso de producción simbólica de un determinado grupo social y de su cultura. Tal proceso nunca es acabado, pues se renueva constantemente en un dinamismo permanente. Es por eso que no existe una única representación del Diablo, sino tantas cuantas sociedades en sus épocas históricas. Cada representación, si por un lado es la cristalización simbólica de la percepción y experiencia directa y colectiva del mal, por el otro es una construcción a partir de símbolos tomados del lenguaje común y que pasa a integrar el imaginario colectivo relativo al mal. En concreto, significa que la representación del Diablo se transforma en la referencia simbólica del mal para la cultura: no es posible hablar del mal y del Diablo sin referirse a esas imágenes y representaciones que ya hacen parte del sentido común de la cultura. De esa manera, lo desconocido y lejano, que puede con su diversidad desestabilizar el equilibrio social y cultural, es familiarizado, “armonizado” e integrado a la tradición cultural, la cual produce e indica

también los instrumentos adecuados para relacionarse con él. Es un proceso de domesticación e integración social, capaz de convertirse en autentica dominación cultural, en el sentido de normalización de lo diverso y de imposición de un sentido único.

Pero, más allá que la figura del Diablo, nos interesa cuando ese mismo proceso es aplicado al otro, al socialmente diferente que, rechazado por la sociedad, es demonizado; quiere decir, considerado como malo, peligroso, amenaza, y representado simbólicamente con trazos diabólicos.

En este capítulo vamos a abordar el tema de la demonización social. Desde la caracterización de su proceso, hasta algunos ejemplos concretos en la tradición cristiana-occidental, para llegar a la realidad actual, donde ella continúa determinando y normatizando las relaciones sociales y políticas.

1. ¡El otro es el Diablo!

La reflexión teórica sobre el tema de la diversidad y la otredad (capítulo anterior), permite que finalmente miremos la faz del otro, lo contemplemos a los ojos y nos pongamos en relación con él.

Con todo, aún es necesario preguntarnos: concretamente, ¿quién es el "otro"?

1.1. La diversidad como problema

"Otro" es la persona que está frente a mí, es mi "próximo", es mi cercano, que representa el límite de mi libertad, pero de igual modo la posibilidad de entrar en relación. Es el otro mío, porque piensa y acciona de manera diferente, tiene sus

deseos que no siempre coinciden con los míos, sus esperanzas, su historia, sus costumbres, etc. Su presencia estimula a la apertura, a la aceptación de su persona con todo lo que ella es y presenta de diverso.

“Otro” es el diferente: aquél que viene de una cultura diversa, con “otra” manera de concebir la vida, la comida, la vestimenta, como además tradiciones extrañas a mis ojos. Su diversidad representa un gran desafío: relativiza nuestra propia cultura y revela que hay otras formas de vivir la vida y organizar la sociedad.

“Otro” es el desconocido: puede ser lejano o cercano, pero está envuelto en el misterio, estimula curiosidad, y a veces, el miedo. Es presencia perturbadora, inquietante y renovadora. Quiebra los equilibrios existentes, desestructura las certezas, sacude las seguridades, cuestiona lo constituido, abre a nuevos horizontes y crea posibilidades inesperadas.

“Otro” es el adversario y el enemigo, del cual proviene la amenaza, el peligro, el sufrimiento, hasta la muerte. Contra él se levantan barreras y muros de protección, se establecen defensas, o se procura mantenerlo lejos y fuera. En situaciones dramáticas, la única salida parece ser acabar literalmente con él.

“Otro” es la otra margen, el desafío, el más allá. Se vuelve problema cuando la relación es negada, el puente cortado, el muro levantado. Porque la relación no es fácil: pide un acercamiento, el encuentro, la escucha, la comprensión, la aceptación de las diferencias, la capacidad de adaptación y de dejarse transformar. El “otro” se torna en problema porque amenaza la tranquilidad adquirida, desestabiliza la estructura constituida, trae confusión, conflicto, preocupación...

Quien sea, el “otro” siempre está allá, fuera de mí, frente a mí, como mi oponente en el sentido positivo y negativo. Sin

embargo, más que su persona, es su diferencia el verdadero problema. Diferencia que cuestiona, amenaza, estimula y, principalmente, testimonia que el diverso es posible.

Hay una terrible enfermedad que, antiguamente más que ahora, obceca a mucha gente: la de la identidad. Consiste en rechazar al otro, al diferente y su diversidad en nombre de la estandarización, del modelo común, del pensamiento único, de la homogeneización social, la ortodoxia, la única verdad, entre otros. El miedo del “otro” y el temor a lo diverso alimentan la intolerancia, favorecen el imperialismo de la identidad, el dominio de la tautología, el paradigma autocentrizado, donde el único, sea él un sujeto, una institución, un pueblo o una cultura, se vuelven referencia de todo y de todos. Negar la diversidad es cerrarse en un mundo de copias, de títeres idénticos, de comportamientos predeterminados: un mundo donde alguien comanda e impone y los demás obedecen y ejecutan ciegamente.

La psicología explica la demonización con el miedo de perder al padre, hecho que puede provocar angustia y depresión. El padre perdido es entonces sustituido con algo que garantiza seguridad y certeza en las decisiones, asegura la verdad y proporciona un hogar tranquilo. La pertenencia a una institución, la entrega total a alguien, a una doctrina o a un grupo social que garantice una fuerte identificación, puede sustituir, simbólicamente, el padre perdido. No obstante, ese proceso solo esconde la incapacidad de asumir responsabilidades, convicciones, decisiones, huyendo de la confrontación como incómoda y peligrosa.

La consecuencia es que cuando el “otro” y la diferencia no son asumidos, acaban siendo rechazados, alienados, alejados, como incómodos, perturbadores de la quietud individual y social, peligrosos para el orden público.

La alienación provoca el proceso de demonización, la construcción simbólica del otro como malo, demoníaco, y como tal, combatido y eliminado de la convivencia social y personal.

1.2. El proceso de demonización del otro

La demonización es un proceso de defensa. Ella aparece siempre que la persona, el grupo o la sociedad se sienten atacados, amenazados o en peligro en su existencia, identidad, cohesión social, o en sus costumbres, tradiciones y hábitos. Así como el mal percibido es representado simbólicamente en la figura del Diablo, cuando el mal es o viene de alguien, sea él externo o interno al grupo, es descrito y representado simbólicamente con rasgos malos, muy parecidos a los que constituyen la representación del Diablo. La demonización se convierte, entonces, en poderoso instrumento de control y reglamentación de las relaciones sociales, entendidas y vislumbradas a partir de sus efectos negativos y desestabilizadores.

El objetivo de la demonización es, como decíamos, la defensa de la identidad e integridad específicas, sean ellas personales, grupales o sociales. Por eso, la demonización se define como un proceso de clasificación de las relaciones sociales y políticas. Mediante ese proceso se rechaza y elimina el diferente, el "otro", lo que amenaza el orden establecido, lo que no se estandariza ni se deja "normalizar" dentro de los modelos comunes, de las leyes definidas y los comportamientos tolerados. La demonización afirma el "sentido común", la única interpretación, la cristalización de la verdad.

Lo percibido como peligroso es representado, por tanto, como Diablo, y se lo describe con rasgos simbólicos malos: deformidades físicas, fuerza sobrehumana, poder de seducción, aliado o hijo del Diablo, y, sobre todo, peligroso,

enemigo, terrorista, que debe ser visto con mucho cuidado, combatido y eliminado.

Todos los enemigos, de todos los tiempos, fueron y continúan siendo descritos así.

Un excelente ejemplo de demonización lo hallamos en el famoso discurso de declaración de guerra a Irak de G. W. Bush, pronunciado el 20 de marzo de 2003 frente a la Asamblea de los Estados Unidos. En ese discurso se justifica el asalto a otro país y la guerra contra él, con el propósito de acabar con el poder de Saddam Hussein, considerado el enemigo más peligroso de los Estados Unidos, el alimentador del terror internacional, “el eje del mal”. La construcción simbólica y diabólica del enemigo legitima la cruzada y autoriza la guerra en nombre de Dios. En la conclusión de su discurso, el Presidente estadounidense apela a Dios con las siguientes palabras: “Que Dios bendiga a nuestro país y a todos quienes lo defienden”. El nombre de Dios es usado para autorizar la guerra: ¡realmente la inversión es total!

La estrategia, por medio de un lenguaje de contraposición, describe la persona del otro como aliado del diablo, afirmando, al contrario, la propia posición como verdadera, bendecida por Dios. Así, el conflicto se transmuta en un conflicto religioso, una guerra santa, y el lenguaje es teo-lógico, en el sentido que es interpretado como una lucha teogónica, entre bien y mal, en la cual Dios es envuelto en su eterna lucha contra el Diablo, y donde lo que está en juego, además de la sobrevivencia de la humanidad, es la salvación eterna de los justos. La amenaza, de local y particular, se cambia en cósmica y el enemigo es descrito como enemigo de la humanidad. Por eso, la representación del conflicto exige un nuevo vocabulario, donde dominan términos típicos del lenguaje religioso, como: terror, terrorismo, punición, castigo, salvación, entre otros.

Presentamos, en seguida, las palabras del presidente Bush en su declaración de guerra a Irak:

Mis conciudadanos, en esta hora las fuerzas estadounidenses y de la coalición están en las primeras etapas de las operaciones militares para desarmar a Irak, para liberar a su pueblo y defender al mundo de un grave peligro.

Bajo mis órdenes, las fuerzas de la coalición han comenzado a atacar puntos seleccionados de importancia militar para socavar la capacidad de Saddam Hussein para hacer la guerra. Estas son las etapas iniciales de lo que será una campaña amplia y concertada.

Más de 35 países están dando un apoyo crucial, desde el uso de bases navales y aéreas, hasta la ayuda con la inteligencia y logística, o con el despliegue de unidades de combate. Cada nación en esta coalición ha optado por asumir el deber y compartir el honor de servir en nuestra defensa común.

A todos los hombres y mujeres de las fuerzas armadas de los Estados Unidos ahora en el Oriente Medio, la paz de un mundo con problemas y las esperanzas de un pueblo oprimido dependen ahora de usted.

Esa confianza está bien puesta.

De los enemigos que enfrentamos conocemos su habilidad y valentía. La gente, sin embargo, testimoniará el espíritu honorable y digno de los militares estadounidenses.

En este conflicto, los Estados Unidos enfrentan un enemigo que no tiene respeto por las convenciones de guerra o de las normas éticas. Saddam Hussein ha puesto las tropas iraquíes y equipos en áreas civiles, con el intento de usar a hombres inocentes, mujeres y niños como escudos para sus propios militares, una atrocidad final contra su pueblo.

Quiero que los estadounidenses y todo el mundo sepan que las fuerzas de la coalición harán todo lo posible para preservar a los civiles inocentes de cualquier daño. Una campaña en el terreno áspero de una nación tan grande como California podría ser más larga y más difícil de lo que algunos predicen. Y los ciudadanos iraquíes ayudarán con su compromiso y apoyo, a construir un país unido, estable y libre.

Vamos a Irak con el respeto de sus ciudadanos, de su gran civilización y de las confesiones religiosas que allí están presentes. No tenemos ninguna ambición en Irak, excepto la de eliminar una amenaza y restituir el control de ese país a su propio pueblo.

Sé que las familias de nuestros militares están orando para que todos aquellos que sirven puedan regresar con seguridad y tan pronto.

Que Dios bendiga a nuestro país y a todos que lo defienden.

El proceso de demonización del enemigo es muy claro: los soldados iraquíes son pintados como muy fuertes, inmorales, atroces y no respetuosos de las normas convencionales de guerra, mientras que los soldados de la coalición son libertadores del país extranjero, defensores de su población, instauradores de la democracia y la paz mundial. Es una extraña interpretación de la guerra, muy parecida a la famosa “paz romana” de la era augusta: la paz era consecuencia de la eliminación física de todos los enemigos de Roma; cuando ya no hubiese más enemigos que amenazaran el libre comercio y disfrute de la vida por parte de los romanos ricos, entonces, ¡habría paz!

No importa que las motivaciones para la guerra sean falsas. Lo importante es convencer a la nación y a la humanidad que se trata de una guerra santa y, por ende, justa. Para eso es necesario representar al enemigo como malo, “el eje del mal”,

el terror, e interpretar el conflicto como una confrontación entre Bien y Mal, justos y malos, para la salvación y la paz mundial.

La política exterior de los Estados Unidos pasó de la “diplomacia del garrote”, bajo la administración de Ronald Reagan, que procuraba extirpar el mal representado por el comunismo soviético y los movimientos revolucionarios, a la doctrina de “la guerra preventiva”, después del 11 de setiembre de 2001, para la cual “es mejor prevenir que lamentar” y cuyo objetivo es erradicar militarmente el terrorismo internacional. Lo paradójico es que al terror se opone el terror, y se acaba creando una “cacería de brujas” y la globalización del terrorismo (Vega Sánchez, 2010: 30-34). Los enemigos, si no existen, son creados, como forma de justificar el ataque militar. Como dijo el excandidato a presidente Al Gore: “El terrorismo se basa en la estimulación del miedo con fines políticos. De hecho su objetivo es distorsionar la realidad política de una nación a base de despertar el miedo en la población, un miedo desproporcionado en relación con el peligro real que los terroristas suponen” (Gore, 2007: 51).

Así pues, ¡la demonización del otro legitima su eliminación física! “Para contrarrestar el miedo se recurre a producir un miedo mucho mayor. Una vez que se define que la ideología del miedo es uno de los instrumentos más eficaces de manipulación, la tarea es crear las condiciones que mejor puedan generarlo y justificarlo. En el caso particular de esta doctrina, se recurre a revestir al enemigo de ‘bestia apocalíptica’, que amenaza con destruir el mundo... Por su parte, quienes lo enfrentan constituyen el bastión de seguridad para el mundo” (Vega Sánchez, 2010: 35).

La respuesta de Irak a la agresión estadounidense no fue tan distinta ni en el contenido ni en el lenguaje. Saddam Hussein

llamó a Bush y a los americanos “el gran Satán”¹; también aquí el adversario es demonizado y se usa el lenguaje religioso, interpretando el conflicto como una guerra santa.

Guerra santa de acá, guerra santa de allá: realmente, es difícil escoger, entre los oponentes, quién estaba con Dios y quien con el Diablo... Preferimos pensar que ambos estaban errados y manifestaban su incapacidad de relacionarse con el “otro”, optando por la decisión de eliminarlo físicamente.

2. Demonización y poder

La demonización es un instrumento de poder: contribuye a la construcción simbólica del modelo ideal de poder y de sus actores, y rechaza otros modelos y sujetos alternativos. Más allá de eso, a través de ella, es posible controlar las relaciones sociales.

2.1. Demonización y control de las relaciones sociales

La construcción del enemigo “malo” es una estrategia simbólica para regular las relaciones sociales y administrar el poder político. Grupos de poder utilizan grandemente la demonización de adversarios para sufocar posibles protestas y levantamientos populares.

¹ Esta expresión fue empleada por primera vez por el ayatolá Ruhollah Jomenei, fundador del régimen iraní, en un discurso del 5 noviembre de 1979 para describir la política exterior de los Estados Unidos. “El gran Satán” es Eblis el maldito, en el Corán (sura II), el ángel que se niega a inclinarse ante Adán y es expulsado del cielo por el pecado de orgullo, siendo considerado, desde ese momento, el enemigo de Dios.

La demonización coincide con el proceso de descrédito de opositores y antagonistas, atribuyéndoles rasgos falsos, inventados, exagerados, para crear una imagen negativa frente a la opinión pública. Eso es muy común, por ejemplo, en el proceso final de elecciones, porque puede convertirse en un elemento decisivo de orientación del electorado.

Igualmente, en el ejercicio del poder, la reivindicación de mudanzas y cambios, o la protesta de grupos antagonistas y rivales, son rechazados como perturbadores sociales, agitadores, revolucionarios, bandidos, comunistas, anárquicos, etc. Es una manera de defender el poder frente a tentativas desestabilizadoras.

El proceso de demonización se vuelve más determinado y duro en caso de amenaza real de pérdida del poder. Puede llevar a la persecución política, física y, a veces, a la represión armada de los contendientes. En ese caso, el conflicto empieza siempre con la construcción y representación simbólica del enemigo como malo, para después transformarse en confrontación directa. Porque, todas las guerras son primeramente combatidas a través de la propaganda simbólica que busca ganarse el apoyo popular, y solo después con las armas.

La sociedad también se sirve de la demonización para condenar como malos determinados comportamientos y actitudes consideradas impropias, y afirmar modelos de conducta y valores compartidos. Baste pensar en la descripción y representación simbólica del bandido, del violador, del asesino, pero asimismo en la del hippy, el drogadicto, la prostituida, entre otros. Todo y todos los que no se encuadran en los esquemas "normales" y "comunes", son repelidos como mal y demonizados.

Las iglesias de igual forma demonizan actitudes y comportamientos considerados errados y malos: los tacha de

pecados. Pecadores, ateos, judíos, y todos los que no observan las leyes divinas, son caracterizados como frágiles, fácilmente seducibles, desordenados, incapaces de resistir, fuera de las leyes, vencidos. Son fáciles presas del Diablo, del cual son considerados próximos e hijos, y el lugar que los espera, si no se convierten, será el infierno, donde están los demonios, los opositores de Dios, y todos los que escogen la falsedad, la mentira y la satisfacción de la carne. El infierno es el máximo alejamiento y demonización: representa la muerte, el olvido, el abandono y la destrucción definitiva de los malos.

La demonización puede ser utilizada también para defender privilegios, garantizar poderes, reforzar tendencias y sufocar alternativas sociales y políticas. Puede ser al mismo tiempo un interesante instrumento para reforzar la identidad común, como una poderosa arma de represión y aniquilamiento de grupos y movimientos alternativos, que reivindican espacios o luchan por cambios y transformación social, política y religiosa.

De hecho, el control del aparato simbólico y el empleo sistemático de la demonización, garantizan el dominio sobre la sociedad y aseguran el poder de vigilancia sobre las relaciones sociales.

2.2. Casos típicos de demonización en la tradición cristiana occidental

El recurso al Diablo y a la demonización para regular las relaciones sociales y explicar el origen del mal, siempre fue usado por las sociedades. Aun así, hay momentos históricos en que esas estrategias están más presentes, como en los momentos de crisis o de cambios sociales, lo mismo que en épocas en que la dominación se torna más fuerte y las explicaciones tradicionales son incapaces de definir lo que está aconteciendo.

- ORTODOXIA DOCTRINAL Y HEREJÍA: LA DIVERSIDAD RELIGIOSA

En el tiempo de Jesús, en el siglo primero de nuestra era, la dureza del yugo y de la dominación romana en Palestina era explicada a nivel del imaginario popular con la imagen de una gran presencia de demonios en lucha con los ejércitos divinos de ángeles. La realidad social y política era interpretada como una auténtica guerra entre Dios y el Diablo, y la afirmación de que el Diablo, representado en la tierra por el emperador romano divinizado, quería hacerse igual a Dios, tomando su lugar. Eso se refleja en el gran número de relatos de exorcismos en los evangelios, y en la representación de Jesús, por el evangelista Marcos, como el Mesías que, por medio de su poder divino, lucha y derrota al Diablo.

En ese mismo tiempo, el cristianismo naciente, todavía de tradición judía, es percibido por los judíos como una peligrosa secta que desvirtúa el mensaje original y se aparta de la tradición de los padres. El movimiento de Jesús, al afirmar la identidad mesiánica de éste, ofrece una nueva y original interpretación de las escrituras sagradas y se aleja, por consiguiente, de la ortodoxia defendida con fuerza por los maestros judaicos. El rechazo y la demonización de los seguidores de Jesús fue la secuela más lógica, y se tradujo en persecución directa y violenta, primeramente de Jesús, y después de los apóstoles (Hc 4), de Esteban (Hc 6-7), de Santiago (Hc 12,2), de los discípulos (Hc 9,2) y del propio Pablo (Hc 18,12-16). El cristianismo es también producto de la polémica con el judaísmo en cuanto a la interpretación de la ley, la llegada del Mesías y la definición de la escatología.

Pero, el mismo cristianismo, una vez estructurado socialmente, inició una terrible batalla interna para la definición de la cristología, quiere decir, el pensamiento teológico que constituye la base de su fe en Jesús como el Dios encarnado. Tal conflicto, que se desarrolló desde el segundo hasta el

cuarto siglo, emerge como tentativa de imponer una línea de pensamiento teológico unitaria frente a las distintas teologías que eran expresiones de grupos y movimientos diversos. La realidad es que el cristianismo nació plural. Después de la muerte de Jesús, aparecieron varias interpretaciones en relación a su persona y mensaje, que engendraron la creencia en él. Dichas interpretaciones fueron expresiones de grupos diversos, situados en lugares distantes y de culturas diferentes. Entre los más significativos recordamos el cristianismo palestinese que, fiel a su matriz judía, enfatizaba la relevancia de las obras, el hacer, los frutos, como elementos distintivos del ser seguidor de Jesús. Ese grupo produjo documentos importantes como la Fuente Quelle, el Evangelio de Mateo, la Carta de Santiago y el Evangelio de los ebionitas, entre otros.

Otra corriente cristiana muy fuerte fue la que se propagó por Asia Menor, Grecia e Italia, cuyo mentor principal era Pablo de Tarso. Tal movimiento interpreta el fenómeno cristiano a partir del pensamiento griego y llega a destacar, como elemento central, la fe en la muerte y resurrección de Jesús. Debía demostrar al imperio que la muerte de cruz no era un hecho vergonzoso, sino la manifestación extraordinaria de la identidad de su Dios, un Dios alternativo y diferente de los dioses que legitimaban el poder imperial (Hc 17,30-33; 1Cor 2). A ese grupo se atribuyen las cartas de Pablo y los evangelios de Marcos y Lucas.

Hay otro grupo que está más cercano del pensamiento gnóstico, de Egipto y probablemente de Siria, que entiende la fe como la revelación de un conocimiento sagrado, capaz de transformar la vida y garantizar la salvación. Despreciaban la materia, el cuerpo, las obras, para entrar en sintonía con Dios por medio de una revelación sobrenatural. Produjeron el Evangelio de Juan y varios evangelios apócrifos: el de María, de Felipe, de Judas, entre otros.

Tales diversidades doctrinales fueron interpretadas como peligrosas en los primeros siglos y se desplegó un intenso esfuerzo orientado a homogeneizar la teología y llegar a una referencia doctrinal común. El fruto de ese trabajo de asimilación fue la clasificación como herejes de los otros, y su consecuente condenación y persecución. En realidad, el verdadero problema era la lucha por el liderazgo político del naciente movimiento cristiano: la imposición de su propia visión y teología, garantizaba el poder sobre el mismo.

Herejía es sinónimo de demonización: indica una doctrina falsa, desviadora, errada y, por lo tanto, peligrosa. Con ese término fueron perseguidos los movimientos alternativos por la Iglesia, durante toda su historia. Un término elegante para decir: ¡demonización!

El conflicto se resolvió en el siglo IV con la intervención directa del emperador Constantino, quien eligió al movimiento que tuvo su origen en Pablo de Tarso: los otros fueron considerados heréticos y sus libros quemados en plaza pública. Pero las herejías no terminaron, y desde entonces continúan siendo rechazadas en nombre de la ortodoxia de la revelación y de la apostolicidad, quiere decir de la línea directa que, por supuesto, remite a la actual jerarquía católica como descendiente única y legítima de los apóstoles.

- **CONTROL DE LOS CUERPOS Y BRUJERÍA: LA DIVERSIDAD MORAL**

El Medioevo fue un tiempo de fobias y obsesiones, con una presencia muy significativa del Diablo, del infierno y los monstruos correlativos. Los siglos XIV y XV son generalmente considerados un periodo de crisis, el "otoño" de la Edad Media. El Occidente, que se había cerrado en sí mismo, alrededor de la religión cristiana, vuelve a experimentar una época de miradas nuevas: de la centralidad de Dios hacia el énfasis en

el ser humano; del alma hacia el cuerpo; de la fe hacia la razón; de Europa hacia América; del acento rural hacia el urbano; del feudalismo hacia la organización estatal. Esos cambios traen nuevos miedos y fantasmas, relacionados sobre todo con la situación de incertidumbre que se crea.

En ese contexto, la figura del demonio reaparece con más fuerza; surge una verdadera ciencia del demonio, la demonología, que sustituye las clásicas imágenes y supersticiones asociadas al diablo, llenas de creencias mágicas, con una imagen más humana y menos grotesca del Maligno, para producir un arquetipo humano del mal encarnado en la figura de la mujer bruja. El Diablo, distante e inquietante como Dios, ahora se infiltra en cuerpos conocidos asumiendo una identidad familiar, próxima y cercana (Muchembled, 2009: 48). El arte testimonia ese cambio conceptual representando esos mismos cuerpos desnudos, despojados y liberados de su peso de pecado y culpabilidad, en toda su belleza física, casi que trascendentalizados, en un realismo fascinante que revelaba la belleza interior del alma. Tal concepción era una auténtica afrenta a la religión, que consideraba los cuerpos el lugar del pecado, la morada de la bestia demoníaca, y que, por ende, debían ser controlados y domados en sus instintos.

La centralidad del cuerpo lleva a pensar, en el imaginario popular, en un cambio en la actuación diabólica en el mundo: la lucha pasa del cielo hacia el control del cuerpo. Se define la herejía de brujería, que tiene que ver con la magia y el poder de hacer sortilegios, la sexualidad desenfrenada y contra naturaleza, y el pacto con el Diablo. Así, la brujería aparece como fenómeno del amanecer del mundo moderno: “búsqueda de un chivo expiatorio frente a las profundas crisis sociales, influenciada por el chamanismo siberiano o por la permanencia de arquetipos eternos” (Eco, 2011: 25). Las brujas eran por lo general mujeres, consideradas más inclinadas

al pecado, seducidas con facilidad por el Diablo; aunque también varones fueron condenados por brujería. Las brujas, supuestamente, participaban en sectas secretas, realizaban encuentros nocturnos con el demonio (*Sabbat o aquelarre*), donde celebraban el *pacto con el Diablo*, podían volar, tenían relaciones sexuales con los demonios, y practicaban la magia negra. En realidad, detrás de la brujería había ritos paganos (de fertilidad), doctrinas consideradas heréticas y cultos demoníacos (idolatría).

La brujería representaba una seria amenaza para el modelo monolítico del poder eclesiástico y su doctrina, que pretendía controlar a las personas a través del control de sus cuerpos y del sexo. En los procesos de brujería el propósito era demostrar que el demonio se encarnaba en la persona acusada, quien se volvía así culpable, y que su cuerpo – y el cuerpo humano en general – se había definitivamente transformado en maléfico. El demonio se escondía en ese cuerpo, en las entrañas de la bruja, quien mantenía una relación muy personal con él, actuaba en su nombre y acababa perjudicando el orden cósmico y social.

El problema de la brujería era un problema de desplazamiento de lo sagrado, o de un sagrado alternativo a lo oficial y, por consiguiente, de poder sobre ello. La Iglesia, por medio de la caza de brujas, la inquisición y los procesos de brujería, condenaba la violación de los grandes tabúes religiosos y morales calificándolas de desviaciones, infamias, bestialismo (como la homosexualidad, la sodomía, el incesto), y defendía su pretensión y poder de control sobre esos ámbitos. El recurso al Diablo era estratégico, pues legitimaba la acción violenta y represiva de la Iglesia, que declaraba a los violadores de sus leyes como heréticos y agentes de Satanás. De hecho, los tres elementos que caracterizaban la pertenencia a una secta diabólica secreta eran claramente inventados (Muchembled,

2009: 79): el pacto con el Diablo, el aquelarre (el encuentro nocturno con el Diablo) y los maleficios atribuidos a esas personas (povos y ungüentos malos, sortilegios, desgracias, tempestades, enfermedades, muertes de animales, entre otros), así como la creencia que ellos tenían una marca demoníaca en su cuerpo.

La demonización desencadenada por la brujería decía respecto a las personas y grupos sociales que tenían una práctica moral, religiosa, doctrinal o social diferente. Podía tratarse de mujeres que reivindicaban para sí el poder sobre sus cuerpos y sexualidad, frente al proceso de objetivación física y patriarcal al cual eran sometidas; podía referirse a personas con una orientación sexual diferente, como homosexuales masculinos y femeninos; pero, podían asimismo ser acusadas de brujería personas que manifestaban poderes extraños, como profecía o visiones, o simples mujeres que conocían el valor curativo y terapéutico de plantas, raíces y hiervas; además, fueron condenados por brujería científicos como Galileo, que con sus descubrimientos cuestionaban la autoridad doctrinal de la Iglesia, o personas sencillas y populares, como el molero friulano Menocchio, quien a partir de sus propias referencias culturales, desarrolló una cosmovisión religiosa considerada herética (Ginzburg, 2009). En muchos casos, la condenación de brujería fue aplicada también a los judíos, culpados, por el imaginario popular, de varios crímenes contra la sociedad.

El siglo XV fue considerado el siglo de las herejías y del inicio oficial de la inquisición (con la bula papal *Summis desiderantes affectibus*, de 1484). La profundidad del problema y la gran cantidad de procesos de brujería llevaron a la sistematización teórica del problema, en el tratado *Malleus Maleficarum*, obra de los frailes dominicos Sprenger y Kramer, publicado en 1486. Fue la nueva arma de la Iglesia contra la “herejía de las brujas”, el verdadero “martillo” en las manos de los inquisidores para

golpear a muerte esas pobres mujeres y hombres acusados de herejía y condenados brutalmente. La difusión impresa de esta obra permitió su enorme divulgación: fueron 15 ediciones hasta 1520, con cerca de 20.000 ejemplares vendidos. Después de la Reforma, el tratado conoció un nuevo auge con otras 19 ediciones. La fortuna de esa obra se debió a la definición de la brujería a través de 78 cuestiones iniciales, cuyo propósito era aclarar el origen y desarrollo de la herejía, para en el final ofrecer el remedio necesario para su erradicación.

Según cálculos aproximados, la cacería de brujas, que terminó solo en el siglo XVIII, sería responsable por la muerte de cerca de 60.000 personas.

- **HOMOGENEIZACIÓN SOCIAL Y MINORÍAS: LA DIVERSIDAD ÉTNICA**

Un tercer elemento en el que se manifiesta con fuerza la demonización en la tradición social occidental, es la relación con la diferencia étnica. Dicho elemento está presente en la Europa de inicios del siglo XIII con la invasión de los **tártaros**, tribus nómadas mongolas que ocuparon Rusia hasta la península de Crimea, e impresionaron a sus contemporáneos por su diversidad física aterradora, su tamaño y fuerza. En la Crónica de Novgorod, de 1222, describiéndolos, se afirma que “nadie sabe de dónde vienen, nadie sabe cuál lengua ellos hablan. Es un castigo que Dios nos mandó por nuestros pecados” (*apud*: di Nola, 1987: 309). La diversidad étnica, física y la amenaza a ella relacionada es considerada castigo divino, y los tártaros agentes del mal demoníaco. Lo desconocido, su fuerza física y capacidad destructiva son clasificados e interpretados dentro de esquemas simbólicos familiares que los aproximan al Diablo. Es un proceso hermenéutico que permite dar un nombre a lo que viene de fuera e incómoda por su diversidad, pero es igualmente una forma de rechazar el encuentro con la novedad y huir de la confrontación con ella.

El mismo proceso se aplica a otras categorías sociales, portadoras de diversidades significativas en el campo social y cultural. Como los **hebreos**, considerados por los cristianos agentes de Satán y representantes del Diablo. El cristianismo surgió como movimiento de renovación dentro del judaísmo, sin embargo desde sus primeros pasos, con el mismo Jesús y los apóstoles, incluso Pablo de Tarso, encontró una violenta resistencia de los judíos que se transformó en rechazo y persecución directa. La respuesta cristiana fue el odio contra los judíos, que se convirtió primero en persecución y, en el siglo XIX, en antisemitismo. Fue el resultado de un largo proceso de demonización cuyo origen reside en el mito del deicidio, el asesinato de Jesús por mano de los habitantes de Jerusalén a través de los sumos sacerdotes (Mt 27,15-25). La atribución de esa terrible responsabilidad a los hebreos, es ya atestiguada en escritos cristianos del segundo siglo, como los de Melitón de Sardes quien afirma que “Dios ha sido asesinado, el Rey de Israel fue muerto por una mano israelita”. A partir de ahí, la Iglesia mantuvo un sentimiento de hostilidad con respecto a los judíos, el cual perduró hasta pocos años atrás.

El mito del deicidio se alimentó asimismo de la traición de Judas, colaborador de los sacerdotes en la muerte de Jesús. La representación de Judas como traidor, proveyó el modelo simbólico del estereotipo del judío traidor: de hecho, su nombre, “Judas”, se parece al de su pueblo, “los judíos”.

El mito de Caín, asesino de su hermano y condenado por su culpa a ser errante (Gn 4,12), proporcionó otro elemento a la construcción del estereotipo del judío malo: el errar del pueblo judío, fue interpretado como castigo por el asesinato de su hermano.

Otros elementos entraron en la composición de la representación del judío malo (di Nola, 1987: 309s), como la leyenda de la alianza entre judíos y el Anticristo, considerado

el mesías de los hebreos, resultado de la unión sexual entre una hebrea y el Diablo (clara asociación al mito de los ángeles caídos del cielo: Gn 6,1-4). Con ello se crea una relación de reciprocidad entre el Diablo y los hebreos, ya presente en el evangelio de Juan, donde se afirma explícitamente: “Ustedes tienen por padre al diablo y quieren realizar los malos deseos de su padre. Ha sido un asesino desde el principio, porque la verdad no está en él, y no se ha mantenido en la verdad. Lo que se le ocurre decir es mentira, porque es un mentiroso y padre de toda mentira” (8,44), y en el libro de Apocalipsis que llama a los judíos “sinagoga de Satanás” (3,9).

La relación con el Diablo se manifiesta en rasgos somáticos y físicos malos: olor fétido del cuerpo, como el Diablo, que se transformaba en perfume cuando eran asperjados con agua bendita; fisonomía perversa y repelente: palidez y piel oscura, cabeza y boca grandes, labios prominentes, ojos sobresalientes, cejas como cerdas, orejas grandes, pies torcidos, manos pendientes hasta las rodillas, grandes verrugas deformantes, asimetría y desproporción de los miembros del cuerpo. Por su inferioridad física, los judíos se relacionan mejor con los animales, principalmente con el chivo, animal demoníaco. Tal descripción se encuentra en el origen del antisemitismo popular y teológico.

Del trato somático al comportamiento moral. A los hebreos se les atribuyeron crímenes sociales como rapto, asesinato y sacrificio de niños cristianos en el tiempo de la fiesta de Pascua; envenenamiento de pozos; epidemias; desastres naturales, entre otros. Fueron transformados en auténticos chivos expiatorios cuando algo malo acontecía.

Por fin, su habilidad económica y éxito tocante al poder, eran atribuidos también a su proximidad con el Diablo.

Esa construcción simbólica del judío malo es responsable, por siglos, de odio religioso, racial, ideológico y político contra

los judíos; de su marginación y discriminación social (los guetos); su persecución directa durante la Inquisición; y de su genocidio, en el caso del holocausto nazi, que legitimaba su acción en la teoría del “racismo biológico”: la superioridad biológica de la raza aria sobre la raza judía, considerada inferior.

O sea, la diversidad no reconocida lo transforma en clase inferior, lo que legitima la brutalidad y barbarie contra ella.

Otro caso de demonización étnica concierne a los **gitanos**, un pueblo originario de India y que conservó su carácter nómada. La rígida política de homogeneización cultural, política, religiosa y lingüística europea, desde siempre fue incapaz de relacionarse con el culturalmente diferente, lo que produjo marginación de las minorías étnicas, expulsión y persecución. A los gitanos se los consideró una torpe copia de los tártaros, que, como ya vimos, también fueron demonizados.

Constreñidos al nomadismo social, los gitanos fueron asociados a la maldición de Caín (Gn 4,12), del cual se pensaba que eran descendientes, justamente por ser errantes. De hecho, se pensaba que si paraban, su cuerpo se llenaba de gusanos y morían (di Nola, 1987: 310). Las palabras de Caín: “convertido en vagabundo errante por la tierra, cualquiera que me encuentre me matará” (Gn 12,14), legitimaron la obligación de perseguirlos y matarlos, sin que su matanza fuese considerada crimen, porque “nada de bueno puede venir de esa raza maldita... es justo que todo el mundo de Dios les huya como una peste” (Pronunciamiento de la Dieta de Augsburgo, año de 1500, apud: di Nola, 1987: 310). A la par de los judíos, fueron considerados responsables por la muerte de Jesús, atribuyéndose a ellos la preparación de clavos robustos y puntiagudos para su crucifixión. La consecuencia fue su identificación con brujos y magos diabólicos: entre las primeras víctimas de la brujería por parte de la Inquisición,

están las gitanas. Se los acusó de delincuentes, inmorales sexuales, maestros del ocultismo y de las artes paganas, de echar mal del ojo, de haber llevado a Europa el Tarot, de explotación infantil y de raptar niños.

En realidad, el verdadero problema era su diversidad cultural y social que les venía de su carácter nómada, una auténtica incomodidad para las sociedades estáticas europeas.

El proceso de su demonización empieza con la percepción de su diversidad, extrañeza y nomadismo, que interpelan la seguridad social. En un segundo momento, su singularidad es cambiada en deformidad fisiológica, siendo definidos como “gente de malas costumbres, como animales brutos y furiosos” (di Nola, 1987: 312). Por fin, ellos son demonizados, rechazados como peligrosos, perseguidos y destruidos.

Otro caso de clase étnica demonizada son los **negros**: su diversidad está estampada en la piel. Afirma la *Encyclopaedia Britannica*, en su primera edición americana, de 1798, en la voz “negro”:

En la piel de los negros encontramos diversas sombras; pero todos del mismo modo se diferencian de los demás hombres en todos los rasgos del rostro. Mejillas redondas, pómulos pronunciados, una frente ligeramente elevada, nariz corta, ancha, aplastada, labios espesos, orejas pequeñas, fealdad e irregularidad de forma caracterizan su aspecto exterior. Las mujeres negras tienen los lomos muy cadentes, y nalgas muy grandes, que les confieren una forma de silla de montar. Los vicios más conocidos parecen ser el destino de esa raza infeliz: se dice que ocio, traición, venganza, crueldad, impudencia, robo, falsedad, lenguaje soez, licenciosidad, mezquindad e intemperancia mantengan extintos los principios de la ley natural y mantengan calladas las reprimendas de la consciencia. Son extraños a cualquier sentimiento de compasión y

constituyen un terrible ejemplo de la corrupción del hombre cuando es dejado a sí mismo.

Es una tremenda descripción donde aparece claro que la diferencia física es sinónimo de maldad: tan diversos son los negros, que acarrear el preconcepto de la inmoralidad y depravación. El negro es feo, el enemigo debe ser feo, porque “se identifica al bello con el bueno y uno de los rasgos fundamentales de la belleza desde siempre fue lo que el Medioevo llamará *integritas*, quiere decir tener todo lo que es exigido para ser un representante medio de aquella especie, por lo que entre los humanos serán feos los que carezcan de un miembro, de un ojo, tienen una estatura inferior a la media o un color inhumano” (Eco, 2001: 14).

La consecuencia fue la esclavitud de los negros: como raza inferior, podían ser esclavizados. Los números de la trata de esclavos de África hacia América Latina y el Caribe son impresionantes: cerca de doce millones de africanos fueron llevados al nuevo mundo, y concentrados sobre todo en dos lugares que se transformarán en mundos negros: el Brasil y el Caribe, entre los siglos XVII y XIX. La trata de los esclavos seguía una ruta comercial triangular, que por tres siglos despojó a África y a América y enriqueció a Europa: de América se llevaba a Europa azúcar y ron, de Europa eran llevadas a África armas y objetos de fabricación, y de África los navíos partían llenos de esclavos en un viaje que duraba de uno a tres meses. Nunca en la historia humana, un continente aprovechó de manera tan sistemática la vida humana existente en otro continente. Junto con la destrucción de los pueblos originarios latinoamericanos y caribeños, el de los negros fue, ciertamente, uno de los mayores genocidios de la historia de la humanidad.

3. Religión y demonización

En este párrafo hacemos referencia a cómo también la religión y las iglesias no son inmunes al proceso de demonización. Nos interesa sobre todo el caso del cristianismo, por estar directamente involucrados con él. Destacaremos algunas situaciones y conceptos religiosos que, en nuestra opinión, pueden engendrar el proceso de demonización.

3.1. El concepto de Dios

Por detrás de cada religión existe una percepción específica y singular de Dios, que es resultado de un camino histórico-cultural. Hay una creencia bastante difundida en el mundo occidental que considera el monoteísmo una fase superior en el desarrollo del concepto de Dios y, por consiguiente, a las religiones monoteístas en un nivel más alto que las politeístas. Se trata de una posición peligrosa, que ignora el proceso histórico que desembocó en la definición de la unicidad de un único Dios, en la mayoría de los casos fruto de conflictos sociales y políticos ligados con la lucha por el poder. Según la famosa concepción apocalíptica: “Cómo en el cielo, así en la tierra”, la redefinición del panteón religioso, con la elección de un único Dios patrono, contribuye a la legitimación de un sistema de poder piramidal, cuya máxima expresión es la monarquía y el dominio de uno sobre todos y todas.

Más allá de eso, la representación de esa única divinidad como hombre, varón, blanco, anciano, conduce a la afirmación religiosa del sistema de dominación patriarcal, por el cual el hombre varón, el sabio, domina sobre las mujeres, los jóvenes, los niños y la sociedad en general.

En el caso de la tradición judío-cristiana, recientes estudios² han demostrado que el monoteísmo se afirmó en Judá desde el final del siglo VII, bajo el reinado de Josías: antes de esa fecha, hay en la Biblia numerosos testimonios de una religiosidad popular y oficial politeístas. Es claro que el monoteísmo es fruto de un proceso histórico cuyo punto alto es el tiempo de Josías, no obstante, muchos de los textos que se refieren al Dios único pueden ser situados, históricamente, a partir de esa fecha y no antes.

Por otro lado, esa reflexión lleva a repensar igualmente la exclusividad del concepto de elección y de pueblo de Dios, que pueden provocar xenofobia y etnocentrismo: “Dios no es nuestro, Dios no es de nuestra raza ni de nuestra cultura, aunque nosotros lo pensemos y experimentamos a través de ella. Dios no toma partido por nosotros como los dioses nacionales, o los demiurgos intercesores, o los dioses de las tribus o clanes de los pueblos primitivos. Dios está más allá de todo eso y no es manipulable” (Vigil, 2006: 116).

Dios es el mismo en todas las religiones, aun cuando sea percibido de maneras diferentes y su culto origine diversas religiones: también el politeísmo puede ser entendido como una forma específica de expresar la religión en el mismo Dios. Y si Dios es el mismo, tampoco hay elegidos, sino que todos los pueblos son iguales delante de Dios y tienen los mismos derechos. No se puede olvidar que la teología de la elección está en el origen del imperialismo, el colonialismo, de las conquistas, y del proselitismo misionero

2 Citamos, por ejemplo: Smith, Mark S. *The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*. Oxford, Oxford University Press, 2001; Liverani, Marco. *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*. Bari, Ed. Laterza, 2003; Sabbah, Messod y Roger. *I segreti dell'Esodo. L'origine egizia degli ebrei*. Udine, Marco Tropea Editore, 2000; Filkenstein, Israel-Silberman, Neil Asher. *Le tracce di Mosé. La Bibbia tra storia e mito*. Roma, Carrocci Editore, 2002.

y el patriarcalismo. Cada pueblo se identifica con su religión y su propia visión de Dios: querer imponer a los demás sus creencias, en nombre de Dios, es violencia y falta de respeto a la diversidad. La dramática experiencia de la conquista de América fue legitimada también por la voluntad de expansión del cristianismo (el universalismo misionero), que produjo la destrucción de las culturas y civilizaciones autóctonas y cerca de sesenta millones de muertos (directos e indirectos) en la que es considerada, ¡la mayor masacre de la historia!

3.2. El exclusivismo

En su trayectoria histórica, el cristianismo se calificó, hasta el concilio Vaticano II (1965), como una religión exclusivista, en el sentido que afirmaba la consciencia de ser la única posibilidad de salvación para la humanidad. Tal posición, resumida en la famosa frase: “*extra Ecclesiam nulla salus*” (fuera de la Iglesia no hay salvación), negaba cualquier valor salvífico a las otras religiones y justificaba esa afirmación con la institución divina de la Iglesia Católica: estar separado de ella, significaba estar fuera de la verdad.

Otro elemento de legitimación de su posición exclusivista es la apostolicidad: la secuencia ininterrumpida de la cadena de obispos que remonta directamente a los apóstoles y confiere autenticidad al magisterio eclesiástico y al papa. La consecuencia es el eclesiocentrismo, la mediación necesaria e insustituible de la Iglesia Católica para la salvación.

Para las iglesias reformadas, el exclusivismo se expresa en el trípode: *sola fide, sola gratia, sola scriptura* (solo la fe, solo la gracia, solo la escritura): fuera de eso, no hay salvación.

El resultado más significativo del exclusivismo fue la hegemonía cristiana hasta mediados del siglo XX, tanto en el campo católico como en el protestante (Vigil, 2006: 76).

El exclusivismo fue reemplazado por el inclusivismo, que se fundamenta en la teoría del complemento: las religiones no-cristianas son religiones naturales, cuya finalidad es preparar el evangelio, una especie de prehistoria que antecede y encuentra su realización plena en el evangelio cristiano. Se reconoce un valor positivo en ellas, pero continúan siendo inferiores al cristianismo, que permanece en el final del progreso evolutivo y en el centro de la salvación. La afirmación de su superioridad puede conducir a un tipo de colonialismo y dominación religiosa.

La solución a esa cuestión es el reconocimiento total del otro, y de su función irreductible, plena y autónoma respecto a la salvación. Es la posición pluralista, que considera a todas las religiones verdaderas y equivalentes: lo que ellas poseen en común es la misma búsqueda por la trascendencia del ser humano; lo que las diferencia son las respuestas concretas, dependientes de las distintas culturas y contextos históricos específicos. Es necesaria una recolocación: de la centralidad de la cristología y de la persona de Cristo para la salvación, se pasa a la centralidad de Dios y del Reino de Dios. Jesús sigue siendo la mediación única y necesaria para los cristianos; otras religiones presentarán otras mediaciones. En eso se reconoce que todos, de la misma forma y de maneras diferentes, son depositarios de la revelación divina.

A pesar del desarrollo de la reflexión teológica, el exclusivismo continúa caracterizando a parcelas significativas de las iglesias, grupos y sectas minoritarios que acaban asumiendo actitudes conservadoras, integristas, fanáticas y fundamentalistas.

3.3. El concepto de revelación

La posición exclusivista tiene como fundamento un concepto de verdad religiosa que se sustenta en la revelación única

y exclusiva de Dios. Esa visión considera a la Biblia total palabra de Dios, inspirada literalmente por él y, por lo tanto, absolutamente central para la vida cristiana. Es como algo que se halla arriba de la realidad histórica y en la cual se encuentran todas las respuestas necesarias. Su unicidad (no existe otro libro sagrado parecido) y singularidad (contiene toda la revelación de Dios) la convierten en el libro canónico por excelencia y llevan a la consecuyente exclusión de todos los demás libros sagrados, sea de la tradición judeo-cristiana (apócrifos), sea de las otras religiones.

Ese concepto clásico y exclusivista de revelación, no toma en cuenta el proceso humano e histórico dentro del cual acontece la revelación divina. Pero a ésta es necesario entenderla como un proceso hermenéutico y de reflexión sobre la experiencia religiosa de personas y pueblos, con el propósito de percibir el sentido religioso de los acontecimientos históricos y de la vida en general, expresados en lenguaje y formas simbólicas típicas de sus culturas, como la escrita. La Biblia es el libro que presenta el fruto de esa reflexión de la tradición judeo-cristiana; otros pueblos se referirán a otros libros, expresiones de su camino religioso, histórico y cultural. Por eso, no existe una revelación en estado puro que nos preceda, sino un proceso revelativo continuo, que se manifiesta como proceso interpretativo de la experiencia religiosa en la historia. Y es un proceso universal, presente en todos los pueblos. En ese sentido, la revelación es patrimonio de todos los pueblos y todas las religiones son reveladas, no existiendo revelación mejor o mayor que otra: cada cual depende de la capacidad receptiva e interpretativa de cada pueblo, porque la revelación es, en realidad, una relación dinámica entre Dios y el ser humano que descubre y acoge su presencia.

Por otro lado, no es posible interpretar la Biblia, como libro, sin considerar su carácter histórico y contextual. Ella fue escrita

por personas humanas en determinados contextos históricos, culturales y religiosos, y su canonicidad es fruto asimismo de conflictos y controversias, que se interpretan en el contexto de la lucha por el poder religioso y político. Para no caer en un fundamentalismo de la palabra escrita, se requiere una hermenéutica histórico-crítica que permita reconstruir los contextos vitales y religiosos que favorecieron el surgimiento de los textos, para llegar al mensaje religioso que las palabras acarrearán y que, en muchos casos, se esconde tras las mismas palabras. Sin negar la validez de las varias lecturas de la Biblia, como la literal y la espiritual, entendemos sin embargo que la fidelidad al texto implica la fidelidad al proceso histórico y cultural de formación del mismo, sin el cual se corre el riesgo de peligrosas manipulaciones o de lecturas ideológicas.

3.4. La hermenéutica autorreferencial

Es el tema de la verdad. En la concepción occidental tradicional, dominada por la oposición dualística de la realidad, la verdad es única, exclusiva y excluyente. Se define mediante la confrontación con lo que no es considerado verdad. Surge de un proceso de limitación de fronteras, de separación entre lo que es de lo que no es, y se afirma como algo indubitable, evidente, absoluto. Ese tipo de pensamiento característico de la filosofía y del pensamiento occidental, se halla en el origen de los dogmas: creencias religiosas cristalizadas en afirmaciones juzgadas verdaderas para todos y siempre, y por consecuencia eternas y poseedoras de una inmutabilidad metafísica. A partir de estos presupuestos, la doctrina cristiana se define como la única verdadera, y se desarrollan estrategias de defensa de la verdad cristiana con el propósito de conservar "intacto" el depósito y la pureza de la fe: los anatemas, las herejías, la inquisición, las condenaciones al silencio, y otros instrumentos sutiles de intimidación o corrección. El conjunto de las verdades religiosas representa la doctrina de la Iglesia,

el referencial de la fe, que se condensa en el Catecismo de la Iglesia Católica. Es un instrumento de unidad e identidad: todos los católicos comparten ese compendio de verdades. Pero la fijeza doctrinal y el monopolio interpretativo relacionado solamente al magisterio eclesiástico, hacen que no haya posibilidad de cuestionamiento interno a la propia Iglesia, que cae en la dictadura de la fidelidad doctrinal y del dogmatismo, que se expresan en el concepto de infalibilidad de su jerarquía y en actitudes autoritarias. En realidad, ¡no pasa de ser una verdad autorreferencial!

En ese caso, además, se trata de descubrir que el proceso de conocimiento y formulación de los principios religiosos de referencia es relativo a la historia, la cultura, la sociedad y, sobre todo, es un proceso continuo y plural, en el sentido que nunca habrá una verdad definitiva, sino que ella es dinámica y siempre habrá otra verdad más allá de esta comprensión de ella que tenemos en ese particular momento histórico y cultural. La verdad no es un objeto, ni una definición; es una comprensión del misterio, de algo que se encuentra en todo y todos y está siempre más allá. Por eso, el proceso que lleva a ella no es un proceso de objetivación o de definición, ni el de la exclusión, sino el de la inclusión, de la relación, del reconocimiento del valor de la subjetividad del otro y, por ende, de la verdad que también está en él. Es en la interrelación que se descubre la verdad, que está más allá que yo, está en el otro, en los otros, en la naturaleza, en el cosmos. Cuanto más relaciones, tanto mejor: como el cristal que es formado de tantas facetas y cuantas más facetas conocemos, tanto más sabremos algo del cristal. Esa posición no afirma el relativismo absoluto y la imposibilidad de llegar a la verdad, con la consecuencia de la negación de los dogmas y de doctrinas referenciales; nada más recuerda que cada formulación es situada y contextualizada histórica, social y culturalmente. Si, por un lado, hace parte de la tradición de la fe, del otro, tiene que ser continuamente traducida y actualizada.

3.5. Universalismo y pluralismo cultural y religioso

Uno de los aspectos esenciales del cristianismo es su mandato universal a evangelizar todos los pueblos (Mt 28,19-20). El mandato se traduce en la dimensión misionera de las iglesias. Ahora, la misión debe considerar las culturas a las cuales se dirige, para entrar en diálogo fecundo y constructivo con ellas. Si no, la misión puede convertirse en una nueva colonización y proselitismo. El problema es la concepción del evangelio como algo superior a las culturas, a la par de una ley natural o sobrenatural que sirve indistintamente para todos los pueblos, en el sentido que puede ayudar a purificar las culturas inferiores y llevar la humanidad al estadio superior que coincide con el Reino de Dios; es claro que por detrás de eso hay siempre una visión dualística que privilegia la cultura occidental y europea en especial, como la que más se identifica con el desarrollo cristiano.

El evangelio, sin embargo, es asimismo fruto de un proceso histórico y cultural que tiene que ver con Jesús, el pueblo de Galilea y su expansión posterior. Fue en esas culturas que el evangelio fue gestado y de ellas es expresión. Como sistema de valores y cosmovisión específica, el evangelio es algo profundamente cultural, situado y relativo: sin una mediación cultural, él puede transformarse en instrumento de colonialismo cultural y social. Y la historia está llena de ejemplos de colonización a través de la religión. Por eso, hoy no es posible hablar de misión sin considerar de antemano los temas de la inculturación, de las interrelaciones entre culturas y sistemas simbólicos y del pluralismo religioso. A final de cuentas, aquel Dios que es común a todas las religiones, precede a los misioneros, ya está presente, de forma diferente, en las culturas y la historia de los pueblos. La misión consistirá, entonces, en reconocer esa presencia común en las especificidades de cada uno, construyendo juntos “la casa

común”, el ecumenismo donde todos y todas se encuentran como hermanos.

Ojalá el cristianismo entienda eso y consiga despojarse de sus actitudes de superioridad, de su exclusivismo, de su fijeza doctrinal, su rígida estructura de poder y su peligroso connubio con el poder. Porque la autorreferencialidad solamente puede conducir a actitudes de intolerancia, intransigencia, fanatismo religioso, y en casos extremos, de violencia motivada por la religión.

4. Demonización en la sociedad actual

En tiempos de globalización, de apertura de las fronteras, de Internet, Facebook y CNN, que transformaron el mundo en una aldea global, la demonización está más presente que nunca. Parece que el gran imperativo categórico, hoy, sea el del encuentro y la aproximación entre culturas, personas y pueblos. Todo puede ser alcanzado, confines ultrapasados, límites superados, experiencias vividas. El surgimiento de la cultura global facilita el encuentro, favorece comunicaciones, derrumba barreras, licúa las fronteras. Tampoco podemos olvidar que por detrás de todo eso está el mercado, la economía capitalista y su pretensión global. En nombre de la ganancia y la utilidad propia, todo se torna posible: derribar barreras, atacar culturas, declarar guerras, y destruir la naturaleza; el otro no existe, o existe únicamente en función de los intereses corporativos y personales.

En este contexto, la demonización social y cultural es usada para demoler y deslegitimar adversarios y los que resisten al proceso cultural y social.

Veamos algunos campos específicos y ejemplos concretos de demonización en la sociedad actual.

4.1. El extraño y extranjero: la xenofobia

Las sociedades modernas son caracterizadas por rápidos y permanentes cambios. La interconexión entre distintas áreas geográficas y culturales del globo provoca mutaciones sociales, institucionales, estructurales, y activa procesos de rupturas, fragmentación o desplazamiento.

Uno de los aspectos más evidentes en el panorama global, hoy, es el gran flujo migratorio que envuelve a millones de personas. Las migraciones tienen direcciones específicas: del sur hacia el norte del mundo y del este hacia el oeste. Las metas son Europa, los Estados Unidos, Canadá, y Australia. Son motivadas por la búsqueda de mejores condiciones de vida, el acceso al mercado y a una vida digna. No obstante, las migraciones provocan numerosos problemas sociales y culturales: primero en los migrantes, forzados a dejar sus países, familias y afectos; y después en los países receptores, no siempre capaces de recibir e integrar masas tan numerosas de inmigrantes. Si, por un lado, las migraciones son estimuladas por la necesidad de mano de obra en el Primer Mundo; por otro, la concentración desigual de riqueza y bienestar justifica la búsqueda de mejores condiciones de vida de millones de personas del sur del mundo. El encuentro entre personas, culturas y civilizaciones diferentes no siempre es pacífico: suscita miedos, desconfianza, intolerancia, discriminación y violencia.

Es este el campo ideal de la demonización, que transforma a los inmigrantes en “extranjeros”, término que viene del latino *extraneus*, cuyo significado remite a lo que está fuera de los límites territoriales, como también a lo que está fuera de lo conocido, el extraño, entonces, fuera de lo común; esa extrañeza provoca miedo, perturba, amenaza, genera sospecha. Un extraño en el territorio familiar puede ser transformado en “invasor”; está en un espacio ajeno, invade algo que no le

pertenece: puede ser peligroso. Su presencia, su manera de ser y comportarse, desestructura el equilibrio social y cultural, crea confusión, altera las armonías, desbarata el orden establecido. Es el caso del diferente sexualmente (homosexual, lésbicas, etc.), como de los que asumen otros tipos de diferencia, en el campo cultural, religioso, alimentario, entre otros. En todo eso se revela la emergencia de la subjetividad y la fascinación por la diferenciación, el deseo de libertad y expresión de su propia especificidad y originalidad, que se convierte en el énfasis de lo individual sobre lo colectivo y de la pluralidad y variedad de expresiones sobre la homogeneización cultural y social.

Por su extrañeza perturbadora, su otredad, al extranjero se le atribuyen la mayoría de los males que afligen a la sociedad: aumento de la violencia social; crisis de las instituciones sociales de amparo (salud, seguridad social, educación); incremento de la tasa de desempleo y del mercado informal; clima de inseguridad; crecimiento de la criminalidad organizada (pandillas, mafias, narcotráfico); etc. Su ser diferente y sus tradiciones extrañas (ligadas en particular a cuestiones higiénicas, hábitos alimentarios, modo de vestir, religión, educación, concepción de la familia, de las relaciones, entre otros) son fácilmente consideradas primitivas, malas e inoportunas. En realidad, manifiestan otra forma de ser y actuar y comprueban que es posible vivir y organizar la vida de manera diferente: acaban siendo una amenaza a lo “normal” y “natural”. Sus diversidades representan la posibilidad de la libre elección y cuestionan la dominación e imposición del sentido común.

La aparición de conflictos, formas discriminatorias, gestos de violencia y actitudes xenofóbicas con respecto a los extranjeros, muestran la incapacidad de confrontarse con el otro y la diferencia.

4.2. Etnocentrismo

La relación entre lo individual y lo colectivo, lo local y lo global, no siempre es pacífica. La globalización económica y cultural es un fenómeno occidental, entendido por las culturas periféricas como un instrumento de dominación, de occidentalización, de amenaza a sus culturas y etnias. De hecho, para el modo de producción capitalista y la economía de mercado, la homogeneización es un elemento esencial: a través de la propaganda consumista, tiende a “imponerse en todos los rincones del planeta y va homogeneizando, en un lenguaje mercantil, los saberes, las formas y los estilos de hacer y de pensar” (Canclini, 1982, apud: Parker, 1996: 334). Pero, este tipo de actuación puede engendrar en grupos o culturas marginales la reivindicación de su diferencia, que nada más es el derecho de su existencia cultural específica. La emergencia y el refuerzo de identidades étnicas locales en muchos lugares del globo, es consecuencia directa de la tendencia homogeneizante y viene acompañada de conflictos étnicos, nacionales, de género, sexuales, de edad, religiosos o filosóficos. Tales conflictos manifiestan características xenofóbicas, etnocéntricas, fundamentalistas, y, en muchos casos, revelan la tendencia defensiva de retornar y apearse a la pureza de su propia tradición. Comprueban que el proceso de homogeneización cultural es desigual y perjudicial, por defender intereses corporativos y económicos occidentales.

Sin embargo, el etnocentrismo, desde las culturas periféricas, se transmuta en auténtica colonización y legítima actitud de defensa de su diferencia, que tiene que ver con su sobrevivencia cultural y étnica, con su historia y tradiciones, contra el peligro de ser engullidas y desaparecer en las aguas mansas de la globalidad cultural y ser recordadas solamente como mero folclore.

Acciones violentas pueden ser expresiones de esos procesos, porque la violencia en numerosos casos es una forma de marcar

las diferencias entre grupos hegemónicos y no hegemónicos. En los últimos tiempos, las explosiones étnico-nacionalistas son muy abundantes en todos los continentes. En América Latina y el Caribe, ellas son expresadas especialmente por las reivindicaciones de los grupos y naciones indígenas, los negros, las mujeres, que más allá de defender su inmensa herencia cultural, afirman su autonomía y libertad en cuanto al modelo político, económico, cultural y religioso. Hoy, es muy significativo el lento despertar de culturas milenarias subyugadas y el emerger de culturas de clases pobres y oprimidas, las cuales acentúan su presencia y reivindican su derechos al reconocimiento y a la participación. Esta explosión colorida es lo que llamamos el proceso de heterogeneización cultural, y se impone como una reacción a la tendencia homogeneizante de la globalización.

Negar el derecho a la diferencia es una actitud imperialista y colonizadora, que en muchos casos viene acompañada de la demonización de los que resisten.

4.3. Eurocentrismo y nacionalismos

Una forma específica y difundida de etnocentrismo es el eurocentrismo. Con este concepto la cultura occidental, de matriz europea, reivindica su hegemonía sobre las demás, a partir de su tradición intelectual y filosófica y del desarrollo técnico-científico. Con todo, tal afirmación lleva a un enunciado de superioridad y se presenta como una fachada de cobertura de actitudes hegemónicas, colonizadoras y dominadoras. “Europa, o más exactamente, esa parte de Europa atlántica en la que se sitúa el nacimiento del mundo moderno, jamás ha dejado de creer en la superioridad de su civilización. Las clases ilustradas inventaron, con este fin, el mito del *ancestro griego*, fundador de Europa, dando accesoriamente una interpretación xenófila de su especificidad religiosa” (Amin,

2006: 95). El resultado de eso fue el racismo que alimentará el imperialismo y colonialismo europeos, cuestionados únicamente después de los crímenes nazis.

El eurocentrismo, sin duda, garantiza copiosos beneficios y ventajas a los europeos y occidentales, a expensas de otros pueblos, naciones y culturas, legitimando racionalmente el asalto a sus recursos naturales, el ataque a su legitimidad y autonomía política, y la destrucción de su tradición cultural, en nombre del progreso, la democracia y el multiculturalismo, identificados con la expansión capitalista y del mercado.

Una de las consecuencias del etnocentrismo eurocéntrico es el surgimiento de nuevos nacionalismos étnicos, que desembocan en la creación de nuevos Estados-naciones. En las últimas décadas hemos asistido a la fragmentación de numerosas unidades político-étnicas, como la antigua Unión Soviética, Yugoslavia y varios países de África. La afirmación de la propia especificidad étnica y de la diferencia, está por detrás de los movimientos separatistas de independencia.

En otros casos, es el fundamentalismo religioso el que se opone al movimiento globalizador, como factor de resistencia. Esto es visible en varios movimientos islámicos fundamentalistas, cuyo propósito es la unificación y defensa nacional alrededor de la fe islámica. Los últimos acontecimientos que involucran a países árabes como Egipto, Túnez, Libia y Siria, entre otros, pueden ser entendidos como demandas de una democracia más participativa y la necesidad de mejores condiciones. No se puede, sin embargo, negar la presencia, principalmente en los más jóvenes, del deseo de ingresar en el mercado globalizado.

4.4. El terrorista: teoría del complot

Una de las formas más interesantes de demonización social es la invención del terrorista. Se trata de una forma muy utilizada en el campo político para desacreditar enemigos políticos, mediante la creación de chivos expiatorios responsables de los males sociales. Uno de los ejemplos más famosos fue la acusación, por parte del emperador Nerón, a los cristianos, del incendio de Roma en el año 64 d. C. La verdadera motivación empleada en esa construcción del enemigo fue la del complot político, la conspiración y el atentado contra el Estado y la elite dominante; en realidad las causas eran otras, pero no fueron reveladas. El complot ha existido desde siempre (ejemplo, el que llevó al golpe militar en Chile en 1973); aun así, la teoría del complot es usada para desviar la atención de las verdaderas causas y los auténticos responsables, apuntando hacia enemigos imaginarios, en la mayoría de los casos enemigos y adversarios políticos, representados como malos, extremadamente peligrosos, terroristas, etc. Tal representación justifica su condenación y la lucha para deshacerse de ellos.

La teoría del complot aparece en relación a asesinatos de personas famosas, como en el caso del presidente de los Estados Unidos J. F. Kennedy en 1963 en Dallas; o a tentativas de asesinato, como en el caso del papa Juan Pablo II en 1981 en la plaza de san Pedro. La verdad nunca asoma o no es revelada, las reconstrucciones no son creíbles: el campo queda abierto para las teorías de la conspiración y el complot.

Otro caso ejemplar es el antisemitismo. La acusación de conspiración de los hebreos no es novedad en la historia: desde el Medioevo, con la Inquisición y su acusación de deicidio y pacto con el demonio; hasta la acusación de querer dominar el mundo por causa de sus riquezas obtenidas con la práctica

de usura; para llegar a los nazis, que apelaron a las mismas acusaciones para alimentar el odio y la violencia contra los judíos y justificar su exterminio sistemático y el holocausto.

De igual modo, sociedades secretas fueron sospechosas de complot. La ignorancia respecto a la organización y estructuración de tantas asociaciones, nutría las dudas en relación a ellas: en muchos casos, ni siquiera se conocían los nombres de sus miembros, sujetos al juramento de mantener el secreto. Es el caso de la masonería, varias veces se la acusó de ser una organización secreta cuya finalidad era tomar el poder político y económico.

Después del atentado del 11 de septiembre de 2001 a las Torres Gemelas de Nueva York y al Pentágono, se fortalece la acusación de terrorismo y complot internacional de los talibanes y de la red terrorista Al Queda de Osama Bin Laden. Desde ese momento, el miedo a nuevos atentados y la incertidumbre acerca de un enemigo que no se conoce, convierte indistintamente a todos los árabes en posibles terroristas y a los países islámicos en enemigos del mundo occidental, alentando la sospecha y el odio contra ellos y originando numerosas formas de discriminación y violencia contra personas originarias de esos lugares. El malo ahora adquiere la cara del árabe: su demonización es necesaria para justificar el ataque de las naciones occidentales a Irak, primero, y Afganistán, después.

4.5. Individualidad y colectividad sitiadas: la muerte del próximo

Una interesante publicación de Zygmund Baumann (2006), enfoca los miedos de vivir en las ciudades actuales. La gran presencia de extranjeros provoca miedos y la obsesión por la seguridad. Afirma nuestro autor: si, por un lado, “vivimos

sin duda en algunas de las sociedades más seguras que han existido jamás; aun así, a pesar de todas las pruebas concretas, somos precisamente nosotros, criados entre mimos y algodones, los que más amenazados, inseguros y asustados nos sentimos; somos los más miedosos y los más aficionados a todo lo que tenga que ver con la seguridad y la prevención, mucho más que los habitantes de la mayoría de las sociedades conocidas” (2006: 7).

Esos miedos son atribuibles a intrigas imaginarias, conspiraciones hostiles y a enemigos ocultos. El peligro puede estar en toda parte: tras la esquina, en la calle, en las personas que encontramos... La desconfianza reina soberana en una sociedad donde cada uno vela por sí mismo y el espíritu comunitario casi no existe. Abandonado a su propio individualismo, sin la protección de los vínculos sociales, el individuo se vuelve frágil y vulnerable. También las instituciones que deberían garantizar la asistencia (Estado, sanidad, pensión, educación; derechos; entre otros) se alejan siempre más de las personas concretas, revelando la tendencia a la descomposición del Estado social y teniendo como consecuencia el desvanecimiento gradual de la esperanza. La desintegración de las redes de lazos sociales lleva a la disolución de la solidaridad, y clases sociales enteras, sin protección alguna, que caen en la exclusión social como masa excedente y superflua. Se trata sobre todo de desempleados desclasados, “hombres y mujeres que no pertenecen a ningún grupo social legítimo, individuos situados al margen de cualquier clase, a los que no corresponde ninguna de las funciones aprobadas, útiles e indispensables que desempeñan los ciudadanos *normales*; personas que no aportan nada a la sociedad, salvo lo que es prescindible y no interesa. Poca distancia hay, asimismo, entre los superfluos y los delincuentes” (Baumann, 2006: 16).

La separación entre los dos mundos, genera desconfianza y crece la necesidad de la vigilancia.

Las ciudades modernas, que deberían facilitar las relaciones, se transforman así en lugares repletos de desconocidos que conviven en estrecha proximidad. El miedo a lo desconocido, al forastero, al extraño, toma cuenta de las relaciones, así como la ansiedad y preocupación por la seguridad, se demonizan personas y enteras clases sociales. Para protegerse, muros son levantados y tecnologías sofisticadas defienden el espacio privado; surgen urbanizaciones cerradas, guetos voluntarios que se oponen a los guetos forzosos de los desheredados. Dividir, separar, segregar, excluir: palabras, hoy, sinónimos de seguridad.

En medio de ese espectro de incertidumbre en relación al futuro, de fragilidad de la posición social y de inseguridad de la existencia, emerge la necesidad de espacios exclusivos, auténticos territorios libres de confusión, donde la semejanza e igualdad puedan encontrarse lejos del mar de la diversidad y diferencia. Se trata de la *mixofobia*, el miedo a la mezcla, que se resuelve segregándose alrededor de *nosotros*, la comunidad de semejantes que coincide con la fuga de la confrontación y el encuentro con la alteridad diferente (Baumann, 2006: 33s). De esa forma, el enemigo es excluido, queda fuera: cuanto más lejano y desconocido, más peligroso aparecerá a los ojos de los atrincherados alrededor de su semejanza. Porque, “la homogeneidad social del espacio, acentuada y reforzada por la segregación, reduce la capacidad para tolerar la diferencia de los habitantes de las ciudades y multiplica las ocasiones que pueden dar pie a reacciones mixofóbicas, lo que aumenta los peligros de la vida urbana, haciéndola más angustiosa en lugar de más agradable y llevadera” (Baumann, 2006: 38). Pero, siempre el mismo autor, apunta a la relación consecuente entre guetización de la sociedad y criminalización de la pobreza:

miedo y exclusión, protección del otro y marginación, son dos elementos del mismo proceso (Bauman, 2009: 116-120).

Después de la muerte de Dios, proclamada por el filósofo Nietzsche, asistimos a la muerte del próximo. El ser humano “es un huérfano sin precedentes en la historia. Lo es en el sentido vertical: se murió su Padre celeste; también en el sentido horizontal, se murió quien le estaba próximo” (Zoja, 2009: 13). Desde 2007, más de la mitad de la población mundial vive en ciudades; sin embargo, en medio de la multitud, el individuo nunca experimentó tanta soledad. ¡Una soledad procurada, creada, deseada, aunque no amada! En nuestras ciudades sobrepobladas y complejas, se impone la necesidad de la distancia: muros son levantados para garantizar, defender, preservar la individualidad y el espacio de la privacidad contra el asalto del otro. Levantar un muro es borrar al próximo, es construir una prisión, aun cuando sea dorada.

Proximidad y distancia, es uno de los clásicos binomios que sirve igualmente en la clasificación del bien y el mal. Es así que de sociológico, el problema se transforma en moral (yo soy el bien, el otro es el mal = demonización) y religioso: el mandamiento cristiano “ama a tu próximo como a ti mismo”, se vuelve una invitación a superar la distancia en favor de la inclusión, que es la base de la comunidad. Comunidad, sin embargo, no como la *mixofóbica*, de iguales, sino de diferentes, donde el “amor al próximo” no se traduce en reducción al uno, al mismo, sino en asunción de la otredad y capacidad de diálogo con ella. Para eso, los *social network*, Facebook, Internet o los celulares se proponen como instrumentos de ayuda, que facilitan el contacto y diálogo con sujetos lejanos, no obstante, sin sacar al sujeto del aislamiento en que se encerró y que afirma la muerte del próximo; de ese próximo, apenas quedó la máquina, el celular, la computadora.

Una de las consecuencias más evidentes, en el mundo occidental, de la muerte del próximo es el vacío de las iglesias y el vaciado de la sociedad civil. “En Europa se agotan rápidamente los sindicatos y los partidos nacidos de las ideologías. El vaciado de las iglesias es el aspecto físico de la muerte metafísica de Dios. El vacío de las asociaciones civiles es la muerte del próximo” (Zoja, 2009: 100).

La muerte del próximo y la demonización del otro no conducen a nada: la proyección de la culpa en adversarios y enemigos solamente representa un cómodo escape de responsabilidades que, cuando son asumidas, por su peso podrían generar sentimientos de luto y depresión. El refugio en un yo colectivo, que se define del lado del bien, evita una peligrosa disociación interna y construye una extraña cohesión grupal alrededor de una solidaridad que en muchos casos es complicidad con el rechazo del otro, el ataque que elimina al adversario y el terrorismo homicida (Zoja, 2009: 101).

5. La barbarie

No podemos terminar sin hablar de la barbarie, el punto de llegada más terrible de ese proceso de demonización del otro.

“Bárbaro” es un término que desde la antigüedad es utilizado para definir al otro, el diferente. Para un griego, el bárbaro era un persa; para un egipcio, un escita. Su diversidad podía depender del comportamiento, la vestimenta, la cultura, la lengua, o de otros hábitos; en todos los casos, “bárbaro” era usado de forma despreciativa, para mantener la distancia. El bárbaro “en sí” no existía, porque todos podían ser bárbaros de alguien: él bárbaro representaba un punto de vista, una mirada que definía una diferencia y una separación. Es

un trabajo imaginativo, representativo, que afirma una identidad y niega otra; un dualismo, una oposición, uno fuera y otro adentro, un amigo y un enemigo, una fractura y una separación: la función global de esa palabra es “establecer una división, colocando en el exterior lo que hay que evitar y rechazar. La fabricación de “un fuera correlativo” permite al “dentro” descargar en el fuera todo lo que no quería ver, lo negativo. “Nosotros y nuestros otros se vuelven inseparables, indispensables los unos para los otros: los griegos son, a sus propios ojos, mucho más evidentemente armoniosos, libres y razonables en la medida en que, en frente, existen unos bárbaros que justamente no razonan y están oprimidos. ¡Esta es su función! Bárbaro equivale a fuera de x , pero siempre en la medida en que x está fantasmagóricamente descargando por ese fuera su parte negativa” (Pol Droit, 2009: 124). Es bárbaro, siempre, lo que no corresponde a las buenas formas de la lengua, la ética, la estética, la política o la cortesía, de las relaciones humanas y la civilización. Bárbaro: “dícese de lo que no se ajusta a las formas que se consideran apropiadas” (Droit, 2009: 261). ¿Sería la barbarie “una manifestación de una inhumanidad” interna o externa del ser humano? Sin negar el bárbaro que está fuera, hay el bárbaro de dentro, que habita en cada uno de nosotros, y hay la propia civilización que se transformó en barbarie, y hoy adquiere nuevas apariencias, como la banalidad de la sociedad contemporánea.

Entre los antiguos griegos, bárbaro es un término que designa de manera negativa a todos los demás pueblos fuera de ellos. La oposición racial legitima la superioridad de la civilización griega y el desprecio de las otras: “...la nobleza de nuestras ciudades y su libertad son tan sólidas como sanas y naturalmente enemigas del bárbaro, ¡porque somos griegos puros y sin mezcla de sangre bárbara! De todos los Pelops, Cadmos, Egiptos y Dánaos, o tantos otros que son bárbaros por naturaleza y griegos por la ley, no hay ninguno, por

efecto, que pueda constituir con nosotros una comunidad; sólo nosotros constituimos esa comunidad en nuestra calidad de verdaderos griegos, sin habernos mezclado con bárbaros, de ahí la pureza del odio que embarga a nuestra ciudad respecto al natural extranjero..." (Platón, *Menéxeno*, 245, c-d, apud: Droit, 2009: 69). La posición es claramente xenofóbica y racista, donde la pureza de la raza explica la pureza del odio. Entre griegos puede haber disensiones, que se llevan a la guerra o se resuelven con la paz; con los bárbaros, la guerra es total, indefinida, y solo acaba con su destrucción y exterminio. ¡La diferencia legítima su aniquilación! La guerra nada más existe contra los bárbaros, no contra los de la misma raza. Bárbaro, entonces, no se refiere a un pueblo, sino solo se dice respecto a un enemigo exterior contra el cual se hace la guerra. Se trata de una posición radical que con el tiempo irá cambiando, reconociendo que el énfasis en la diferencia pasa de la raza a la cultura. Eso conduce a reconocer que también los bárbaros son iguales a los griegos en cuanto a la naturaleza física (Isócrates y la medicina) y entre ellos podría haber sabiduría, como en el caso de los egipcios. Según Aristóteles, ellos son esclavos por naturaleza, por su trato áspero, impulsivo, falso, bajo el signo de la confusión: incapaces de gobernarse por sí mismos, necesariamente deben estar sometidos al gobierno de un déspota.

En el mundo romano, el centro de referencia cambia: para ellos, bárbaro continúa refiriéndose a lo que está fuera de ellos, incluso a los propios griegos. Sin embargo, *barbarus*, en Roma, designa sobre todo el estado bruto, salvaje, en el sentido de robustez. Son los pueblos enemigos en las márgenes de las fronteras, animados por el furor salvaje y un ardor feroz para la guerra, que los transforman en seres sobrehumanos, o infrahumanos, o inhumanos, entonces: diabólicos, demoníacos, infernales. La barbarie, por consiguiente, es sinónimo de bestialidad y falta de *humanitas*, de civilización, que coincide

con la jurisdicción romana. Lo contrario de la *humanitas* es la *feritas*, término ligado etimológicamente a la idea de la bestia salvaje (*ferum*) y a la *ferocia*, la ferocidad, la fuerza destructora interna que los caracteriza. Los juegos del circo, las batallas cruentas y sangrientas entre gladiadores y bestias salvajes, representaban de forma trágica, a la *humanitas*, el pueblo de Roma, y a la *feritas*, la inhumanidad salvaje de los bárbaros: el de fuera llegaba al centro, en un trágico teatro que contribuía a enaltecer la civilización romana y evidenciar la bestialidad de la barbaridad.

No obstante, la situación no era estática, pues en la medida que “los antiguos bárbaros se convierten en nuevos romanos, los límites del imperio no cesan de retroceder, su dominio no cesa de extenderse. El fuera está cada vez más lejos, más allá de los límites que cada vez están más alejados del centro. Lo que se llamará el *limes*, la frontera, delimitará por un lado la *humanitas* y por otro el *barbaricum*, el lugar donde habitan los bárbaros” (Droit, 2009: 141).

En el mundo cristiano acontece una resignificación más del concepto de bárbaro. El cristianismo es la religión de la compasión frente al sufrimiento humano; para él, el término bárbaro pasa a indicar la incapacidad de sentir piedad, la insensibilidad frente al dolor de otros. Si antes el acento se ponía en la fuerza bruta, ahora es la debilidad la que se transforma en fuerza: no asumir esa debilidad como elemento central de la vida, significa elegir la barbarie, la insensibilidad, el uso de la fuerza para imponerse. Hay un cambio epistemológico que se traduce en la emergencia de nuevos bárbaros (los duros de corazón) y en el fin de los otros (los incivilizados que vivían en los límites del imperio). Bárbaro no se define más por límites geográficos, sino por límites morales.

En el imaginario colectivo romano, los hunos representan el arquetipo del bárbaro destructor: son impulsivos y caóticos,

despiadados, viven sin leyes ni reglas, y son nómadas (no tienen lugar, vagabundean sin parar). Más allá de eso, la falta de moral, ley, tierra y patria se transmuta en deformidad de su rostro, fealdad y monstruosidad corporal. Son máquinas perfectas para la guerra que “no tienen meta o no tienen otra que no sea destruir lo que existe, quemar, matar y violar, dejar tras ellos ruinas humeantes y cadáveres destripados” (Droit, 2009: 166). La barbarie aquí es un dato fisiológico, casi genético. Podríamos resumir los principales rasgos que, hasta ahora, definen al bárbaro: placer de matar, insensibilidad, interioridad (la barbarie habita tanto al romano como al bárbaro), falta de organización política (no está sometido a la ley del imperio).

En la Edad Media, dominada por el cristianismo, bárbaro pasa a indicar a los paganos y a los que se quedaron al margen de la sociedad: subdesarrollados, atrasados, apegados a la tierra y a la animalidad. Con la llegada del Renacimiento, la noción de bárbaro sufre varias mutaciones, indicando categorías y rasgos diversos, como los indígenas que comen carne humana, o la grosería de los educados, la rusticidad de los urbanizados, entre otros.

En los últimos siglos, comienza a emerger la idea de los bárbaros de dentro: se trata de un exceso de civilización que se transmuta en “descivilización” del hombre culto, que llega a excluir cualquier otra forma de saber, como igualmente de los movimientos revolucionarios que originan inestabilidad política. A los bárbaros de dentro, corresponden los bárbaros de abajo, de quienes se teme una invasión vertical: las masas urbanas y los judíos. De cierta forma, los bárbaros son fruto de amenazas provenientes de dentro o de desconfianza con respecto a los cambios sociales: ellos encarnan las fuerzas de mutación de las sociedades y de transformación. Al punto que Nietzsche afirma que en la barbarie está la fuerza más auténticamente humana (*Genealogía de la moral*, I § 12).

La reflexión actual parte del presupuesto del fin de las fronteras en la sociedad global: no pudiendo confrontarse o enfrentarse con el otro diferente y lejano, el bárbaro plantea el problema de la identidad. Si el bárbaro de fuera, que encarnaba la diversidad, ya no existe más, entonces la sociedad deberá orientar su mirada hacia dentro de sí y buscar el bárbaro que se encuentra en su interior. Es ésta la gran pregunta que regula la búsqueda de la sociedad y la cultura de hoy.

Las dramáticas experiencias del siglo XX, las masacres perpetradas en las guerras mundiales, el nazismo y el comunismo, el holocausto, las consecuencias sociales y ecológicas del sistema capitalista y la toma de consciencia de los efectos devastadores de la colonización, de la trata de esclavos, de los saqueos culturales y medioambientales, apuntan a una barbarie interior e inherente a la cultura occidental. Lo que transforma el *homo sapiens* en *homo demens* —para usar una expresión de Edgar Morin—, lo que genera monstruos inhumanos y encarna el terror; es algo propio de la cultura, la ciencia y la técnica, que pueden de repente engendrar un nuevo modo de dominación y conquista, una nueva barbarie. Porque, más civilización puede ser sinónimo de más barbarie: es lo contrario de lo que pensaban griegos y romanos, que los bárbaros acababan una vez que tuviesen acceso a la cultura y civilización. De esa manera, frente a otras culturas, como la islámica por ejemplo, el Occidente desarrollado encarna la figura de los nuevos bárbaros y representa la personificación del mal, que debe ser combatido y destruido. La radicalización de ese pensamiento condujo al atentado del 11 de septiembre, y continúa arrastrándose en los conflictos y las guerras actuales entre civilización occidental y civilización islámica.

La reflexión podría continuar a lo infinito. Lo que queremos apuntar es el rechazo de la banalización del mal y de la falta de asunción de responsabilidades, que llevan a la invención

del “otro malo”, a la demonización, en un ilusorio proceso catártico de alejamiento del mal. Al final, “bárbaros ya no es más el nombre de los otros, sino el otro nombre de nosotros mismos” (Droit, 2009: 251).

Conclusión

Más allá del símbolo...

1. Más allá del símbolo...

Al final de este libro alguien podría preguntarse acerca de la cuestión sobre la utilidad de un trabajo como éste de deconstrucción de las representaciones del Diablo. Un trabajo peligroso y osado, porque puede suscitar la pregunta tocante a la racionalidad de la fe. De hecho, no es posible hablar del Diablo sin hablar también de Dios.

Desde el inicio del libro afirmamos con claridad que la fe es una escogencia individual y que ella no sería objeto de esta investigación. No obstante, investigar la figura del Diablo y sus representaciones, permite entender el discurso que existe por detrás de las imágenes.

El Diablo es un problema político y de lenguaje.

Lenguaje que se sirve de la invención de esta figura para afirmar algo. Por detrás del Diablo está la experiencia del

mal, percibido y vivenciado como algo que amenaza y trae sufrimiento y dolor. Es por eso que comenzamos el libro tratando de la experiencia del mal y las respuestas que le han sido dadas. La gran pregunta que subyace al Diablo es justamente la que atañe al porqué del mal, el sufrimiento, la desgracia, el fracaso, la muerte: en fin, la pregunta relativa a la finitud humana. Vimos cómo una de las respuestas dadas en la historia de la humanidad y de la tradición religiosa bíblica, fue la invención del Diablo.

El mal es una realidad captada por el sujeto, que procura darle una respuesta, encontrarle una causa, una explicación, y fácilmente lo atribuye a algo o a alguien fuera de sí. La aparición del Diablo responde a esa pregunta, con todo, no siempre la explicación es tan racional.

Debemos admitir que el Diablo es una buena respuesta, pues evita muchas elucubraciones mentales, muchas vueltas intelectuales: únicamente exige el acto de fe. Una vez admitida su existencia, él acaba asumiendo todas las responsabilidades y culpas, liberando al ser humano de múltiples conflictos internos y pesos morales.

Además, “tener un enemigo es importante no solo para definir nuestra identidad como asimismo para procurarnos un obstáculo con el cual mesurar nuestro sistema de valores y mostrar, enfrentándolo, el valor del nuestro. Por tanto, cuando el enemigo no existe, es necesario construirlo” (Eco, 2011: 10).

Sin embargo, no se ha de olvidar que el Diablo no pasa de ser una invención simbólica, una estructura lingüística, que responde a una finalidad bien específica. Al analizar las varias representaciones sociales del Diablo en la Biblia y la historia del cristianismo, vimos que en todas ellas la presencia de uno o más seres sobrenaturales corresponde a la transfiguración o trascendentalización hacia el cielo de conflictos sociales,

históricos, culturales. Tal transferencia es por sí misma una hermenéutica: la legitimación religiosa de posiciones políticas. Llevando el conflicto al cielo y representándolo como un enfrentamiento entre Dios (o los seres angelicales) y el Diablo (con sus seres demoníacos), se pretende afirmar quién está en el lado del bien, el lado de Dios, y qué adversarios o enemigos representan el mal y que es legítimo combatirlos y eliminarlos. El Diablo, entonces, surge a partir de conflictos políticos, como una exigencia de legitimación, o de deslegitimación de adversarios. Y las representaciones sociales son, por ende, lenguaje, discurso para crear el consenso social, y como tal deben ser tratadas.

Es lo que intentamos probar en este trabajo.

Nuestra investigación demostró que hay otro problema vinculado a las representaciones sociales: son un producto simbólico que orienta el sentido común. Como productos, dependen de alguien, de una colectividad o grupo social que las produce. Ello significa que no son neutras, sino relativas a una cultura, una historia, una fe, un proyecto político, una visión social, una mirada: responden a intereses específicos. Es aquí que la figura del Diablo revela su verdadera cara: es un problema político. Porque hablar del Diablo es rechazar como malo a alguien, demonizar a los que se hallan envueltos en nuestros conflictos, a nuestros adversarios. Es legitimar religiosamente el asalto contra el otro.

La invención de la figura del Diablo puede, entonces, estar al servicio de un proyecto político y ser útil como instrumento de creación de consenso respecto a enemigos para uniformar actitudes. Puede, además, orientar comportamientos, definir valores, delimitar el bien y el mal para una sociedad o una religión. Si, por un lado, la creación de un sentido común es legítima; por otro lado, puede verse como imposición cultural de una interpretación, una manipulación en el sentido de

una “colonización” del imaginario colectivo por parte de los grupos en el poder. Así, la figura del Diablo, en lugar de liberar, se transformaría en instrumento de dominación simbólica. Por eso, nos parece que este modelo de representaciones que proponen un sentido “cristalizado”, predefinido e impuesto, está hoy superado, en favor de otro modelo que concibe la realidad de forma dinámica, creativa y en continuo devenir.

Ir más allá del símbolo, significa, entonces, asumir el proceso de “deconstrucción” del lenguaje simbólico, con todos los riesgos y las dificultades que eso podría originar, para entender lo que y quién está por tras del símbolo y el uso que de ello se hace. Con una intención de descolonización.

2. Un mundo sin bárbaros y sin demonios

El problema del Diablo, con todo, no es nada más un problema de naturaleza simbólica: es igualmente un problema social, de relación con el otro, el diferente, el antagonista, el enemigo. Más allá de social, ése es un problema antropológico; tiene que ver con el sujeto y su incapacidad de relacionarse con el diferente y su otredad. Y la invención del Diablo saca el problema del interior de la persona y lo lanza fuera, tan lejos que no le haga mal. En fin, debemos admitir que el Diablo, si existe, solo puede estar en nosotros y no fuera: ¡el Diablo somos nosotros!

Ahora, ¿es posible un mundo sin enemigos, sin bárbaros, sin demonios? El avance de la civilización, ¿desemboca en la superación del conflicto con el otro? De acuerdo con Umberto Eco “parece que no, porque la figura del enemigo es una necesidad connatural también al hombre manso y amigo de la paz. Simplemente, en esos casos, se muda la imagen del enemigo: de un objeto humano a una fuerza natural o social que de cualquier forma nos amenaza y que debe

ser vencida, sea ella la explotación capitalista, la polución ambiental, el hambre del Tercer Mundo” (Eco, 2011: 31). La guerra, continúa el autor, es inevitable, porque ella depende de la construcción del enemigo. Y la paz puede convertirse en un desastre nacional, “porque solo la guerra constituye el fundamento del desarrollo armónico de las sociedades humanas. Sus gastos organizados representan una válvula que regula el buen funcionamiento de la sociedad. Ella resuelve el problema de las reservas; es un balanceador. La guerra permite a una comunidad reconocerse como nación; sin la guerra, un gobierno no podría tampoco establecer la esfera de su legitimidad; solo la guerra asegura el equilibrio entre las clases y permite colocar y explotar los elementos antisociales. La paz produce inestabilidad y delincuencia juvenil; la guerra canaliza de manera más justa todas las fuerzas turbulentas dándoles un estatus. El ejército es la última esperanza de los desheredados y desadaptados... la guerra provee una válvula de desahogo para las vidas excedentes” (Eco, 2011: 32s).

En el célebre poema de Konstantinos Kavafis “Esperando a los bárbaros”, de 1904, se trata del drama interior y social causado por la ausencia de alguien a quien oponernos. El autor imagina a los romanos esperando en el foro la llegada de los bárbaros, que nunca vienen:

¿Por qué de pronto esa inquietud
y movimiento? (Cuánta gravedad en los rostros)
¿Por qué vacía la multitud calles y plazas,
Y sombría regresa a sus moradas?

Porque la noche cae y no llegan los bárbaros.
Y gente venida desde la frontera
Afirma que ya no hay bárbaros.

¿Y qué será ahora de nosotros sin bárbaros?

Quizá ellos fueran una solución después de todo (Berman, 2011: 68).

Los bárbaros, los enemigos, son una solución: su ausencia es una falta que perturba, porque ellos constituyen una respuesta a la cuestión de la identidad. Si los bárbaros no vienen, y no vienen porque ya no existen, uno se encuentra solo, frente a sí mismo, y la barbarie no está fuera de sí, sino en uno, dentro de sí. En tiempos de fronteras diluidas, de globalización, de “liquidez social”, de fin de lo “exterior”, todos somos potenciales bárbaros, que portamos dentro aquella barbarie que en cualquier momento puede activarse y manifestarse en su completa monstruosidad. Porque “uno tiene siempre los bárbaros que corresponden a la relación que mantiene consigo mismo. En vez de considerar a los bárbaros como una representación de los otros —fracasada, imperfecta, ilusoria—, sería sin duda más fecundo verlos como la consecuencia, en la representación de los otros, de la relación que uno mantiene consigo mismo” (Droit, 2009: 238).

El verdadero problema que se plantea con la invención del Diablo es, entonces, la relación con el otro, el diferente. Creer en el Diablo, inventar los bárbaros, necesitar de enemigos, encierra muchas ventajas: delimita fronteras, levanta límites de defensa, refuerza la identidad, permite definir quiénes somos en confrontación con lo que no somos o rechazamos. De igual modo, las leyes, las tradiciones, la construcción del pasado, la organización del poder, los mitos colectivos, entre otros, definían la identidad social, cultural, garantizaban la civilización y funcionaban como una barrera social contra el caos, representado por el otro, el diverso, el bárbaro. Así, el caos, el desorden, la confusión, la violencia, la destrucción, siempre eran rechazados hacia fuera y contra ellos era legítimo combatir y hacer guerras. “Construirse unos bárbaros,

alimentarlos con constancia y método, garantizaba que la brutalidad estaba de su lado, no de la civilización” (Droit, 2009: 255).

Sin embargo, el fin de los bárbaros y los diablos no representa el fin de la barbarie: puede transformarse en la afirmación del poder de la pureza. Es lo que aconteció con la caída del muro de Berlín en 1989 y el fin del otro lado, de la ideología marxista. Ahora, como en un río, apenas queda una orilla que, ya no más limitada por otra, es libre para expandirse de manera ilimitada: es así que se crea un nuevo imperio, de paz, porque el conflicto ya solo es recordación del pasado. Pero, una paz impuesta, como la *paz romana*, que se afirmaba sobre la destrucción de los enemigos. El imperio de la pureza es el imperio de lo previsto, de lo mismo, de lo determinado, de lo impuesto, lo aceptado, el reino del puro, de lo verdadero, de lo inmutable, de lo estable, del control, donde no hay espacio para perturbadores, “los otros”.

La eliminación de los otros, de los bárbaros, produce la ilusión de un mundo perfecto: en realidad, es un mundo muerto y estabilizado, un mundo dominado, sin libertad.

Se hace necesario, entonces, escribir la historia con los otros, aceptar el conflicto, la divergencia, el límite, la confrontación. Y entender que necesitamos del diferente y la diversidad, para definir quiénes somos, lo que queremos, lo que hacemos. Bárbaro, hoy, no es, como para los griegos, quien habla mal, sino quien habla mal lo humano: “no carece de ninguna forma lingüística específica. Lo que le faltan son los rudimentos de la gramática de las relaciones humanas. Hablar mal lo humano: no tener ni los gestos, ni las palabras, ni los sentimientos, ni las evidencias por las cuales los humanos se reconocen, a través de culturas, civilizaciones, lenguas, épocas, clases sociales o diferencias en el saber” (Droit, 2009: 265). Así, el bárbaro de hoy encarna demasiado la norma, encaja a la perfección en

los modelos comunes, es tan “normalizado” que renuncia a su singularidad y ya no tiene más emociones: está totalmente controlado por la razón, es hijo de esa razón pura. Es el totalitarismo de la perfección.

3. El derecho a la diferencia

Combatir la barbarie, hoy, es desconfiar del orden, el control, la paz impuesta: es creer que del caos vital puede surgir la nueva humanidad; y que el desafío de la relación, o mejor: de la interrelación, es el camino que conduce a la construcción de un mundo diverso, sin diablos, ni bárbaros, ni enemigos.

No necesitamos del Diablo, ni de demonizar a alguien, como no necesitamos de bárbaros; no debemos sentir miedo del otro, ni amenaza, puesto que el otro representa nuestra posibilidad de transformación, de afirmar nuestra subjetividad, de devenir, de trascendernos continuamente. Porque, el sujeto y “la construcción de su identidad son un proceso inacabable, siempre incompleto y debe seguir siéndolo para cumplir su promesa” (Baumann, 2009: 59). Si antiguamente la absolutización de la diferencia era el punto de partida para las guerras, hoy, el reconocimiento de la diferencia se convierte en el factor central de la justicia social, que garantiza el derecho a la participación en la interacción social. El reconocimiento del derecho de ser diferente es, por tanto, una invitación al diálogo y a construir una comunidad plural. El escritor franco-libanés Amin Maalouf, hablando de las presiones sobre las minorías étnicas en Francia, afirma: “cuanto más perciban los inmigrantes que su acervo cultural original se respeta en su nuevo hogar, y cuanto menos perciban que los ofenden, y que no son expulsados, amenazados o discriminados debido a su identidad diferente, tanto mejor dispuestos estarán a abrirse a las ofertas culturales del nuevo país, y tanto

menos convulsivamente se aferrarán a sus propios hábitos separados” (apud: Baumann, 2009: 137s). La acentuación de las diferencias culturales lleva a la construcción de muros y a la guerra: la cultura se convierte en “fortaleza asediada”. La seguridad es condición necesaria para el diálogo. Finalmente, “si ha de existir una comunidad en un mundo de individuos, sólo puede ser (y tiene que ser) una comunidad entretejida a partir del compartir y del cuidado mutuo; una comunidad que atienda a, y se responsabilice de, la igualdad del derecho a ser humanos y de la igualdad de posibilidades para ejercer ese derecho” (Baumann, 2009: 147).

4. La mística de la otredad

Hablar de mística podría parecer fuera de lugar en una sociedad secularizada como la actual. La mística, cuyo significado etimológico remite a la idea de algo cerrado o misterioso, indica la experiencia religiosa interior de contacto con la divinidad; es casi sinónimo de espiritualidad, que se refiere al espíritu de una cosa o acción, como a su esencia interior. Creemos que no es posible pensar en una nueva ética sin definir cómo ella será vivida: es ése el papel de la mística.

Algunos elementos caracterizan la mística de la ética del otro.

- *Apertura al extraño/extranjero.* En un mundo que busca seguridad, tranquilidad, paz, refugio, no se debe tener miedo del extraño, sea él el forastero, el migrante, el homosexual, o simplemente un comportamiento diferente. Mirar de frente al extraño es dejarse incomodar por su extrañeza, aceptar salir de lo “normal”, ponerse en juego y enfrentar lo desconocido, lo nuevo y la incertidumbre. Esta actitud encamina a la transformación perene del ser, a un relativismo de todo lo alcanzado, a la consciencia de que nada es definitivo, pues la

vida es camino. En ese sentido, las puertas nunca se cerrarán frente a nadie y a nada. La única preocupación es dejar que el extraño permanezca siempre otro, contra las tentativas de absorción, asimilación o pacificación, que coincidirían con la colonización y la dominación.

- *Disponibilidad al desarraigo.* El extraño trae hacia fuera; la mística de la otredad es justamente ese movimiento perenne que de dentro saca hacia fuera, para el encuentro con el otro: es desarraigo, estar siempre en viaje, “no tener donde recostar la cabeza”, como afirma el evangelio (Lc 9,58). Es un proceso de autoextrañeza, que provoca inquietud, cambio continuo, búsqueda, deseo, angustia, fatiga, perseverancia. Porque la vida es relación, encuentro, camino, y sin el otro no hay vida: quedarse encerrados en sí mismos o en su propio grupo, equivale a la muerte. ¡La muerte del prójimo, y mi propia muerte! De esa forma, la vida es tejida en una red infinita de hilos entrecruzados, de encuentros, de pasos para fuera, que dan sentido al uno y posibilitan la construcción del todo. Porque el uno, sin el todo, no es nada. Lo que define la identidad es justo la relación: somos las relaciones que vivimos. En el camino, los ojos están fijados en el más allá, en el horizonte lejano, que coincide con el infinito; detenerlos en el presente es quitarle el brillo de la luz, es “una quietud brutal, un reposo sin descanso, un caminar habitado por la continuidad del deseo” (Certeau, 1993: 31).

- *Buscar el “más allá”.* Las palabras, también las idénticas, no tienen el mismo significado. Procuramos borrar las huellas diferentes, porque son una amenaza. Elegimos estar con los semejantes, los que piensan igual, y reducimos las desemejanzas, camuflamos la alteridad, removemos tensiones. La alteridad es, a menudo, problema; pues ella es irrupción de lo irreducible en lo homogéneo, es ruptura, discontinuidad, sorpresa, amenaza, contestación contra las máscaras que

esconden las ideologías de la unidad, que coincide con la uniformidad. ¡Qué difícil es construir la unidad a partir de la diferencia! Es negar el derecho de existir, quiere decir, de ser diferente. Porque la existencia solo es posible en la diferencia. Acoger la diferencia es renunciar a poseer, a detener, a apoderarse, a dominar; es admitir que el misterio del otro está siempre más allá de lo que percibimos, y que siempre se escapa de nuestras manos, hostiles o afectuosas; es exilio, es vivir como extranjero. Únicamente aceptando la diferencia, la fraternidad será verdadera. La diferencia impone ser “de otra manera”, contra la verdadera enfermedad de nuestro tiempo: la identidad. El miedo a la diferencia engendra la intolerancia, instaura el imperialismo de la identidad, que es el reino de la tautología y del discurso único (Certeau, 1993: 100s). En fin, la verdad es siempre el resultado de un proceso inacabado y colectivo, producto de las relaciones, nunca un dogma definido e impuesto de una vez por todas. Es infinita, nunca finita.

- *Actitud de silencio y escucha.* La presencia del otro impone el silencio, la escucha, para que él pueda manifestarse. La paz es fruto del reconocimiento y de la escucha de la presencia, jamás de la imposición. Escucha de lo que el otro trae, es, vive; es silenciar nuestro yo para dar espacio al otro, pues él es más importante para mí, que yo mismo. El encuentro genera así compasión, que no es pena, sino sintonía, vibración en la misma onda. De la compasión nace la simpatía (de *sun-pathos*, sentir juntos). El otro es traído hacia dentro, es parte del Yo y el Yo es parte de él. La otredad no es más problema, barrera, muro de separación, porque la proximidad posibilitó el encuentro. Si la indiferencia proporciona una paz ilusoria, el encuentro impone la responsabilidad y solidaridad, porque el otro ya es parte de mí. El único límite que existe en ese tipo de encuentro es el del respeto de la alteridad y el misterio del otro.

- *Apertura a la trascendencia.* La mística de la otredad es el camino de la trascendencia, de la sorpresa creadora generada por la diferencia; si no fuese así, la trascendencia nada más sería un mero horizonte ideológico o un mundo imaginario, porque “no hay misterio en un mundo homogéneo” (Certeau, 1993: 112). La trascendencia pide una mirada diferente, capaz de ir más allá de las apariencias y, sobre todo, de hablar otra lengua: la del misterio que cada persona trae consigo. No se deja engañar por palabras que llenan la boca, ni cae en la desilusión, porque nada la ilusiona; sabe que la superficie esconde la profundidad del océano, del silencio infinito, más extenso que las palabras: es aquí que habita el misterio que busca. No se deja engañar por lo inmediato, la mano llena, la moda, las consignas, ambiciones, o certezas superficiales; sabe que el tiempo de la búsqueda es largo y breve el momento presente, y que debe evitar la avidez y la inconsciencia.

En el camino de la trascendencia tres son las puertas por las cuales hay que pasar: la puerta que lleva a salir de sí mismo rumbo al otro; la puerta que permite la entrada en el otro, y conduce a la aceptación de su otredad; y, finalmente, la puerta que abre hacia el Otro que siempre está más allá, como el eterno Ausente-Presente, que es el sentido de todo.

5. De la interrelación hacia la comunidad

La relación dualista de contraposición, que lleva a la invención de diablos y bárbaros, debe ser sustituida por una relación que, poniéndose en pie de igualdad con el otro, reconozca su diversidad, para llegar a establecer, juntos, un vínculo de solidaridad. Es un auténtico proceso de descentralización, pues “la reciprocidad de personas y culturas excluye la idea de un centro destinado a representar el todo” (Certeau, 1993: 109). El propósito es la construcción de la comunidad:

un espacio abierto donde las distintas subjetividades se encuentran a partir de la otredad de cada una, en una actitud pluralista marcada por la escucha, la aceptación, el diálogo, el reconocimiento, la participación, la solidaridad. Si “una sociedad individualista requiere una estructura de solidaridad para contener sus apetitos anárquicos, al contrario, esos apetitos pueden subvertir las mismas instituciones que permiten su prosperidad” (Eagleton, 2010: 49).

La comunidad no es algo ya hecho. Como dice la etimología de la palabra (del latín *cum-munus*), es una tarea común que necesita la contribución de todas y todos. Es construcción colectiva, un desafío inmenso, ya que presupone la transformación del espíritu individualista de la actual cultura en un espíritu comunitario, quiere decir: pasar de la centralidad del individuo a la centralidad del otro y del colectivo, de la relativización del yo a la absolutización del otro y del otro social y comunitario. Por eso, es preciso refundar la ética, volver a partir de los valores como piedras angulares de esa nueva construcción que es la comunidad. Lévinas hablaba de la “ética del otro”, en el sentido de la necesidad del respeto y la preservación de la otredad del otro. Salir de sí para poner en el centro al otro. ¿No sería ésa también la mejor traducción del mandamiento de Jesús: “ama tu prójimo como a ti mismo” (Mc 12,33)? La cual Lévinas interpreta así: “Ama tu prójimo: tú mismo eres él, este amor al prójimo es lo que tú mismo eres” (1986: 144), y que expresa la formulación del obispo anglicano Desmond Tutu: “Yo soy, si tú eres” (apud: Hinkelammert, 2010: 110). La expresión se entiende mejor si es formulada al contrario: “Si tú no eres, tampoco yo soy”; la demonización del otro, la muerte del prójimo, tienen como consecuencia nuestra propia muerte, porque la subjetividad y la identidad necesitan de la diferencia para afirmarse. “Hoy, la involución de las relaciones sociales, entrelazada con la evolución de la tecnología, pide un nuevo salto moral parecido; o, si es posible,

todavía más absoluto. La globalización no es solo un evento económico: es un extravío moral. Cada día contemplamos una tragedia en el mundo: hambre, enfermedades devastadoras, dramas climáticos, masacres olvidadas. Lo que merece nuestra compasión y exige nuestro amor es siempre más evidente, pero igualmente siempre más lejano y más abstracto: falta de profundidad como los esquemas que no lo comunican. La globalización del amor podría ser una nueva, exaltante conquista" (Zoja, 2009: 127).

El principio ético que la presencia del otro impone, es mucho más fuerte si es pensado en relación al otro "que no es" (Hinkelammert, 2010: 35-55), al otro que porta en su humanidad la herida de la miseria, la exclusión, el sufrimiento, la muerte. La herida del otro se torna aquí un imperativo ético para la solidaridad y transformación de la realidad de negación, injusticia, opresión, exclusión. Estamos en el corazón del cristianismo, que afirma que la fuerza de transfiguración de la historia reside en la debilidad, representada por la cruz y resurrección de Jesús (1Cor 1,19-25). Una comunidad, entonces, que por medio de la solidaridad y la justicia es capaz de transfigurar las debilidades, los sufrimientos y las exclusiones que perjudican a millones de seres humanos, devolviéndoles su dignidad y las posibilidades de participación como sujetos reconocidos. Volver a centrarse en ese tipo de ética, podrá también sacar a las iglesias cristianas de su actual parálisis institucional y ayudarlas a redescubrir una fidelidad profética al evangelio de Jesús.

Por fin, la construcción de la comunidad, así entendida, es condición para de igual modo repensar el papel de la comunidad más amplia, el Estado, como garante de la vida social y los servicios colectivos; la economía, que no puede estar nada más centrada en el capital y el cálculo de la utilidad propia; las relaciones con las demás comunidades, sean ellas

naciones o grupos étnicos específicos, y con la naturaleza en general, de la cual dependemos materialmente y con la cual compartimos la misma vida.

De la comunidad pequeña, de personas que se conocen, respetan y aman, hasta la comunidad plural, ecuménica y ecológica, es éste el sueño de un mundo sin Diablo y sin bárbaros.



Bibliografía

Fuentes

- Barnstone, Willis (ed.). *The Other Bible. Jewish Pseudepigrapha. Christian Apocrypha. Gnostic Scriptures. Kabbalah. Dead Sea Scrolls*, editado por Barnstone W. San Francisco, Harper San Francisco, 1984, 742 p.
- Charles, R. (ed.). *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, 2 vols. Oxford, 1913.
- Charlesworth, James H. (ed.). *The Old Testament Pseudepigrapha*, vols. 1-2. New York, Doubleday, 1983.
- Craveri, Marcello (org.). *I Vangeli Apocrifi*. Torino, Einaudi Tascabili, 1997, 603 p.
- Diez Macho, Alejandro. *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. 5. Madrid, Ed. Cristiandad, 1987.
- García Martínez, Florentino - Tigheharr, Eibert J. C. *The Dead Sea Scrolls. Study Edition*, vol. II. New York, Brill, 1997.
- Hennecke, Edgar. *New Testament Apocrypha*, vol. 1. Trowbridge Wiltshire, SCM Press LTD, 1993.
- James, M. (ed.). *The Apocryphal New Testament*. Oxford, 1924.
- Josefo, Flávio. "Antigüedades judías", en: *Obras completas de Flávio Josefo*. Buenos Aires, Acervo Cultural Editores, 1961.
- Josefo, Flávio. "Guerra de los judíos", en: *Obras completas de Flávio Josefo*. Buenos Aires, Acervo Cultural Editores, 1961.

- Josefo, Flávio. "Vita", en: *Obras completas de Flávio Josefo*. Buenos Aires, Acervo Cultural Editores, 1961.
- Martínez, Florentino García. *Textos de Qumran*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1995.
- Robinson, James M. - Hoffmann, Paul - Kloppenborg, John S. (eds.). *The Critical Edition of Q. Synopsis including the Gospels of Mathew and Luke, Mark and Thomas with English, German and French Translations of Q and Thomas*. Leuven, Peeters, 2000.
- Schneemelcher, Wilhelm. *New Testament Apocrypha*, editado por Schneemelcher, W, v. I-II. Philadelphia, The Westminster Press, 1964.
- Schneemelcher, Wilhelm. *New Testament Apocrypha*. Philadelphia, Westminster Press, 1991.
- Tricca, Maria Helena de Oliveira (org.). *Apócrifos. Os Proscritos da Bíblia*, 4 vols. São Paulo, Ed. Mercuryo, 1995.

Bibliografía de referencia

- Baczko, Bronislaw. "A imaginação social", en: *Enciclopédia Einaudi* (ed. portuguesa). Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985.
- Bauman, Zygmunt. *La sociedad individualizada*. Madrid, Ed. Cátedra, 2001.
- Baumann, Zygmunt. *Modernidad líquida*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Baumann, Zygmunt. *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid, Siglo XXI, 2009.
- Baumann, Zygmund. *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros*. Barcelona, Arcadia, 2006.
- Becker, J. *Jesus of Nazareth*. Berlin, Walter de Gruyter, 1998.
- Berman, Morris. *Cuestión de valores*. México D. F., Sextopiso Editorial, 2011.
- Boff, Leonardo - Muraro, Rose Maria. *Femenino y masculino. Una nueva consciencia para el encuentro de las diferencias*. Madrid, Ed. Trotta, 2004.

BIBLIOGRAFÍA

- Castoriades, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982.
- Certeau, Michel de. *Mai senza l'altro*. Magnano (VC Italia), Ed. Qiqajon, 1993.
- Conzelmann, Hans. *1Corinthians – A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. Philadelphia, Fortress Press, 1988.
- Croatto, Severino. *Los lenguajes de la experiencia religiosa. Estudio de la Fenomenología de la Religión*. Buenos Aires, Ed. Docencia, 1994.
- Crossley, James G. *Why Christianity Happened. A Sociohistorical Account of Christian Origins (26-50 C. E.)*. London, Westminster John Knox Press, 2006.
- Davies, W. D. *Christian Origins and Judaism*. London-Darton, Longman & Todd, 1962.
- Díaz-Polanco, Héctor. *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo, etnofagia*. La Habana, Casa de las Américas, 2008.
- Droit, Roger-Pol. *Genealogía de los bárbaros. Historia de la inhumanidad*. Barcelona, Paidós, 2009.
- Eagleton, Terry. *Los extranjeros. Por una ética de la solidaridad*. Barcelona, Paidós, 2010.
- Eco, Umberto. *Costruire il nemico. E altri scritti occasionali*. Milano, Bompiani, 2011.
- Ehrmann, Barth, D. *Jesus Apocalyptic Prophet of the New Millennium*. Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Forsyth, Neil. *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth*. Princeton, Princeton University Press, 1987.
- Freyne, Sean. *Galilee, Jesus and the Gospels. Literary Approaches and Historical Investigations*. Dublin, Gill and MacMillan, 1988.
- García Canclini, Néstor. *Las culturas populares en el capitalismo*. México D. F., Nueva Imagen, 1982.
- Gebara, Ivone. *El rostro oculto del mal*. Madrid, Ed. Trotta, 2002.
- Ginzburg, Carlo. *O queijo e os vermes. O cotidiano de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

- Girardet, Raoul. *Mito e mitologias políticas*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- Goody, Jack. *A lógica da escrita e a organização da sociedade*. Lisboa, Edições 70, 1987.
- Gore, Al. *El ataque contra la razón*. Barcelona, Random House Mondadori S. A., 2007.
- Grimson, Alejandro. *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires, Ed. Siglo XXI, 2011.
- Gruzinski, Serge. *A colonização do imaginário. Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI-XVIII*. São Paulo, Companhia das Letras, 2003.
- Guinzburg, Carlo. *El queso y los gusanos*. Barcelona, 2009.
- Hall, Sturt. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro, DP&A Editora, 2006.
- Hinkelammert, Franz. *La maldición que pesa sobre La ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José, Ed. Arlekin, 2010.
- Hinkelammert, Franz. *La violencia sagrada del imperio: el asalto al poder mundial*. Bogotá, Ed. Buena Semilla, 2003.
- Horsley, Richard, A. *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia. O contexto social de Jesus e dos Rabis*. São Paulo, Paulus, 2000.
- Horsley, Richard, A. *Galilee. History, Politic, People*. Valley Forge (Pennsylvania), Trinity Press International, 1995.
- Jodelet, Denise. "La representación social: fenómenos, concepto y teoría", en: Moscovici, Serge. *Psicología social II. Pensamiento y vida social. Psicología Social y problemas sociales*. México, Paidós, 2008.
- Jodelet, Denise. "Représentations sociales: un domaine en expansion", en: Jodelet, D. (ed.). *Représentations sociales*. Paris, PUF, 1989.
- Lévinas, Emmanuel. *La huella del otro*. México D. F., Taurus, 2000.
- Lévinas, Emmanuel. *De Dieu qui vient a l'idée*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1986.
- Link, L. *O Diabo. A máscara sem rosto*. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.

BIBLIOGRAFÍA

- Luatti, Lorenzo (cur.). *La città plurale. Trasformazioni urbane e servizi interculturali*. Bologna, EMI, 2006.
- Liotard, Jean-François. *O pòs-moderno*. Rio de Janeiro, Olympio, 1993. En italiano: *La condizione pòs-moderna*. Rio de Janeiro, Feltrinelli, 1979.
- Massyngberde, Ford J. *Revelation*. New York, Doubleday, 1975 (The Anchor Bible, 38).
- Maffesoli, Michel. *La tajada del Diablo. Compendio de subversión posmoderna*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
- Morin, Edgar. *El Método 5. La humanidad de la humanidad. La identidad humana*. Madrid, Ed. Cátedra, 2003.
- Morin, Edgar. *El Método 6. Ética*. Madrid, Ed. Cátedra, 2006.
- Moscovici, Serge. *Representações sociais. Investigações em psicologia social*. Petrópolis (Brasil), Vozes, 2005.
- Muchembled, Robert. *Historia del Diablo. Siglos XII-XX*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Najmanovich, Denise. *El juego de los vínculos. Subjetividad y redes: figuras en mutación*. Buenos Aires, Biblos, 2005.
- Navarro Puerto, Mercedes – Ficher, Irmtraud (eds.). *La Torah*. Estella (Navarra), 2010, pp. 209-262.
- Navarro Puerto, Mercedes. “A imagen y semejanza divinas. Mujer y varón en Gn 1-3 como sistema abierto”, en: Navarro Puerto, Mercedes – Ficher, Irmtraud (eds.). *La Torah*. Estella (Navarra), 2010, pp. 209-262.
- Nola, Alfonso di. *Il Diavolo. Le forme, la storia, le vicende di Satana e la sua universale e maléfica presenza presso tutti i popoli dall'antichità ai nostri giorni*. Roma, New Compton Ed., 1987.
- Pagels, Elaine. *As Origens de Satanás. Um Estudo sobre o Poder que as Forças Irracionais exercem na Sociedade Moderna*. Rio de Janeiro, Ed Ediouro S. A, 1996.
- Pannikar, Raimon. *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*. Barcelona, Herder Ed., 2006.
- Parker, Cristián. *Religião popular e modernização capitalista. Outra lógica na América Latina*. Petrópolis, Vozes, 1996.

- Pedreira, Eduardo Rosa. *Do confronto ao encontro. Uma análise do cristianismo em suas posições ante os desafios do diálogo inter-religioso*. São Paulo, Paulinas, 1999.
- Queiruga, Andrés Torres. *O diálogo das religiões*. São Paulo, Paulus, 1997.
- Rabinovich, Silvana. "Levinas: un pensador de la excedencia" (prólogo), en: Levinas, Emmanuel. *La huella del otro*. México D. F., Taurus, 2000, pp. 10-42.
- Rangoni, Laura. *La Grande Madre. Il culto del femminile nella storia*. Milano, Xenia Edizioni, 2005.
- Renan, E. "What is a Nation?", en: Bahbha, H. (org.). *Narrating the Nation*. Londres, Routledge, 1990.
- Ricoeur, Paul. *Introducción a la simbólica del mal*. Buenos Aires, Asociación Editorial La Aurora, 1976.
- Ricoeur, Paul. *O Mal. Um desafio à la filosofia e à la teología*. Campinas, SP, Brasil, Ed. Papirus, 1988.
- Romano, Ruggiero. *Os mecanismos da conquista colonial*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1995.
- Safrai, Zez. "The Roman Army in the Galilee", en: Levine, L. I. (ed.). *The Galilee in the Late Antiquity*. Cambridge, Harvard University Press, 1992.
- Sawicki, Marianne. *Crossing Galilee. Architectures of Context in the Occupied Land of Jesus*. Harrisburg (Pennsylvania), Trinity Press International, 2000.
- Schiavo, Luigi. "Jesús taumaturgo - Elementos interpretativos", en: *Revista Bíblica Latinoamericana (RIBLA)* (Quito) 47/1 (2004), pp. 74-85 - ISSN 1390-0374.
- Schiavo, Luigi. "O mal e suas representações simbólicas. O universo mítico e social das figuras de Satanás na Bíblia", en: *Estudos da Religião* (São Bernardo do Campo- SP - Brasil) 19 (2000), pp. 65-83 - ISSN 0103-801X.
- Schiavo, Luigi. "The Temptation of Jesus: The Eschatological Battle and the new Ethic of the First Followers of Jesus in Q", en: *JSNT* (London) 25.2 (2002), pp. 141-164.

BIBLIOGRAFÍA

- Schiavo. Luigi – Silva, Valmor da. *Jesus, milagreiro e exorcista*. São Paulo, Ed. Paulinas, 2000.
- Schiavo. Luigi, *Tra di voi non sia cosí. Il Vangelo di Marco*. Bologna, Ed. EMI, 2009.
- Schüssler, Fiorenza, Elisabeth. *But she Said*. Boston, Beacon Press, 1992.
- Schüssler, Fiorenza, Elisabeth. *En memoria*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1989.
- Schwantes, Milton. *Projetos de esperança – Meditações sobre Gênesis 1-11*. Petrópolis, Vozes/CEDI/Sinodal, 1989.
- Silva, Tomaz Tadeu da – Hall, Stuart – Woodward, Kathrin (org.). *Identidade e diferença. A perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis, Ed. Vozes, 2000.
- Smith, Morton. *Jesus, the Magician*. San Francisco, Harper & Row, 1978.
- Soares, Afonso M. A. – Vilhena Maria Angela. *O mal: como explicá-lo?* São Paulo, Ed. Paulus, 2003.
- Strange, J. F. *First-Century Galilee from Archaeology and from the Texts*. SBL Seminar Paper (1994).
- Swain, Tânia Navarro (org.). *História no plural*. Brasília, Ed. UnB, 1993.
- Theissen, Gerd – Merz, Annette. *Il Gesù storico. Um manuale*. Brescia, Queriniana, 1999.
- Theissen, Gerd, *Gesú e il suo movimento. Analise sociologica della comunità cristiana primitiva*. Torino, Claudiana Ed., 1979.
- Theissen, Gerd. *Sociologia del Cristianesimo primitivo*. Genova, Marietti, 1987.
- Theissen, Gerd. *Sociologia do movimento de Jesus*. São Leopoldo, Vozes/Sinodal, 1989.
- Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. La cuestión del otro*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2010.
- Touraine, Alain. *Crítica da modernidade*. Petrópolis, Vozes, 1994.
- Tubert, Silvia. *Mulheres sem sombra. Maternidade e novas tecnologias reprodutivas*. Rio de Janeiro, Ed. Rosa dos Tempos, 1996.

- Varela, Francisco J. *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales*. Barcelona, Gedisa, 2005.
- Vega Sánchez, Álvaro. *El despertar de la ciudadanía. Ideología del miedo y cultura de la no violencia en Costa Rica*. Heredia (Costa Rica), Ed. UNA, 2010.
- Veyne, Paul (org.). *História da Vida Privada. I. Do Império Romano ao Ano Mil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1997, p. 197.
- Vigil, José María. *Teología del pluralismo religioso. Para una releitura pluralista do cristianismo*. São Paulo, Paulus, 2006.
- Žižek, Slavoj. *Visión de paralaje*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Zoja, Luigi. *La morte del prossimo*. Torino, Einaudi Ed., 2009.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Oxford, 1963.