

EI MAL Y LA POSESIÓN DIABOLICA:

Un análisis crítico sobre los conceptos de contaminación y tabú

Maximiliano E. Korstanje

Universidad de Palermo (Argentina)

mkorst@palermo.edu

EVIL AND DEMONIC POSSESSION: A Critical Analysis of Concepts of Pollution and Taboo

Resumen: El presente artículo estudia las nociones de pureza y peligro en una de las antropólogas más influyentes del siglo XX. En este sentido, con una capacidad analítica sobresaliente, Douglas establece un convincente puente entre el tabú, la higiene, el peligro y la contaminación. Sin embargo como se ha mencionado, su construcción acerca del binomio interno y externo en la acción mágica debe ser redefinida críticamente. Más precisamente, la posesión demoníaca no sólo contradice los postulados que Douglas intenta fundamentar sino que invierte el orden causal de su tesis.

Abstract: The present paper is aimed at discussing the meaning of purity and danger in one of more important scholars in XX century. Under this profound perspective, M. Douglas constructs an interesting bridge between the notions of taboo, hygiene, danger and contamination. However as already mentioned, her configuration by respecting to the opposition between in and out-group magic actions should be critically reconsidered. Most specifically, devil possession not only contrast with findings that Douglas intends to argue but also upheld the causality of her main argument.

Palabras clave: Pureza. Peligro. Mary Douglas. Contaminación. Tabú
Purity. Danger. Mary Douglas. Contamination. Taboo

Introducción

Sin excepción a pesar de las diferencias culturales, todos los hombres ríen y lloran, agregaría, y también sienten temor ante determinadas circunstancias. Cada cultura, entonces, puede ser estudiada y comprendida en relación a los objetos y valores a los cuales teme. Es fatalmente cierto, que los hombres temen al mal y tratan de aferrarse a lo que según su organización cognitivo-emocional consideran “correcto”, aun cuando sus prácticas vulneren “los derechos del prójimo”. En este contexto, creo, además, en lo personal que ningún libro en antropología social refleja el espíritu de la época en que vivimos como Pureza y Peligro de Mary Douglas; un trabajo originalmente publicado en 1966 el cual desde una mirada antropológica pero sin mucho éxito en ese entonces, dio una contribución sustancial al estudio de la relación entre riesgo, tabú y temor a un nivel macro-social. En este sentido, en su capítulo introductorio la autora examina la idea que la “suciedad” se pueda comprender desde dos puntos: el cuidado por la higiene, y el respeto a las convenciones sociales.

En los prefacios introductorios, la antropóloga estadounidense considera como tesis central de su trabajo que todo tabú corresponde a una práctica codificada que establece un vocabulario de límites tempo-espaciales con el fin último de sopesar las amenazas percibidas por la sociedad (peligros). Todo traspaso al límite impuesto conlleva la idea de contaminación y sanción punitiva acorde al riesgo de haber quebrantado las fronteras del orden. Es bien sabido, Douglas sugiere que la multiplicidad de peligros duplica la ansiedad y por tanto puede trazarse una línea entre el riesgo y el tabú. Básicamente, la selección sobre el impacto que suponen los peligros en cada grupo se encuentran sujetos a las convenciones simbólicas de cada uno. Por tanto, no es desde una perspectiva psicológica o individual como estos temores pueden estudiarse sino (como propuso tiempo atrás E. Durkheim) profundizando en el método sociológico. El presente artículo se configura como un trabajo de revisión crítico sobre el trabajo mencionado cuyos objetivos son describir y resaltar las contribuciones que el análisis de Douglas puede hacer al puente que existe entre el miedo y lo prohibido; y segundo, se intentará dilucidar el rol que juega la “posesión demoníaca” como elemento refutatorio a la tesis de Douglas.

Discusión

En el capítulo primero titulado “La Impureza Ritual”, Douglas enfatiza en que tanto las cosas como los lugares los cuales encierran cierta sacralidad están investidos de cierta protección hacia la profanación. En consecuencia, las reglas derivadas de lo sagrado son normas que ponen un coto a la divinidad mientras que entiende al peligro como el “doble sentido” que implica en contacto con dicha divinidad. Luego de una acertada crítica a autores como Robertson Smith, Frazer y Durkheim, Douglas explica que la visión primitiva del “universo” se encuentra minada por los prejuicios positivistas de la antropología del siglo XIX que suponía su funcionamiento por medio de formas mecánicas evolutivas que proveían a los hombres de normas éticas. De esta forma, su trabajo se posiciona como una reivindicación a la “funesta influencia” de Sir George Frazer y su cosificación de las culturas mal llamadas “primitivas”.

En el capítulo dos del libro de referencia, Douglas crítica la posición relativa del “materialismo médico” con respecto a la higiene. Evidentemente, Occidente ha conocido por medio de los microbios patógenos ciertas enfermedades que otros grupos humanos no reconocen aún; sin embargo, su noción de higiene y pureza es harto más antigua a ese descubrimiento. Acertadamente, Douglas considera que la idea de suciedad (nuestras y de otros) expresan sistemas simbólicos (de origen taxonómico) que demarcan una línea, muestra una forma en que las cosas deben hacerse para evitar la desintegración. Al respecto, nuestra autora sugiere:

“la suciedad es el producto secundario de una sistemática ordenación y clasificación de la materia, en la medida en que el orden implica el rechazo de elementos inapropiados. Esta idea de la suciedad nos conduce directamente al campo del simbolismo, y nos promete una unión con sistemas de pureza más obviamente simbólicos” (Douglas, 2007: 53).

En efecto, a medida que el tiempo transcurre las experiencias comienzan a acumularse por medio de un sistema previo de clasificaciones a la vez que cada sociedad o grupo humano construye sus propias ideas conservadoras acerca del mundo. En cuanto más se acercan en similitud al pasado, mayor es la aceptación por estos nuevos sucesos y en consecuencia crece la confianza sobre el sistema simbólico. En este contexto, la ambigüedad que surge de los actos los cuales no han sido debidamente clasificados por el grupo, sugiere la noción de suciedad y peligro. En este punto, la anomalía desafía el sistema simbólico de taxonomías y por ende la forma de comprender las “cosas”. Claro que, Douglas explica que al imponer un sistema de símbolos articulados en una dirección determinada, existe la posibilidad de que otros acontecimientos desafíen ese sistema. Por ese motivo, todas las culturas no sólo poseen su simbología sino también su ambigüedad. Más específicamente, luego de una trasgresión (a un tabú previo) y la emergencia del peligro, es el ritual expiatorio aquel que devuelve al grupo la certeza en su sistema de clasificaciones.

El capítulo tercero se encuentra dedicado exclusivamente al análisis del Levítico junto con el Deuteronomio y los tabúes alimenticios en el pueblo hebreo. Sobre porque es impuro el camello, la liebre, el cerdo y algunas langostas, Douglas sostiene que dos interpretaciones son posibles; la primera se refiere a que las reglas son arbitrarias y no tienen ningún sentido fuera del adoctrinamiento o la escasez de algún alimento, y la segunda hace expresa referencia a los tabúes alimenticios como una forma de separar moralmente las virtudes de los vicios. Nuestra antropóloga intenta por todos los medios destrabar la dicotomía académica iniciada luego de la intervención de Robertson Smith acerca de la irracionalidad de los tabúes hebreos sobre los animales. Empero, ¿cual es entonces su postura o contribución al tema?.

En primera instancia, Douglas considera que existe una contradicción y una diferencia entre el estilo del Levítico y del Deuteronomio. Básicamente, la arbitrariedad se encuentra con mayor énfasis y presencia en el primero que en el segundo. Basada en las observaciones del profesor Stein, Douglas ensaya una convincente explicación lógica sobre el origen y selección de los tabúes hebreos. Lejos de ser incomprensibles o irracionales, éstos tienen una razón de existir que recuerdan la protección del más débil y la rectitud moral. Así en general, los peces con escamas y aletas simbolizan la paciencia y el propio dominio a la vez que las aves salvajes y carnívoras significan una rectitud ética en defensa del más vulnerable.

El Levítico y Deuteronomio

Existe en este sentido, una mala interpretación medieval con respecto a estos símbolos como formas elusivas de pecado. No obstante, escribe Douglas no se trata tanto de restricción punitiva o aversión a las costumbres religiosas de los extranjeros sino de una tendencia piadosa; según su propia tesis según que en el Antiguo testamento se encuentra a la bendición como el eje de todo “lo bueno” y su ausencia el origen de todo “lo malo, es decir de todo peligro. Al igual que en las culturas no occidentales, el acto de la creación ya no sólo se conforma como un acto de orden sino como un pacto por el cual los hombres viven, se afincan, procrean y trabajan el suelo. Así, cuando surge la maldición aparecen la esterilidad, la enfermedad y la escasez. La idea de santidad tan presente en casi todo el Levítico parece tener relación con la perfección tanto física como espiritual mientras que el Deuteronomio

sigue una dinámica opuesta de protección hacia aquellos que no alcanzan esa perfección estimulada.

Ahora bien, la diferencia entre los animales salvajes de aquellos usados como ganado, es que los primeros no gozan de un pacto social que los proteja. Los animales de pezuña partida son considerados apropiados para un pueblo que vive del pastoreo; sin embargo algunos rumiantes con idénticas características se encuentran vedados. Según el desarrollo de Douglas, los animales impuros son aquellos que muestran características diferenciadas al mito del génesis por la cual éstos se dividen en animales de tierra, agua y aire. Si bien cada especie obedece a diferentes motivos e interpretaciones sobre su aceptabilidad o rechazo, aquellos que rompen el límite impuesto por el signo son considerados tabú para el alimento.

El milagro y la Magia

Originalmente, la magia ha sido atribuida a las sociedades o pueblos “primitivos” mientras que la religión, elaboración supuestamente de una sofisticación superior se relacionaba erróneamente a las sociedades tecno-industriales occidentales. Entonces dice la autora, “*la creencia europea en la magia primitiva indujo a una falsa distinción entre culturas primitivas y culturas modernas, que tristemente ha inhibido el estudio comparado de las religiones*” (Douglas, 2007: 76). Sin embargo, es bien sabido –por las contribuciones de Malinowski– que ambas construcciones poseen características diferentes. Por un lado, el milagro parece estar unido a la santidad y a la voluntad de los dioses sobre las cuales los hombres no tienen ninguna ingerencia o performance del rito, mientras que la magia se encuentra sujeta a la noción de eficacia ritual por medio de la cual los hombres controlan su ambiente. Al igual que en la sociedad, la religión toma una forma exterior la cual es la condición de su misma existencia; de esta manera, los ritos enfocan su atención mediante la imposición de marcas que moldean la experiencia el cual de otra forma no tendría lugar.

En parte, Douglas concuerda con la postura durkheimiana de que el mito tiene una función de control social, sin embargo sugiere además tanto los grupos llamados tribales y las sociedades modernas conforman estructuras simbólicas similares con respecto a la higiene. Así, mientras los bushmen justifican la contaminación por el miedo al peligro, los estadounidenses conservan las mismas convenciones en relación al accionar de los micro organismos bajo el paradigma científico. Lejos de representar tipos distintos, ambos ejemplos son cruz y cara de la misma moneda. En este punto, Douglas escribe:

“la diferencia entre ellos y nosotros no estriba en que nuestro comportamiento se base en la ciencia y el de ellos en el simbolismo. Nuestra conducta porta igualmente un significado simbólico. La auténtica diferencia estriba en que nosotros no trasladamos de un contexto a otros el mismo juego de símbolos que se van haciendo cada vez más poderosos: nuestra experiencia es fragmentada. Nuestros rituales crean un montón de pequeños submundos, sin relación entre sí. Los rituales de ellos crean un universo único y simbólicamente coherente” (Douglas, 2007: 87).

Este es uno de los capítulos donde la autora resume y profundiza magistralmente su tesis sobre lo primitivo y lo moderno. En las sociedades capitalistas modernas, el dinero provee un signo estable que es externo al sujeto pero a la vez compartido socialmente cuyo fin radica en la simbolización de las transacciones y la mediatización de la experiencia. Asimismo, Douglas enfatiza en que el dinero establece un vínculo entre el presente y el futuro reduciendo el riesgo e inspirando confianza en quienes se someten a su jurisdicción.

Al igual que cualquier ritual Ndembu o Pilaga, a los cuales se los podría tildar de primitivos, en el capítulo quinto nuestra antropóloga despliega todo su genio creativo al afirmar “*otra dificultad reside en nuestra larga tradición de mitigar la diferencia entre nuestro grado de superioridad y el de las culturas primitivas. Las auténticas diferencias entre nosotros y ellos se menosprecian, e incluso la palabra primitivo se emplea muy rara vez*” (ibid: 92). En concordancia a lo expuesto, los ciudadanos modernos consideran a la contaminación como un concepto vinculado a la estética, la higiene o las normas protocolares. ¿Pero en que difieren o se asemejan según Douglas las sociedades modernas de las tribales?.

Para responder esta pregunta, la autora rastrea minuciosamente las contribuciones de Lévy-Bruhl, Frazer o Tylor en la configuración y el análisis de la magia y la religión. Para tal caso, el progreso no significa otra cosa que diferenciación y no necesariamente superioridad. Desde esta perspectiva, Douglas establece que el mundo “primitivo” se encuentra articulado coherentemente por medio de la eficacia ritual mientras que el moderno es altamente fragmentado. El proceso técnico-científico ha generado la idea de que los eventos pueden explicarse por fuera del yo, en forma más o menos objetiva y progresiva.

En la medida en que las disciplinas científicas “avanzan”, si es que lo hacen, los hombres modernos se ven vinculados a una esfera a-personal del mundo que lo rodean. Por el contrario, los “primitivos” definen su visión del mundo en dialogo con las fuerzas de la naturaleza y del cosmos en el cual están insertos. No es la eficacia en sí, como supusieron los primeros antropólogos, sobre tal o cual ritual que puede o no hacer llover; sino la diferenciación de ese proceso del mundo natural. Cada sujeto lleva consigo los lazos íntimos del cosmos que le ha dado la vida, así como también las fuerzas naturales no sólo influyen en la vida de los hombres sino mantienen sus cosmos articulado coherentemente en donde las personas y las cosas no son disociables.

En resumen, “*la visión primitiva del mundo considera al universo personal en diversos sentidos. Se juzga que las fuerzas físicas están entrelazadas con las vidas de las personas. No se distingue del todo las cosas de las personas, y éstas tampoco se diferencian completamente de su medio externo. El universo responde al discurso y a la mímica. Discierne el orden social e interviene para mantenerlo*” (ibid: 107). En este sentido, Douglas se distancia de Lévi-Strauss ya que considera que toda institución social es tanto práctica como símbolo y es precisamente por ese motivo que pueden cambiar simplemente cuando los hombres aceptan o rechazan sus normas. Por otro lado, la cuestión de la palabra primitivo se trivializa cuando expone en que ellos se enfrentan directamente a la realidad sin mediadores mientras los modernos necesitan de varias categorías e instituciones intermediarias entre el mundo natural y ellos. Básicamente, Douglas sugiere que las sociedades tribales organizan su economía mediante el trabajo directo de la tierra y expresan sus formas rituales religiosas mediante un convergencia entre el mundo natural y cultural. Es en ese sentido que nos aventajan, usando sus propios términos, ya que es el hombre moderno el cual se encuentra complicado en su interdependencia del dinero como institución intermedia entre su trabajo y posesión. Es cierto que el progreso occidental de los últimos lustros ha permitido deshacerse de la acción de ciertas entidades extra-sensoriales de difícil explicación como los “demonios” o “fantasmas” pero en materia económica son los mal llamados “pueblos primitivos” quienes aventajan a los occidentales. Lo desarrollado hasta el momento prepara el terreno para la presentación capital de su trabajo, el capítulo sexto dedicado íntegramente a la relación que existe entre los peligros y el poder.

El Peligro

La configuración del mundo se lleva a cabo mediante la oposición de orden y desorden. Si partimos de la base de que el orden simboliza la constricción y la restricción por cuanto de todas las combinaciones posibles se utiliza sólo algunas definidas, el desorden por de-

ducción es ilimitado. Claro que siguiendo este razonamiento, el desorden es anómalo no puede tomar forma, mucho menos definido. Según Douglas, ella sería la razón por la cual a pesar de todos sus intentos por crear cierto orden, los seres humanos se ven impelidos por el desorden. Aun reconociendo sus capacidades a-sociales y destructivas, el caos nos fascina ejerciendo sobre nosotros un sentimiento simultáneo de poder y peligro. Existen en la etnología, diversos testimonios que acreditan esta tesis por cuanto el abandono temporario del control o de la medida otorgan poder y prestigio. En este sentido, es elocuente como las figuras de los héroes antes de su consagración caen producto de un rapto de locura (Bauzá, 2007. Vernant, 2005).

El mito griego de Penteo y Baco atestigua que es necesario relatar y re-analizar la narración que hace referencia a la construcción de la otredad, la hospitalidad y el rechazo como ejes discursivos del temor a lo no conocido. Cuenta Vernant que regresado Dionisio, hijo de Zeus y Semele (un Dios algo difícil de encasillar relacionado al placer o al vino) a Tebas personificado como un sacerdote de su propio culto, es rechazado como extranjero y bárbaro por el Rey Penteo. Por medio de sus diferentes artimañas, Dionisio alborota la ciudad transformando el carácter de las mujeres de simples y pasivas esposas, a salvajes e insaciables seres que abandonan a sus hijos y a sus tareas en el hogar para dirigirse a los campos. Penteo manda a encerrar dos veces al dios quien con sus trucos logra finalmente liberarse, e invita socarronamente a Penteo como observador escondido en un pino, es descubierto por las bacantes y por Agave su propia madre quienes estaban en un culto orgiástico desenfrenadas y entregadas al deseo de todos los excesos. Las bacantes presas de una ira furiosa por haber sido descubiertas, despedazan vivo a Penteo y le entregan la cabeza a su madre quien orgullosa la muestra como trofeo, pasado el efecto narcotizante y vuelta en sí, Agave da cuentas del horror, de haber sido participe en el asesinato de su propio hijo (Vernant, 2005: 152-157). En este contexto, los ehanzu en Tanzania consideran como requisito fundamental para entrar en la hechicería, el haber enloquecido previamente en el matorral. Cuando los rituales de lluvia (al final del ciclo productivo) no consiguen su cometido, sospechando que ha habido hechicería, los hombres envían a un débil mental a deambular por el matorral y romper el embrujo:

“En estas creencias se da un doble juego de falta de articulaciones. En primer lugar se produce una aventura dentro de las desordenadas regiones de la mente. En segundo término, se produce una aventura más allá de los confines de la sociedad. El hombre que regresa de estas regiones inaccesibles trae consigo un poder que no encuentra a disposición d aquellos que han permanecido bajo el control de sí mismos y de la sociedad” (Douglas, 2007:114).

La indeterminación surgida de los estados liminares condiciona al hombre al temor. Citamos el caso de los leles y nyakyusa quienes ven en la mujer embarazada un signo de desfavorecimiento económico. Entre estas tribus, los bebés en gestación son considerados como agentes de peligro, los cuales pueden empeorar el estado de salud de un enfermo o arruinar una cosecha. Como resultado, se les niega el contacto con personas que poseen alguna dolencia o están trabajando la tierra. En este sentido, Douglas no se equivoca cuando sugiere que la noción de peligro surge de los estados de transición, en parte debido a que la misma no es un estado ni otro. Los estadios de transición trabajan sobre un terreno ambiguo, desde el momento en que

“la Persona que ha de pasar de un a otro está ella misma en peligro y emana peligro para los demás. El peligro se controla por el ritual que precisamente lo separa de su viejo estado, lo hace objeto de segregación durante algún tiempo y luego públicamente declara su ingreso a un nuevo estado. No sólo es peligrosa

la transición sino que los rituales de la segregación constituyen la fase más peligrosa de la serie ritual” (ibid: 115).

En este desarrollo existe una casi exacta correlación entre la noción de peligro en M. Douglas con la fobia en S. Freud. En resumidas cuentas, para Freud la fobia se configura por medio de un estado emocional ambivalente que sugiere sentimientos encontrados. Con el fin último de evitar la fragmentación de personalidad, el sujeto elabora un objeto (ritual) externo en el cual deposita toda su aversión. Obviamente que evitando el objeto construido, la persona disminuye la presión y la angustia de ese sentimiento (Freud, 1998). En consecuencia, es el propio objeto fóbigeno el ritual por el cual se logra certidumbre.

Vamos a explicarlo de otra forma, el caso Hans (Juanito) según Freud es el sustento sobre su teoría de la vida sexual infantil. Gracias a las cartas del padre, Freud describe con lujo de detalles los diferentes procesos por los cuales se desarrolla la fobia. Particularmente, explica Freud el miedo en Hans versa sobre la posibilidad de que un caballo lo muerda, ese mismo temor se intensifica con el transcurso del tiempo. Según el psiquiatra austriaco, la fobia se inicia por el principio de castración y la posible pérdida del amor materno. La angustia y la ambivalencia de sentimientos que genera la competencia con su padre y con su hermana por el amor de su madre, despierta en el pequeño Hans una predisposición hostil y de apego a la vez (Edipo). Esta predisposición en el niño hacia el padre sigue un proceso de fragmentación (aunque Freud no le pone ese nombre), producido por la ambivalencia de amor y odio, una posterior proyección y un desplazamiento hacia un objeto externo. Finalmente, el alivio sobreviene cuando al evitar el objeto la estructura de la personalidad recobra su estructuración.

Pero volviendo al texto de Douglas, en cuanto a los poderes espirituales que se originan por medio de la acción humana, se pueden distinguir dos tipos: a) internos y b) externos. En el primer caso, su ámbito de acción se encuentra ligado a la hechicería, el mal de ojo, la adivinación o cualquier clase de profecías mientras que en el segundo, se refiere a las bendiciones, los conjuros y las invocaciones a entidades sobrenaturales. Asimismo, ambos tipos se distinguen por el grado de control o descontrol del practicante. En efecto, un hechicero puede no saber sobre los factores internos que conllevan la anticipación a algún evento como por ejemplo los “sueños premonitorios” pero sí tiene control exacto de las fórmulas que usa para invocar la acción de un espíritu o deidad.

Limitaciones de la interpretación de M. Douglas

La tesis de nuestra autora apunta precisamente a que *“allí donde el sistema social reconoce explícitamente posiciones de autoridad, quienes se hallan en tales posiciones están dotados de un poder espiritual de bendición o maldición explícito, controlado, consciente, externo y aprobado. Allí donde el sistema social requiere que algunas personas desempeñen papeles peligrosamente ambiguos, a tales personas se les otorga poderes incontrolados, inconscientes, peligrosos, desaprobados, tales como la brujería y el mal de ojo”* (Douglas, 2007: 118). Estas observaciones podrían aplicarse a los “casos de posesión demoníaca” registrados en la mayoría de las culturas del planeta. A tal efecto, existe una correlación entre la función del diablo como máscara en asociación con el goce femenino en la Edad Media.

En la antigüedad, una de las teorías que más de moda estaba con respecto a los episodios histéricos era la intervención de dioses o demonios en las conductas humanas que los hacían perder la cordura. Por último la teoría demonológica, llegaría (explica el autor) a su punto máximo en la Edad Media, época en que las brujas, posesas, y pactos satánicos encontraron un límite en la “Santa Inquisición”, cuyo código era tomado del código de la Alianza, Éxodo (22, 17), “no dejarás con vida a la hechicera”. En 1563 Jean Wier desafía a la Inquisición dando para estos casos un diagnóstico clínico de melancolía o de manía.

Producto de una previa extensa y profunda investigación en su tesis doctoral, del cual forma parte el artículo, Salomone explica historiográficamente la relación que aparenta existir entre el diablo y la patología histérica. En este sentido,

“tanto Michele como Malinowski pensaban que el papel que la bruja tuvo en la Edad Media es el producto de la desesperación y la impotencia del pueblo ante la imposibilidad de controlar las pestes, las guerras y sus consecuencias. La culpa del malestar en la cultura recaería entonces sobre las mujeres. Desde un punto de vista menos sociológico y considerando la insatisfacción mencionada como rasgo, podemos explicar la cuestión considerando la histeria como susceptible de hacer de la posesión una de sus manifestaciones. De todas formas la mujer siempre ha sido portadora de un peligro enigmático por su particular relación con el goce” (Salomone, 2008: 179).

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

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

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

Siguiendo el esquema teórico propuesto la posesión espiritual o demoníaca es ajena e involuntaria al sujeto, externa por su forma pero a la vez incontrolable y en consecuencia interna. Representa, en parte, los factores residuales de la cultura. Estas observaciones pondría la tesis de M Douglas patas arriba. Según su postura, el simbolismo externo tiende a la preservación de la estructural mientras el interno al desorden y la no estructura. ¿Pues donde ubicamos a los exorcismos?.

Sin embargo, la autora reconoce cierta dificultad en establecer una correlación lineal en su observación. Como ha sido mencionado, la posesión diabólica (como otros efectos tales como la re-encarnación) en principio sólo es observable en personas que pueden transmitir un signo específico, no sólo habilitados mentalmente para hablar sino que están insertos dentro de la misma cultura en donde esa deidad pertenece. En otras palabras, las posesiones se llevan a cabo en personas menores o mayores de edad que puede comunicarse normalmente, no existen casos registrados en “enfermos mentales”, “personas con algún tipo de deficiencia”, menores de 1 año o “sordo mudos” cuyas características les impida el diálogo. Por otro lado, las entidades que intervienen en el proceso o transe de posesión se vinculan a la misma cultura donde está inserto el sujeto. No existen casos registrados de personas occidentales enajenadas por demonios ashanti como tampoco de tribus leles poseídas por demonios cristianos. Curiosamente Douglas no se detiene a analizar los casos de enajenación por posesión precisamente porque contradicen su desarrollo inicial. La dicotomía interno vs externo asociada a control y descontrol es en parte polémica y merece ser revisada. Veamos el caso en detenimiento.

La existencia de fuerzas negativas es innegable en la mitología de gran parte de las culturas del planeta. No obstante, su accionar es ajeno al sujeto y estas entidades no pueden ser aprehendidas por éste en su estado natural (por decirlo de alguna forma). Su simbolización se refiere a lo impredecible, lo incontrolable y lo externo. De todos modos, una vez alojado el espíritu o entidad dentro del cuerpo del sujeto, una vez internalizado el descontrol consciente o inconscientemente, el brujo, el chaman, el sacerdote del grupo tienen control de la situación y lo enfrentan hasta expulsarlo del cuerpo de la víctima. En este contexto, la hipótesis inicial de Douglas debería ser redefinida de la siguiente manera: la posesión diabólica sintetiza muy bien la fusión entre los elementos internos y externos de la vida social. No es en sí, la internalización asociable al descontrol sino más bien un intento por objetivar internamente los factores externos que escapan a la acción y al deseo humano. En el ritual, existe un proceso de pasaje de ese estado subjetivo a uno objetivo en el cual la sociedad puede establecer sus formas de control más eficaces.

En cada exorcismo, es cierto la comunidad renueva su lazo religioso pero además como explicara Malinowski con respecto a la muerte, hacen inteligible y estables fenómenos que por su naturaleza son inestables y azarosos. El imaginario social considera que todos en algún momento vamos a morir, el culto funerario no es un intento de evitar la muerte, sino todo lo contrario; se constituye como un aviso (altar) para que su presencia no sea repentina; su aceptación simbólica la destituye del terror que implica su imprevisibilidad. Expresado en bruto, lo que más temen los hombres no es la desintegración social en sí misma, como tampoco al accionar de los demonios o de la muerte, sino a que esos cursos de acción se establecen por fuera de su control.

En forma análoga, la posesión objetiva en forma interna temas que en la externalidad del hombre permanecen incontrolables. Por otro lado, la delincuencia estudiada en comparación al caso de posesión tiene un aspecto divergente: mientras el delincuente es consciente de sus actos y opta por una acción determinada, el poseído es enajenado de voluntad alguna. Es cierto, que ambos generan atracción más ello no se debe a la fuerza de la sociedad sino de lo imprevisto en la sociedad. Al igual que Durkheim, Douglas equivoca el camino cuando considera a la sociedad como estructurante de la experiencia. Por el contrario como ha correctamente afirmado Castoriadis, la sociedad crea discursivamente sus formas, instituciones y símbolos pero de ninguna manera ellos se comportan como espejos proyectivos sino que son la misma sociedad en sí. No existe ninguna estructura condicionante ni reificante, la imagen de lo social es en sí mismo el imaginario colectivo y la propia acción adaptativa del grupo humano (praxis) (Castoriadis, 2007).

En parte, el trabajo de Douglas apunta a dilucidar la relación dialéctica entre pureza y peligro. Debido a lo complejo y difuso de su pensamiento, la autora se pierde en un mar de

propias contradicciones entre un capítulo y otro. Incluso termina validando en sus líneas finales los hallazgos levistraussianos que tanto criticara en otros trabajos sobre la oposición entre los mundos cultural y natural, algo que los durkheimianos pocas veces aceptan. Douglas al final de cuentas sugiere que el concepto de pureza es de difícil e imposible aplicación en el mundo de los mortales, si por ejemplo todas las mujeres fueran castas esa norma afectaría el principio de reproducción. En tal contexto, los hombres elaboran sistemas por los cuales la pureza se convierte en monopolio de pocos. De esta forma general lazos de poder específicos; pero ahí no termina el tema, los rituales de purificación sobre los cuales se mantiene la estabilidad institucional se conforman mediante la inversión de la impureza y la contaminación. Así los elementos más deleznable y terribles temidos en el mundo profano, son convertidos según códigos específicos en procesos de renovación y purificación. Para respaldar dicha idea, Douglas recurre a las contribuciones de Eliade (1968; 2006) en cuanto a que vincula las estructuras míticas a los ciclos económicos productivos. En este sentido último, contradice el aporte que ella misma toma de Turner en la construcción de su tesis.

Conclusión

Hasta aquí se ha intentado reseñar lo más fielmente posible los alcances y limitaciones que demuestra Mary Douglas en su trabajo *Pureza y Peligro*. Por lejos, la erudición argumentativa en el desarrollo de su obra demuestra porque la antropóloga es considerada una de las mentes más importantes e influyentes del siglo XX. En efecto, con una capacidad analítica sobresaliente, Douglas establece un convincente puente entre el tabú, la higiene, el peligro y la contaminación. Sin embargo como se ha mencionado, su construcción acerca del binomio interno y externo en la acción mágica debe ser redefinida críticamente. Desde nuestra perspectiva, los casos de posesión no sólo desafían su tesis sino que la invierten casuísticamente. Nuestra postura explicaría porque a pesar de los diversos adelantos tecnológicos del cual disponen las sociedades modernas, mayores son los miedos y los sentimientos de inseguridad (Castel, 2006). No es la capacidad alienadora del mercado en sí misma, la declinación en la solidaridad, el estado liminar o mediadora del dinero las causas principales del fenómeno, sino la propia construcción en torno al sentimiento de seguridad occidental. En perspectiva, la seguridad en la modernidad es mayor a la Edad Media, los aviones comparativamente se caen menos que lustros anteriores, sin embargo su impacto es mayor. Pongámoslo de esta forma, el peligro sólo toma su forma cuando es esporádico; la muerte siempre está y estará allí pero hasta que no es corporizada o internalizada en la experiencia individual no es temida. Los eventos esporádicos son sustancialmente más temidos que aquellos dados en forma sistemática. Precisamente, los adelantos técnicos occidentales (por decirlo así) han alargado la calidad de vida y mejorado gran parte de las aflicciones humanas. El dolor, el sufrimiento y la muerte han pasado a ser instituciones poco observables en las sociedades del primer mundo. Empero, cuando éstas emergen su impacto emocional es de una envergadura mucho mayor en comparación a las sociedades del tercer mundo en donde ellas son más comunes. Es precisamente porque los aviones tienen menos fallas, la razón por la cual una tragedia aérea es vivida con mayor emotividad. Lo que subyace, como bien dice Malinowski y en los capítulos finales debe ser asumido por Douglas, no es el acto en sí sino la imposibilidad humana de prevenirla en un futuro. Por lo tanto, la peligrosidad en cuanto a sentimiento social adquiere mayor potencia cuando las fuerzas externas del cosmos se internalizan, se hacen conocimiento. Como es el caso de aquel médico experto en cirugía quien entra en pánico cuando su hijo le manifiesta una dolencia en el pecho que pudiera sugerir más de 50 patologías diferentes sobre su malestar. La fantasía y el conocimiento objetivo transforman el temor (peligro) en terror. A mayor conocimiento, mayor es el peligro. La razón central por la cual se teme “al diablo”, es la misma por la cual se teme “a Dios”, no es por su maldad, bondad o por el carácter destructivo o constructivo de su per-

sonalidad, sino su imprevisibilidad. Los exorcismos como así también las experiencias religiosas expresadas por el ritual tienen como objetivo materializar internamente y en forma consciente aquellas fuerzas que como seres limitados nos exceden y de esa forma sí lograr la cohesión social, pero ella no es impuesta sino construida en el devenir de la propia praxis.

Referencias.

- BAUZA, Hugo F.
2007 *El Mito del Héroe: morfología y Semántica de la figura heroica*. Buenos Aires: FCE.
- CASTEL, Robert.
2006 *La Inseguridad social: ¿Que es estar protegido?* Buenos Aires: El Manantial.
- CASTORIADUS, Cornelius
2007 *Institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Editorial Ensayo Tusquets.
- DOUGLAS, Mary
2007 *Pureza y Peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- DURKHEIM, Emile
1992 *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Madrid: Akal.
- ELIADE, Mircea.
1968 *Mito y Realidad*. Madrid, Guadarrama.
2006 *El Mito del Eterno Retorno*. Buenos Aires: Emece.
- FREUD, Sigmund.
1998 “Análisis de la Fobia en un niño de cinco años”, en *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu. (Volumen X).
- MALINOWSKI, Bronislaw.
1993 *Magia, Ciencia y Religión*. Buenos Aires: Planeta-Agostini.
- ROBERTSON SMITH, William.
1889 *The Religion of the Semites*. Edinburgo: A. and C. Black.
- SALOMONE, Luis. D..
2008 “La Posesión Demoníaca”, en *Documenta Laboris. Ensayos y Tesis en Psicoanálisis*, 12: 177-191.
- VERNANT, Jean. P.
2005 *Érase una vez ...el universo, los dioses, los hombres*. Buenos Aires: FCE.

