
EL CUERPO SAGRADO

ACERCA DE LOS ANALISIS DE FENOMENOS
DE POSESION RELIGIOSA

Fernando Giobellina Brumana

A Anita Jacobson-Widding

Este trabajo es resultado de la perplejidad que me ha producido el fenómeno de la posesión, cuestión central en el culto umbandista del Brasil, que he investigado con Elda González¹. La perplejidad ha ido en aumento en la medida en que las teorías a las que he acudido en busca de socorro mostraban carencias insalvables. El texto que ahora pongo a consideración del lector comienza por recorrer estas distintas tentativas de explicación de la posesión, pretende mostrar las insuficiencias que exigen un replanteo radical de la cuestión y, finalmente, intenta un esbozo de propuesta para su abordaje.

¹ Esta investigación ha sido realizada dentro del Programa de Doctorado del Departamento de Antropología Cultural de la Universidad de Upsala, gracias a fondos otorgados por el Consejo de Investigaciones de Ciencias Sociales y Humanas (Suecia) y la Universidad de Upsala. Agradezco a Manuel Gutiérrez Estévez sus comentarios sobre este texto.

I. LAS PERSPECTIVAS PSICOLOGICISTAS

Gran parte de los esfuerzos de algunos investigadores interesados en las religiones de posesión ha sido dedicada a intentar ver dentro de la «caja negra» que es el agente religioso del trance para detectar los supuestos mecanismos psicológicos y/o neurofisiológicos que permitiesen garantizar que el «caballo»² es realmente una inocente marioneta, si no —como éste piensa o querría pensar— de determinadas instancias místicas, sí de niveles de sí mismo que le son conscientemente ajenos e incontrolables, aunque para el observador constituyan fenómenos empíricos legítimamente sujetos a un estudio científico.

Histeria, manifestaciones de deseos inconscientes reprimidos, autohipnosis, etcétera, son las categorías extrapolables de los repertorios científicos del momento que están a la mano para compatibilizar la necesidad del investigador de no romper con su propia cultura ni con la que provee un material tan provocativo. En otras palabras, éste intenta quedar bien con Dios y con el diablo. No puede dudar de la autenticidad del trance porque hacerlo sería una aberración cartesiana y etnocéntrica (Duvignaud, 1978: 233; 1979: 35); tampoco puede aceptar que esa autenticidad sea total, que la explicación que los actores dan y se dan sea la correcta (¿cómo creer en los espíritus?).

El inconsciente, la libido, el deseo, ya sea individual, de clase, étnico —signifique esto lo que signifique³—, están ahí para —*Deux ex machina*— explicar «científicamente» la verdad de la mentira. Así, Luz y Lapassade (1972: 9-12) dan por supuesto el olvido de lo ocurrido durante la posesión aducido por los agentes. Fenómeno del mismo rango (aunque no reductible a ellos) que el sonambulismo, la hipnosis y la histeria precisa para su esclarecimiento, la explicación de la «conversión de datos psíquicos inconscientes en dinamismo corporal». Duvignaud, con el razonamiento ya expuesto, tampoco puede permitirse dudas:

«La experiencia del trance nos conduce a comprobar y a experimentar que el “yo” puede ser destruido, dejando el campo libre a una posibilidad indefinida, abierta» (1979: 25).

Pero quizá quien más extensa e intensamente ha desarrollado esta perspectiva, partiendo de sus estudios sobre una religión afrobrasileña (el Candomblé) sea Roger Bastide. Este autor encara lo que ahora parecería innecesaria tarea de rechazar toda interpretación del trance en términos psicopatoló-

² Un rasgo común a muchos de los cultos de posesión es que sus agentes sean denominados «caballos» y que la acción poseedora de los espíritus sea equiparada a la de cabalgar.

³ El investigador suizo Jean Ziegler llega a plantear la existencia de tres inconscientes (individual, familiar, grupal) como base explicatoria de las religiones de posesión africanas. Hasta el propio Bastide, por lo que se puede ver en su diplomática crítica, se sintió azorado ante la «imprecisión» de la fórmula (Ziegler, 1972: 96-103). La respuesta de Bastide está consignada en la nota 13, p. 102.

gicos. El argumento es tan irrecusable como obvio: el trance no sólo exige un marco social —la ceremonia, la jerarquía religiosa, etc.—, sino que canaliza exclusivamente por canales culturalmente constituidos: los personajes de un panteón.

Pero simultánea a esta «necesidad externa, sociológica» (1973: 316), Bastide cree descubrir otra, esta vez interna, psicológica, «que surge de las profundidades inconscientes (...) que impone que el personaje desempeñado sea el inverso teatral del personaje de la vida real» (317). Ahora bien, este juego de inversiones entre personajes tiene como punto de partida la adjudicación de un solo espíritu a cada médium, lo que no ocurre en buena parte de los cultos de posesión, en los que, generalmente y por el contrario, la mayor cantidad de espíritus que un agente «reciba» es signo de desarrollo y poder espirituales.

Lo que importa subrayar aquí en el planteo del autor es que su argumento se alimenta de una diferenciación entre una posesión «correcta», «pura», y otra que no lo es, subsidiaria de otra diferenciación entre un sagrado «auténtico» y otro «inauténtico». Partiendo de la suposición de que el modelo «afrobrasileño» de posesión implica esta adjudicación unívoca, aquellos ejemplos que contradicen este arquetipo son considerados productos de la «contaminación», de la «desagregación». Más aún, este alejamiento de la «pureza» es vista como un alejamiento del control social del culto, es decir, de lo que le impedía aceptar la causación psicopatológica de la posesión:

«Nos sentimos de hecho inclinados a decir que los fenómenos patológicos se van tornando cada vez más numerosos a medida que abandonamos la mayor fidelidad a Africa, a medida que elementos blancos —el espiritismo en particular— penetran en estas religiones; esto es justamente en la medida en que el control de la sociedad pierde su fuerza, en que la tradición se debilita» (309).

Pronto veremos cuál es el sentido de esta discriminación, de dónde viene y adónde va, pero ahora nos interesa más desarrollar aquello de «las profundidades inconscientes». «El trance es muy real —afirma Bastide sin dudarlo—, y todo lo que se hizo o dijo durante la crisis es olvidado al despertar» (1978: 204, 205). La explicación puesta en juego no es tanto causal, aunque aquí se alinearía con la posición de Herskovits, «que hace del éxtasis de los negros una especie de reflejo condicionado ligado a la audición de ciertos temas musicales» (Bastide, 1950: 251), sino finalista. La función del trance del Candomblé, como prenuncio del psicodrama de Moreno, es terapéutica:

«Al representar sus conflictos, sus complejos y sus tendencias ocultas, el negro se libera (...). Para que el complejo individual posible se libere en la danza imitativa del dios, es naturalmente necesario que el dios sea

análogo a lo que está proyectado en él (...). (...) ese dios es la proyección, el complemento, el reverso nocturno de su ser (del caballo)» (Bastide, 1950: 252-254) ⁴.

Lo que para sus actores es «posesión», para el autor debe interpretarse como una «metamorfosis de personalidad» (1978: 201) en la que el yo cotidiano es reemplazado por este «reverso nocturno» moldeado en estereotipos prefijados por el culto; por este mecanismo, los conflictos de la libido de los agentes se canalizan y resuelven armónicamente, evitando su consolidación en síntomas neuróticos y en forma provechosa para el grupo.

Ahora bien, existen excepciones. Ya mencionamos una, la de las características patológicas que acompañan al abandono de la tradición africana; la otra se mueve en el mismo registro: si en los candomblés negros tradicionales el trance es real, en los no tradicionales, aunque negros aún, si bien no habrá propiamente simulación, se encontrará un cierto grado de insinceridad (Bastide —1978: 204— la llama «delusión», término tomado del psicólogo Janet); pero ahí donde los blancos se adhieren al culto surge el fraude y la falsificación (1950: 251).

Vemos entonces cómo perspectivas como la expuesta terminan en la curiosa situación de decir lo contrario de lo que querían decir. Si los agentes de posesión sólo tienen razón en la medida en que no la tienen, en la medida en que hacen algo totalmente diferente de lo que creen hacer, la sinceridad de su posesión es un espejismo, una alienación que sólo puede aspirar a la verdad por medio de la reinterpretación más o menos prestigiante que el observador quiera darle. Por el contrario, el fingimiento, tal como es interpretado por Bastide, la explotación incrédula de las creencias de los otros, se hace solidaria con el sentido común de la sociedad a la que el investigador representa, para la cual resulta mucho más cercano el fraude que la posesión «sincera». Enfrentando este sentido común con los elementos que piensa haber extraído de la ciencia, el investigador cree ayudar a derrumbar el etnocentrismo, «las interpretaciones de los blancos que juzgan las cosas con su mentalidad occidental» (1978: 57) y descubrir un tesoro cultural ajeno. De hecho, no consigue salir de un juego solitario y triste dentro de los límites de esa mentalidad blanca y occidental.

La idea crudamente expresada por su precesor Arthur Ramos, que navega entre Freud y Levy-Bruhl, parece mucho más franca y lúcida que su mala conciencia retórica: clases pobres, culturas atrasadas, neuróticos, niños, arte, se identifican como campo prelógico de intervención de un mismo abordaje científico que representa la mirada de las clases acomodadas, de las culturas desarrolladas, de los sanos, de los adultos (Arthur Ramos, 1940: 30).

⁴ Contra esta interpretación, la crítica de Metraux (1958: 119):

«(...) su comportamiento [el del caballo en trance] le está rigurosamente dictado por la tradición y, lejos de buscar expresarse él mismo, el poseído se esfuerza en personificar un ser mitológico cuyo carácter le es (...) extranjero».

Abordada también desde su función terapéutica, la posesión⁵ es analizada por el antropólogo belga Luc de Heusch desde una perspectiva diferente que, por de pronto, deja de lado la cuestión de la repercusión subjetiva del trance, derivándola a algún futuro estudio interdisciplinario. Con un enfoque que recuerda los análisis fenomenológicos de un Berger o un Luckmann, el autor aborda la religión desde su capacidad de elaborar la finitud y la desgracia; más específicamente, es uno de los medios de «transformar la desesperanza en esperanza» frente a la experiencia más privilegiada de la aflicción: la enfermedad.

Esta es tan escandalosa como el incesto, ya que, como éste, implica una vuelta a la naturaleza: «todo sistema médico-religioso arcaico está fundado sobre una prohibición de la enfermedad» (1973: 286). La idea central del trabajo, que será explorada a lo largo de sus 50 páginas con ejemplos referidos a los ocupantes del diagrama mencionado en la nota 5, es que «la posesión se presenta frecuentemente como un caso particular de la ideología general de la enfermedad definida como agresión sobrenatural» (Heusch, 1973: 292).

Esta propuesta difícilmente podría, en un principio, ser tachada de falsa, pero justamente su verdad es casi tautológica, y de este carácter obvio proviene su escasa operatividad. La religión, toda religión, está ahí para introducir un «proyecto de orden» (279); la enfermedad, como tal, es una circunstancia privilegiada en la que esa exigencia de orden es puesta en funcionamiento. Pero el hecho de que esta religión sea o no de posesión en nada altera este aspecto: la idea de la enfermedad como castigo divino o como prueba, existente en nuestra propia cultura católica, es lo suficientemente común como para eximir de más pruebas. Aun en sociedades en las que la posesión explica la enfermedad, y es usada terapéuticamente, se puede dejar espacio para que también pueda entenderse como provocada por una instancia mística diferente de aquellos espíritus que incorporan; es el caso, por ejemplo, de los Nuer, descrito por Evans Pritchard (1956: cap. 1, secs. II y III), para quienes la enfermedad —siempre entre otros males— puede perfectamente ser un castigo de Dios por infracciones de tipo moral y también ser una represalia de espíritus de distinta clase frente a faltas tales como el descuido del culto, el olvido de pago de ofrendas, la contravención a interdicciones totémicas, etc. Pero, además, como ya indicamos, la enfermedad no es más que una de las circunstancias a las que la religión se enfrenta en su función ordenadora. Si esto puede comprobarse una y otra vez en la bibliografía correspondiente a otros cultos, el caso que conozco específicamente, Umbanda, es una nueva confirmación de ello: en ella la enfermedad no adquiere *status* privilegiado alguno. El culto «toma cuenta» de las aflicciones, cuales-

⁵ Dejamos aquí de lado las diferenciaciones propuestas por el autor entre chamanismo/posesión y adorcismo/exorcismo, presentadas como si de un modelo transformacional se tratase.

quieran sean éstas; la enfermedad es sólo una de las varias facciones que la desgracia puede mostrar.

La verdad expresada por el autor dice menos de lo que podría haber sido dicho. Pero también dice más de lo que debería. En efecto, la priorización de la enfermedad, el intento de persuasión de que constituye el hecho central del fenómeno religioso, es correlativa al procedimiento de tornar la angustia ante la desagregación del cuerpo fundamento de la religión. Angustia que, quizá para salvarla un tanto de sus connotaciones existencialistas, se nos presenta como derivada de la necesidad cultural de no recaer en la Naturaleza. Pero si la alianza entre distintos grupos de hombres tiene como alternativa, al menos lógica, la ruptura de los circuitos de reciprocidad, su «consumo» interno, en fin, la negación de la Cultura, no vemos aquí qué alternativa natural puede existir a la enfermedad, tal como existe en cualquier comunidad humana, es decir, una enfermedad tan cultural y tan social como el propio cuerpo en el que se produce. El abordaje fenomenológico inicial de Luc de Heusch permite pensar que él tiene en mente una especie de vivencia prejudicativa de la enfermedad, cuyo horror es astutamente combatido con la «ilusión religiosa». De hecho, el autor pretende mantener una doble fidelidad, sumando a un afectivismo fenomenológico el racionalismo estructuralista; no es de sorprender entonces el fracaso del cometido.

De todos modos, queda en pie la idea menos trabajada por el autor. Lo que en realidad parece hacer todo culto es organizar campos individuales o colectivos de aflicción otorgándoles un orden y un sentido que los vuelven operables conceptualmente. Esta reorganización del desorden, presente esencialmente en el diagnóstico y detección de la etiología de la dolencia, es la base de la capacidad terapéutica (cfr. Giobellina Brumana, en prensa).

En una perspectiva muy alejada, pero siempre rondando el enfoque subjetivo, análisis como los de Erika Bourignon (1970: Bourignon y Pettay, 1964) exploran un campo de cuestiones ambigüamente definido en el que se superponen las teorías psicológicas explícita o implícitamente postuladas en los diversos cultos de posesión estudiados y ciertos esbozos de interpretación, también psicológica, que la autora hace de los «estados de disociación» que cree basan estos cultos. Interesada ante todo en diseñar un cuadro clasificatorio que recoja los parentescos y diferencias entre las distintas manifestaciones de estos fenómenos, la autora esboza sólo programáticamente aquello que posiblemente más sirva para su comprensión: las múltiples relaciones con los cuadros sociales en que tienen lugar y con los sistemas de creencias de los cultos de los que forman parte esencial. De hecho, aunque con un estilo anglosajón menos ferviente, el punto de partida de esta autora es similar a la de los anteriores: en la cabeza de los agentes de posesión ocurre algo —la expresión es ineludiblemente confusa— que corresponde a lo que sus cuerpos muestran.

La cuestión «psicológica» del trance da lugar a la de las bases fisiológicas

que lo hacen posible. Diversas explicaciones han sido propuestas, algunas apuntando al soporte rítmico que frecuentemente acompaña estos fenómenos, otras a la superoxigenación provocada por la respiración excesiva, etc. Como ejemplo de esta preocupación, detengámonos brevemente en uno de sus más recientes representantes.

A. Gell (1980) procura determinar los mecanismos de inducción de la posesión en un grupo hindú, los *muria*. Entre ellos los rituales de posesión están incluso en una extensa red de ceremonias religiosas. Danzas colectivas, danzas en las que un gran icono en el que se encarna la divinidad es cargado grupalmente, forman parte de los sofisticados procedimientos que permiten alcanzar una disociación mental que preanuncia el estado de trance. El efecto buscado en estas ceremonias es el vértigo, ya que éste «amenaza la intencionalidad, y las estructuras de intencionalidad basan nuestro sentido del “yo” (*self*)» (Gell, 1980: 226).

Sobre este trasfondo de cultura religiosa es que se producen los actos de posesión. A este estado, definible como «una brecha entre intenciones y experiencia», se llega como resultado de una serie de perturbaciones musculares, oculares y glandulares derivadas del voluntario mantenimiento del cuerpo en estado de rigidez por parte del agente.

Ahora bien, de igual manera que Gell descarta como explicatoria la base rítmica, ya que «los trances son inducidos corrientemente sin el rápido sonar de los tambores, y realmente, sin cualquier música» (ídem: 234), podemos poner en duda la posibilidad de generalizar su teoría fundada en la actividad motriz del médium. En efecto, en nuestra propia experiencia de campo dos de los cultos de posesión brasileños, el espiritismo y la Umbanda —a diferencia del Candomblé—, los agentes entran en trance sentados, en el primer caso; de pie, en el segundo, sin realización o con poca realización de movimientos o rigidez corporal.

Podemos llegar a aceptar que haya procedimientos establecidos socialmente para ayudar a que los protagonistas humanos del trance se adecuen a su papel, es decir, entren en trance, incorporen a los protagonistas místicos, pero todos los intentos que tratan de determinarlos parecen provocar una conclusión inversa a la deseada. En otras palabras, si hay mecanismos de inducción de la posesión con base neurofisiológica, éstos no son los mismos en todos los casos, no son universales, y a veces es realmente difícil suponer siquiera cuáles son. Es que este aspecto de la posesión es realmente secundario, contingente.

En efecto, para que haya adecuación a la posesión, para que un eventual mecanismo del tipo propuesto por Gell tenga efecto y sentido, la posesión, como condición exigida por un sistema religioso debe preexistir. Más que explicatorios, estos mecanismos serían explicados por la necesidad que de ellos tendrían eventualmente los cultos de posesión. *No hay posesión porque hay poseídos; hay poseídos porque hay posesión.*

* * *

Todas estas interpretaciones y análisis aceptan de una u otra manera que el fenómeno de posesión es real en uno de los planos en el que los agentes así lo expresan, en el nivel de la subjetividad. Esta aceptación acrítica está otorgada como si su alternativa fuese la remisión del fenómeno, bien a la psicopatología, bien a la mistificación; en ambos casos, la destrucción del mismo.

Ahora bien, si no cabe duda de la necesidad de salvar la realidad y especificidad de los cultos de posesión, resulta también evidente que el procedimiento seguido por los autores que hemos visto no lo logra satisfactoriamente y que quizá el factor más relevante de este fracaso sea el haber caído en la «mistificación nativa», hasta el punto de desdeñar por completo explorar la forma en que las categorías de la posesión son entendidas, recreadas, manipuladas, etc., por sus agentes. O, mejor dicho, cómo aquello que aparece como obvio en el fenómeno (por ejemplo, la inconsciencia del médium) *no es sino una categoría* —es decir, construidos simbólicos—, arbitrarias en la medida en que son solidarias con determinados elementos sociales y culturales, y cómo la conducta objetiva y subjetiva del agente mantiene con ellas una relación que nunca será mecánica y lineal. Pero para poder desarrollar un poco más estas ideas esperemos analizar primero otras propuestas de comprensión de los cultos de posesión enfocados desde su función y condiciones de posibilidad sociales.

II. LAS PERSPECTIVAS SOCIOLOGICAS

Varias de las teorías psicologicistas ya expuestas contienen, por supuesto, un correlato explicativo sociológico que pronto expondremos, pero hay una diferencia que es necesario resaltar entre aquellas interpretaciones del fenómeno que, como éstas, intentan, con mayor o menor fortuna, partir de un principio explicativo único que dé cuenta simultáneamente de lo «interno» y lo «externo» de la posesión y aquellas otras cuyo principal campo de acción, coherentemente con sus postulados funcionalistas, es este segundo plano y que sólo refieren, si lo hacen, al primero de una forma complementaria y heterogénea al procedimiento interpretativo central.

a) *El modelo homeostático*

Intentar una explicación sociológica de los cultos de posesión encierra, como iremos viendo, distintas estrategias posibles que animan tanto trabajos monográficos como comparativos. Una posibilidad que sólo es esbozada en la introducción, necesariamente comparativa, de Beattie y Middleton al *reading* de estudios monográficos sobre el tema editado por ellos, es la de pensar la

correlación entre la naturaleza de los espíritus en juego y las características de la estructura de las sociedades en las que éstos son cultuados por su incorporación mediúmnica. De esta manera, los autores señalan cómo en sociedades basadas en grupos de filiación (*descent groups*) —es el ejemplo de los *kalabari*, los *sukuma*, los *banyankole*— estos espíritus son ancestrales (*ancestral ghosts*), mientras que el orden político centralizado —el caso de los *alor*— presenta un culto de posesión en el que las entidades encarnadas son espíritus de jefes, y en sociedades segmentarias como la *korekore* son espíritus locales (Beattie y Middleton, 1969: XXVII).

Para la mayor parte de los investigadores interesados en el tema, sin embargo, la cuestión más destacada y explicatoria es el papel que estos cultos cumplen en las relaciones sociales, ya sea legitimando estrategias individuales o grupales, ya sea sirviendo de mecanismo regulador a la sociedad, ya sea, como es lo más común, ambas cosas a la vez.

Los ejemplos que se pueden traer a cuento son múltiples. Así, el trabajo de Field sobre Ghana, en el que llega a la conclusión de que el culto de posesión sirve para reforzar con autoridad divina un discurso derivado de lo más tradicional y conservador de la opinión pública. Si las cosas se conocen por sus frutos, dice el autor, «... el fruto de la mayor parte de la posesión de espíritus en Ghana es la salubridad y la preservación» (Field, 1960: 13).

Horton (1969) y Elizabeth Colson (1969), en trabajos referidos a los *kalabari* y los *tonga*, respectivamente, desarrollan una cuestión que posteriormente resultará clave en la interpretación comparativa de otro investigador, Ioan Lewis: la distinta significación social de diferentes cultos dentro de un mismo pueblo. De esta forma, Horton muestra, siguiendo los cuatro principales tipos de posesión que se dan entre el grupo analizado, cómo vehiculizan diferentes espíritus: los *big spirits* ancestrales que aparecen ante el gran público y, debido al fuerte control social, no se apartan de los valores tradicionales, sirviendo así a su reforzamiento, ya sea periódicamente, ya frente a situaciones esporádicas de crisis, y los *minor spirits* de las aguas que, aun cuando también expresan valores sociales, al ser cultuados en ceremonias privadas y sin control público, ofrecen la posibilidad del mejoramiento del *status* personal de sus agentes, dan oportunidad para el desarrollo del arte dramático y narrativo, y «proveen un medio para la propagación de ideas nuevas sobre el mundo» (Horton, 1969: 45).

Contraposiciones de este tipo han sido realizadas también del otro lado del Canal de La Mancha, aunque relegando el estudio de la funcionalidad social al de las estructuras ideológicas en juego en uno y otro caso. Sophie Ferchiou (1972) analiza dos cultos de posesión del marabutismo tunesino, uno masculino, el otro femenino, y, a través de la oposición hallada entre los diferentes elementos rituales intervinientes en ambos, llega a establecer que el culto de las mujeres buscan una eficacia inmediata en el plano terapéutico, mientras que el de los hombres anhela una eficacia eterna de orden espiritual.

En el estudio de Kingsley Garbett (1969) sobre los *korekore* se analiza el correlato político del culto extático de este pueblo, destacando el papel cumplido por los agentes de posesión en las distintas disputas de sucesión de jefes de distinto rango y cómo esta función social de mediación entre las entidades espirituales y los humanos les otorga poder político.

En otro plano, Douglas Miles (1978) estudia entre los *yao* de Pulangka, en el norte de Tailandia, el caso de un culto mediúmnico de espíritus ancestrales en el que los agentes de posesión —siempre masculinos— no son generalmente sus descendientes, sino que ocupan ese lugar ritual como mecanismo de compensación a su desviación respecto al modelo ideal de «maridos». La ascensión de la mediumnidad sería para ellos un camino oblicuo para adaptarse místicamente al modelo del que empíricamente son desviantes y garantizar así su vida después de la muerte; de esta manera, el culto —al menos en lo que hace al reclutamiento de sus agentes— resuelve idealmente conflictos generados a nivel de la organización social (sistema de parentesco), evitando «más drásticas resoluciones».

La índole de la interpretación sociológica que hemos seguido en estos ejemplos monográficos se muestra con mayor nitidez y amplitud en un trabajo en el que, utilizando algunos de los casos mencionados y muchos otros, se intenta dar una explicación global a la cuestión.

Ioan Lewis se propone construir un marco general y comparativo de los cultos de posesión en el que muestra «cómo el uso que es hecho de la experiencia extática varía de acuerdo a las varias condiciones sociales en que ocurre» (Lewis, 1977: 15). Si bien el autor manifiesta ser consciente de que tal abordaje sociologizante no agota totalmente la cuestión ni explica por completo la existencia de los fenómenos estudiados, el desarrollo de su investigación parece desmentir su buena voluntad inicial: difícilmente podría encontrarse algún residuo más que anecdótico a su entusiasmo interpretativo.

La conclusión a la que llega a través del análisis de una muy abundante documentación etnográfica es que las religiones de posesión vehiculizan distintos tipos de conflictos sociales y manifiestan diversas estrategias de los agentes implicados, ya sea que se traten de cultos periféricos o de centrales. Veámoslo con mayor detenimiento.

En una numerosa serie de ejemplos, el autor se preocupa en destacar cómo ciertos cultos de posesión agrupan esencialmente mujeres —un sector relegado de la sociedad— y/o a hombres de baja extracción social, centrándose en la relación con espíritus que no intervienen en la legitimación moral del orden social y que, en muchos casos, provienen de otras sociedades: éstos son entonces cultos periféricos, tanto por su «clientela» como por la naturaleza de sus protagonistas místicos.

Este carácter periférico no los priva, sin embargo, de una cierta eficacia práctica, mayor o menor según la sociedad de que se trate. Ya sea entre los pastores nómadas de Somalia y sus vecinos etíopes, los *haussas* de Nigeria

y los *luo* de Kenya, los *kamba* de Africa Oriental y los *taita* de Kenya, los esquimales y los campesinos ceilandeses, vemos reproducido un mismo esquema: las mujeres chantajejan a sus maridos por intermedio de los espíritus que las poseen para obtener determinados tipos de ventajas. Esta evidencia permite al autor concluir que «estamos lidiando con una definida estrategia empleada por las mujeres para obtener los fines que no pueden conseguir rápidamente de manera más directa» (Lewis, 1977: 104).

Esta «astucia del débil» ha sido reconocida por otros autores. Messing (1967), analizando la misma realidad que tiempo antes había estudiado Leiris, piensa que los espíritus *zar* reflejan la sociedad feudal y etnocéntrica de Abisinia y que el paciente poseído llama, por medio de la posesión, la atención sobre sí mismo y puede utilizar este procedimiento para mejorar su posición social. Gomm (1975), por su parte, al mismo tiempo que encuentra entre los pueblos del sur de Kenya fenómenos similares, subraya el hecho de que tales procedimientos tienen como efecto el reforzamiento del sistema de dominación en que se producen⁶.

Ahora bien, aun cuando supongamos que no hay razones para dudar de la veracidad de estas conclusiones, el problema surgiría al pretender que estas estrategias explican causalmente la posesión. Es evidente que una estrategia tal sólo puede pretender éxito en la medida en que sus víctimas puedan ser efectivamente alcanzadas por ella. Si esto no ocurre, las religiones de posesión no podrían ser medio de manipulación, sino simplemente se constituirían en expresión de una protesta simbólica para el propio consumo de los fieles. Esta posibilidad no es considerada por Lewis, ya que una inmediata y bastante concreta eficacia social es exigida por su explicación: los cultos de posesión periféricos están ahí en la medida en que permiten satisfacer esa condición.

Ahora bien, ¿qué es lo que les permite desempeñar esa función? La respuesta que parecería evidente sólo es parcial y marginalmente considerada por el autor: la eficacia práctica sólo puede moverse dentro de las fronteras de la eficacia simbólica. Más claramente, si, por ejemplo, los hombres somalíes se sienten obligados, al menos dentro de determinados límites, a someterse a los dictados de los espíritus *sar* incorporados en sus mujeres es porque creen en ellos.

Esta creencia es admitida por Lewis, pero subordinada en beneficio de una hipótesis que convierte la posesión religiosa en un elemento de la dinámica del control social. Es así que el adusto empirismo seguido hasta el

⁶ Un caso inverso es aquel en el que los espíritus poseen a los miembros más destacados de una comunidad, tal como ocurre entre los *sidamo* de Etiopía. Esto es interpretado por el antropólogo que reporta el caso en una dirección similar a la empleada con los «cultos periféricos»:

«El *bayata* [el culto de posesión *sidamo*] es claramente tanto una exhibición de solidaridad comunal como de humildad y mala conciencia. Es el tipo de reacción que se puede esperar de personas cuya balanza de pagos con sus compañeros de clan estuviese en rojo» (Brügger, 1975: 287).

momento deja lugar a la conjetura psicológica: los hombres, que no están con la conciencia totalmente limpia, hacen caso a los espíritus de sus mujeres porque no se lo pueden hacer directamente a ellas sin que su predominancia social se vea disminuida; los cultos de posesión «pueden reflejar un simbólico reconocimiento de la injusticia de la contradicción entre el *status* oficial de la mujer y su real importancia en la sociedad» (Lewis, 1977: 107).

Ahora bien, tomar a la posesión como uno de los mecanismos que una sociedad se da para mantener su estabilidad, válvula de escape o termostato, hace que la regulación deba ser pensada en términos de la línea que une y separa los sectores sociales que, para usar inadecuada y apresuradamente una denominación marxista, son los polos de la «contradicción principal». Así, en la meticulosa revisión que Lewis efectúa, lo que continuamente y ejemplo tras ejemplo sale a la luz es la forma en que el antagonismo entre dominadores y dominados (ya sean clases, ya sean sexos) es elaborado y resuelto simbólicamente por medio de los cultos de posesión.

Este esquema llega a ser aplicado, y con indudable elegancia, al cruce entre creencias en la brujería y posesión, ya sea movilizándolo un mismo tipo de espíritus o dos tipos antagónicos, de «luz» y de «tinieblas». De esta manera se piensa que las creencias nativas reproducen en un registro místico el mapa de tensiones y contradicciones que una lectura «objetiva» (nuestra lectura) de la realidad social podría proveer.

Ahora bien, en la interpretación que el autor hace de los trabajos de Metraux sobre el *voodoo* haitiano y de Leiris sobre el culto de los espíritus *zar* en Etiopía, pasa de largo por un elemento que estos investigadores recogen y que está también presente de un modo muy marcado en la Umbanda brasileña estudiada por nosotros: la fuerte hostilidad que generalmente adquiere contornos místicos entre agentes religiosos; es decir, una contradicción en el propio campo de los «dominados» que tiene una fuerza operativa muy superior a la de cualquier otro tipo de contradicción. Si queremos pensar que la transposición a términos sobrenaturales de un conflicto es la base de su regulación funcional, al menos en los tres casos señalados, este mecanismo no estaría ajustando las cosas en el plano en que se supondría necesaria su intervención, sino en otro bien diferente.

b) *La defensa de la identidad*

En contraposición con este silencio, las contradicciones «horizontales» son enfatizadas en el caso de aquellos cultos de posesión que aglutinan hombres de posición más privilegiada en relación a entidades místicas que garantizan la legitimidad ética de la sociedad, lo que Lewis llama «cultos centrales». En estos cultos la competición mística entre pares sociales aparecería como canal adecuado de expresión de la lucha por el poder en esas sociedades. De igual

manera, estos cultos centrales pueden también desarrollarse como instrumento de conservación y afirmación de la identidad grupal frente a determinados peligros externos que, como el colonialismo, amenazan ahogarla.

Esta posibilidad, señalada por Lewis para los *kaffas* de Etiopía y los *zezurus* de Rodesia, y por Laplantine (1977: 128) para los *tromba* de Madagascar, tiene en Roger Bastide, al estudiar los negros de Bahía (Brasil) y su Candomblé, uno de sus primeros expositores.

El Candomblé es visto por este autor como una forma de resistencia de los negros, primero a la esclavitud y, después, a su desagregación cultural y social, «un esfuerzo (...) por no dejar hundirse los valores vitales heredados por los ancestros y aún por reconstruirlos» (Bastide, 1960: 216). Forma de resistencia la religiosa que aparece ahí donde la política ha fracasado, tiene en este caso un sentido de reacción contra la aculturación.

El propio sincretismo con el catolicismo dominante no ha sido sino una estrategia de supervivencia cultural: esconder de los ojos de los blancos y bajo denominación cristiana las viejas divinidades traídas de Africa⁷. Aferrarse a la tradición ancestral significaba construir los cuadros sociales que permitiesen su culto; así, los centros de Candomblé («sociedades de auxilio mutuo» —Bastide, 1978: 108—) tienen como molde el universo mítico: «lo social es fruto de lo místico» (ídem: 109).

Sintetizando, sistema de creencias y estructura del grupo de culto se potencian mutuamente en el efecto de garantizar la pervivencia de la identidad cultural negra en un medio hostil. Estas condiciones generales tienen correlato al nivel concreto de la práctica ceremonial y del trance. En efecto, tanto el tiempo como el espacio religiosos en los que el culto se desarrollan implican una implantación en suelo brasileño de una «Africa mística» perdida por la esclavitud, «el lugar del culto en Bahía aparece siempre como un verdadero microcosmos de la tierra ancestral» (ídem: 68), aun cuando el significado del simbolismo en juego haya sido ya olvidado por los fieles⁸. El trance termina de completar esta implantación; según Bastide, es Africa la morada de las divinidades que van a incorporar:

«Es de allá que vienen, atraídos por la sangre de los sacrificios o por el toque de los tambores, sea para comer, sea para danzar encarnados en el cuerpo amoroso de sus hijas» (ídem: 64).

⁷ Esta concepción del sincretismo como máscara es altamente discutible. Véase, p. ej., Motta (1982: 6): «(...) el sincretismo si no estuviere establecido sobre una sólida base social y cultural (...) habría encontrado resistencias invencibles». En otras palabras, catolicismo popular y tradición africana pudieron fusionarse en la medida en que sintonizaban un mismo registro simbólico. Sobre el sincretismo *voodoo*, Metraux escribe: «Convencidos de la eficacia de la liturgia católica, querían beneficiar con ella su religión particular» (Metraux, 1958: 291).

⁸ I. M. Alves (1975: 13) reproduce este argumento como ejemplo de los malabarismos a los que debían acudir estos investigadores de los cultos «afro» para legitimarlos por medio de volverlos exóticos.

O sea, es en la posesión y por medio de los cuerpos de los agentes que se completa la «africanización de la patria del exilio» (ídem: 65), la reacción por la que los fieles del culto luchan contra la opresión y la aculturación. De esta manera queda claro por qué para este autor, como habíamos ya señalado, la fidelidad africana es vital para el culto: si éste se explica por su función de resistencia cultural, todo abandono de las «raíces» lo torna injustificable.

La desagregación social y cultural disuelve el Candomblé —religión noble y sabia [«la filosofía del Candomblé no es una filosofía bárbara y sí un pensamiento sutil» (Bastide, 1945: 134)]— en la *macumba*, magia bastarda:

«El Candomblé era y sigue siendo un medio social de control social, un instrumento de solidaridad y comunión; la *macumba* conduce al parasitarismo social, a la explotación desvergonzada de la credulidad de las clases bajas o a la liberación de las tendencias inmorales, desde la violación frecuente hasta el asesinato» (Bastide, 1960: 418).

En otras palabras, ahí donde la realidad de la conducta de las «clases bajas» no deja, por más esfuerzos que se empeñen, lugar para mantener las expectativas —si no las fantasías— ideológicas que el investigador trae consigo, el «objeto» deja de ser cuestión de la ciencia para pasar a serlo de la policía. Dicho menos brutalmente, la reacción cultural como sucedánea de la política se ve amenazada por la desintegración, que no es otra cosa que el reverso de la integración en un lugar subalterno de la sociedad brasileña.

c) *La versión insurreccional*

Si el culto de posesión y el hecho mismo del trance son vistos por Bastide como acto de resistencia, como estrategia defensiva, en otros autores es el sentido de subversión del trance, su carácter agresivo, lo que es detectado.

Este planteamiento ya lo hemos visto en Lewis respecto a los «cultos periféricos», pero si en este autor la determinación de este presunto rasgo de impugnación social se mantiene en un moderado y británico tono neutro, en otros adquiere entusiastas alturas políticas. No sorprende demasiado que representantes de las élites intelectuales de países centrales hagan pasar los cultos de posesión por una especie de examen de ingreso revolucionario; de todos modos, es importante que nos quede claro que este procedimiento resulta mucho más esclarecedor respecto a estas élites que a su «objeto».

La posición frente al Estado o cualquier otro centro de poder no puede dejar de ser problema central para quienes, como estas élites, obtienen su legitimidad de su relación, positiva o negativa, con ellos. Que esta cuestión sea periférica, confusa y ambigua en producciones culturales subalternas, como

estos cultos, no ha sido escollo suficiente para que algunos investigadores extrapolaran la problemática de su propio sector social a este campo.

El etnopsiquiatra francés F. Laplantine encara su análisis de la posesión definiéndola como un tipo de «expresión de la rebelión colectiva» (Laplantine, 1977: 14) que surge de la «imaginación colectiva», término tan sugerente como impreciso. A pesar de esta difusa terminología, el autor no va a hacer, de hecho, otra cosa que encuadrarse estrechamente en el marco interpretativo general del funcionalismo inglés⁹, del que, sin embargo, no guarda la seriedad etnográfica.

Su novedad o, dicho más apropiadamente, su diferencia respecto al enfoque funcionalista es la de, aun aceptando como esta escuela la normalidad social de la posesión, negarse a hacer lo mismo —por algo el autor es un etnopsiquiatra y no un simple etnólogo— en el plano psicológico. La posesión revela una de las formas por las que «una sociedad o un grupo se vuelven locos: por rechazo alucinante de lo real» (ídem: 16). Más concretamente: «(...) las perturbaciones de posesión añaden de manera esencial a la *neurosis de conversión*, es decir, a la *histeria*» (ídem: 105; subrayado de Laplantine).

Pero esta locura socializada tiene un origen y una función sociales: el primero remite a condiciones de extrema frustración grupal provocadas por amenazas externas a la comunidad; la segunda, según se trate de sociedades no colonizables o sujetas al colonialismo o a la esclavitud, es de conservadurismo social o resistencia y subversión, representando lo primero una situación aislada y lo segundo de programación epidémica.

Vemos entonces que para el autor explicar la posesión no es exclusivamente remitirla a su significado social. Sin embargo, el recurso por el que ha optado, la vuelta a su definición psicopatológica, nos haría regresar a posiciones difícilmente sostenibles. Aun cuando se llegue a aceptar que un cierto porcentaje de agentes de posesión son histéricos, no podemos, como la evidencia lo muestra, afirmarlos de su totalidad¹⁰. Podemos pensar que los cultos de posesión son nichos sociales para histéricos, pero, aun así, es el culto de posesión y las creencias en él expresadas lo que explica la concentración de histéricos y no ésta la que da razón de él.

Posiciones más radicalizadas intentan mostrar cómo en la posesión lo que

⁹ Un ejemplo entre varios:

«Las sociedades calificadas de tradicionales dominan sus oposiciones intestinas anulándolas de modo periódico por el canal de lo que se denominan "rituales de rebelión"; el tiempo de la fiesta (...) vendría a ser como una especie de válvula de escape (...) para reestablecer luego, con más fuerza que nunca, el orden, la continuidad y la cohesión sociales» (Laplantine, 1977: 84).

¹⁰ Cfr. al respecto una amplia discusión en Lewis (1977: cap. 7), que condensa aportaciones de distintos investigadores tendentes a mostrar lo insatisfactorio de un abordaje basado en la salud mental de los agentes de posesión. Por su parte, Lévi-Strauss, en un episódico abordaje a la cuestión, apunta a una cuestión más de fondo: «(...) es la propia noción de *enfermedad mental* que está en juicio» (Lévi-Strauss, 1950: XXII) en las respuestas que se elaboran.

más subversivamente entra en juego no es tanto el culto en sí, sino las pulsiones inconscientes de los fieles domesticadas posteriormente por el culto. No nos encontramos ya frente a una rebelión social contra un orden social determinado, sino frente a una rebelión libidinal contra toda sociedad; es Eros contra la sociedad, Dionisios contra Apolo.

Para fundamentar esta postura es necesario distinguir entre una fase asocial y otra social de la posesión. Veámoslo en la exposición de G. Lapassade:

«El trance en su forma “salvaje”, espontánea e individual, es una conducta corporal todavía no inscrita en un orden simbólico. Esa inscripción se hará por mediación de grupos religiosos que lo institucionalicen, modificándolo» (Luz y Lapassade, 1972: 40).

Quién, quizá, más haya desarrollado esta idea ha sido Duvignaud, que en 1965 había ya dado una indicación general sobre el sentido subversivo de los cultos de posesión:

«La posesión implica (...) una impugnación del mundo tal como es dado, impugnación que se realiza de modo simbólico, a través de una máscara colectivamente reconocible, cuyos trazos esenciales son producidos por la sociedad» (Duvignaud, 1972).

Ahora bien, en un texto doce años posterior, su intento es librar a este acto de ruptura de todo contenido social que lo coarte. En vistas a esto, diferencia lo que en el culto significa la imitación de la élite de agentes que lo controla y la adscripción a pautas culturales cristalizadas (es decir, los estereotipos corporales, gestuales, verbales, etc., de las entidades espirituales), lo que sería propiamente la posesión, de una instancia previa y aislable, la del «trance»¹¹, «experiencia original, experiencia errante, cuya intencionalidad jamás es funcional, sino que da al vacío de una existencia momentáneamente libre de la presión social» (Duvignaud, 1979: 47).

Si en la posesión la «desestructuración del “uno mismo” da lugar a la reestructuración en un modelo estereotipado, (...) instituido», el «trance», sin otra finalidad que él mismo, «descompone el consenso social» (ídem: 53). Visto como un acto de subversión ucrónica, como fase liminar, a-estructural, a-social y autosuficiente, el «trance» es así privilegiado como el momento en el que lo imaginario alcanza su libertad y espontaneidad plenas. Es un grado potenciado de rebelión, ya que rechaza hasta la pautaada grupalmente en el culto de posesión.

Ahora bien, que en aquellos cultos donde no se llega, ni se pretende hacerlo, a una dramatización extática de estereotipos místicos estemos frente a

¹¹ Como hasta el momento y posteriormente usamos trance y posesión como sinónimos, entrecorrimos ahora el término para que no haya confusión.

una réplica a-estructural del orden de la sociedad —como sería el ejemplo norafricano brindado por el autor— no provoca dudas ni sorpresas. La antropología inglesa en la figura de Turner ha descrito momentos rituales equivalentes entre los *ndembu*, encontrándoles su sentido funcional. La cuestión se vuelve más problemática en el caso de los cultos que tienen como centro ritual la posesión estereotipada. Como el peso de la argumentación del autor recae sobre ejemplos brasileños, estamos en condiciones de someterla a discusión con nuestro propio material de campo.

Para los agentes iniciados, la posesión llega en medio de una danza ritmada con el toque de tambores y canciones¹²; el sujeto comienza la danza en estado consciente para, en determinado momento, sufrir una crisis, un temblor del cuerpo, un enrigidecimiento, al que sobreviene la asunción del estereotipo corporal correspondiente; algo instantáneo, un abrir de puerta que dura lo que éste.

No es infrecuente, por cierto, que este pasaje no se cumpla con la facilidad descrita: el médium puede quedar entre dos aguas, semiconsciente, sin lograr la incorporación total. Esta es una de las posibles situaciones de «trance» en la acepción de Duvignaud. Por otra parte, la presencia de las entidades espirituales puede manifestarse también entre los asistentes. Puede darse el caso de esas posesiones a las que Bastide llama de «santo bruto», es decir, incorporaciones desordenadas en las que el sujeto no adquiere una caracterización codificada, ya sea en el recinto sagrado o en el del público asistente; esto no puede ser considerado como «trance», la persona ha sido «tomada» por un espíritu, aunque se ignora cuál.

Puede también ocurrir que algún asistente, espontáneamente o por imposición de un agente o de un espíritu incorporado en un agente, comience a manifestar la presencia mística dentro del recinto sacro. En caso que esta manifestación no sea interrumpida, se intentará generalmente que el espíritu que busca incorporarse lo haga: rodeado por varios agentes o ayudado solamente por uno de éstos, habitualmente el jefe del centro de culto, el sujeto comenzará a girar sobre sí mismo una y otra vez, con mayor y mayor velocidad. La situación de semiconciencia en la que se halla puede o no dar lugar a una incorporación total, sea o no pautada.

Esta es la otra situación de «trance» ante la que podemos encontrarnos y, aparentemente, la que Duvignaud tiene preferentemente en vista. Ahora bien, respecto a la que antes hemos descrito, la situación no deja lugar a dudas: ese «trance» es vivido, tanto por el sujeto como por el resto de los oficiantes, y quizá también por la asistencia, como una carencia, signo de

¹² En el Candomblé. En Umbanda, el agente está de pie frente al altar, inmóvil o con un leve balanceo y batiendo palmas. Por otro lado, contra la opinión de Duvignaud, el acompañamiento musical está absolutamente estructurado en relación a una entidad —o a un tipo de entidades— determinada y explícitamente dirigido a obtener su incorporación.

que el médium no está lo suficientemente desarrollado o de algún tipo de infracción ritual cometida por él.

Es una situación de anomalía a la que médium y oficiantes intentan escapar hacia la normalización de la posesión. La preocupación por este accidente puede llevar a que, en determinado momento, todo el campo ceremonial se reestructure alrededor del «caballo» fallido para que el ritual pueda cumplirse en su plenitud.

No es muy diferente la situación del «trance» eventual de un asistente, salvo el hecho de que no será considerado por los agentes como una anomalía, una alteración del orden ritual, sino como un signo de un «don» mediúmnico que el sujeto debe comenzar a desarrollar o seguir desarrollando en un marco institucionalizado, cosa que él hará o no según su voluntad.

Si entonces el «trance» es perturbador, en el caso de un iniciado, no lo es en el de un simple asistente. De esta manera podríamos llegar a ver la dualidad enfatizada por Duvignaud entre posesión y «trance», como la diferenciación entre participantes del culto y asistentes al mismo. Pero, aun cuando aceptemos que el sentido del culto es diferente para unos y otros, difícilmente podríamos aceptar que el sentido para estos últimos pudiera constituirse como algo independiente del establecido para y por los primeros.

En efecto, ¿para qué asiste la gente a un centro de culto de este tipo? Para que la curen de alguna enfermedad, para recuperar el empleo perdido, para protegerse de algún daño que alguien le está haciendo o para provocárselo a otro, para muchas cosas similares. Pero cualquiera sea el o los motivos del asistente, su relación con el «centro» es la de alguien carente que procura ahí lo que no tiene.

Y la primera carencia es la del código en la que todas las otras carencias van a expresarse, diagnosticarse, intentar ser resueltas: las reglas de juego que definen el bien religioso que esa agencia administra. Reglas de juego entre las que se cuentan las categorías que determinan lo que el culto acepta como mediumnidad y lo que no acepta como tal. Por eso, a la reiterada pregunta de Duvignaud (¿cómo puede el «trance» no terminar en posesión?), nuestra respuesta es simple: porque aún no ha sido completamente socializado en el culto.

Esto no significa, sin embargo, como creen Duvignaud y Lapassade, que exista una alternativa a las reglas impuestas por esta socialización que sea pensable o actuable para los asistentes, ya que no hay términos para pensar o hacer nada en relación al área de lo sagrado que monopoliza el culto fuera de los que el propio culto establece. En términos empíricos, nuestra conclusión está legitimada por el hecho de que esta posesión fallida es infinitamente más infrecuente de lo que Duvignaud trata de hacer pensar, incidentes marginales que no hacen más que reafirmar la centralidad del acto de posesión. Es la posesión lo que da cuenta del «trance» como un malogro suyo, y

no el «trance» lo que explica la posesión como un momento posterior e institucionalizado de su domesticación.

Un pequeño suplemento. Podría, quizá, relacionarse también el «trance» a la «posesión extrainstitucional» tal como es descrita por Knutsson (1975) entre los *macha* de Etiopía. En forma paralela a diversos cultos en los que la posesión es institucionalizada, existe en este grupo la posibilidad de que diversos fenómenos extáticos se produzcan en situaciones «profanas», no rituales.

A diferencia del carácter positivo que la opinión pública da a la primera, los segundos son catalogados como nocivos y peligrosos. El espíritu poseedor es en estos casos expulsado por medios exorcísticos y su identificación puede o no asemejarlo a una categoría cultuada oficialmente; en caso afirmativo, la víctima sería conducida a las agencias institucionales.

Dejando de lado la interpretación que el autor hace del fenómeno, sintonzada en las mismas consideraciones «estratégicas» que hemos visto en los funcionalistas, lo que nos interesa aquí subrayar es que nunca no-institucional es equivalente a a-asocial: la posesión extrainstitucional se efectúa según estereotipos corporales socializados por los que ésta es reconocida.

d) *El replanteo funcionalista: Mary Douglas*

Hemos visto hasta ahora cómo distintos autores intentaban —y no demasiado fructíferamente— entender la posesión como un instrumento social, ya de obtención de *status* o de otro tipo de beneficios personales o grupales, ya como canal de mantenimiento de identidad, ya como arma simbólica que ataca el *statu quo* para realmente fortalecerlo, ya como una instancia domesticadora y encausadora de la rebelión erótica e individual. Mejor o peor expuestos, con mayor o menor base empírica, estos argumentos tienen, además de todos aquellos errores o inconsistencias que nos ha parecido ir viendo, y como correlato de la visión autorreguladora de la sociedad que estos autores, explícita o implícitamente, sostienen, el de querer explicar el fenómeno por la instrumentación que de él se hace consciente o inconscientemente. Si este abordaje es de indudable relevancia, no es menos cierto que es subsidiario a algún otro que penetre más profundamente en «la cosa misma».

Este enfoque funcional no ha dado, además, hasta ahora indicaciones muy precisas de las condiciones sociales que dan lugar a los cultos de posesión. Situaciones de intensa presión y frustración, como el colonialismo y la esclavitud, alta incertidumbre, rápido cambio social, etc., son algunas de las caracterizaciones que hasta ahora hemos visto expuestas por los autores que hemos seguido.

Como salta a la vista, no resultan definiciones muy satisfactorias, ya que no establecen la suficiente especificidad entre aquellas situaciones de presión

que desembocan en el desarrollo o fortalecimiento de cultos de posesión y las que tienen otro desenlace. La cuestión así planteada no puede conducir más que a vagas respuestas que dejan inconformes hasta a los propios investigadores. Reconociendo que en su documentado libro no ha llegado a este logro y que quizá al final de cuentas no sea ésa la vía adecuada para mostrar diferencias entre los cultos extáticos, Lewis escribe en sus páginas finales:

«El problema es (...) identificar el grado mínimo de inseguridad y presión que se requiere para dilucidar la reacción posesiva» (Lewis, 1977: 251).

* * *

De todas maneras, encontramos en otro autor británico una aproximación de mayor fineza teórica a la cuestión de los marcos sociales de estos cultos. El análisis por Mary Douglas de este tema está elaborado como un momento del más general sobre el cuerpo y su relación simbólica con las estructuras sociales. Sintetizando al máximo el enfoque de la autora: la aceptación y aprovechamiento del trance como instrumento religioso sólo puede darse en sociedades o lugares sociales¹³ en los que el control social sea relativamente bajo y, consecuentemente, bajo también el control corporal.

Más específicamente, y con una formulación que nos acerca a algunos de los planteos ya vistos: las religiones de posesión son expresión de la marginalidad social. La tesis es seductora y, de hecho, parecería ajustarse a buena parte de la información etnográfica, incluido nuestro propio material de campo, a condición de definir «marginalidad» al mismo tiempo con precisión y amplitud. Es decir, hay distintas formas de excluir a ciertos sectores del «centro», sólo algunas de las cuales van a condensarse en diversas formas específicas de religiones extáticas; la marginación no es sólo atributo posible de una clientela, sino también de agencias administradoras de bienes religiosos, etcétera¹⁴.

Debemos observar, sin embargo, que lo único que aquí se nos pretende proporcionar es un esquema general de los cuadros propicios a las manifestaciones mediúmnicas; en nada avanzamos sobre el fenómeno extático, que debe tener especificidades tales que hacen que ciertas situaciones de marginación sean expresadas por su intermedio y otras no.

La aplicación de este esquema hipotético a los ejemplos con que hemos estado trabajando hasta ahora se ve aún más dificultada cuando advertimos que las distintas manifestaciones de cultos de posesión sobre los que se basa

¹³ Esta diferenciación otorga plasticidad a la hipótesis, permitiéndole encarar fenómenos en sociedades altamente complejas como en el caso de las sectas antillanas en Londres.

¹⁴ La primera cuestión hace a lo que, siguiendo a Weber y Bordieu, podemos encarar como la capacidad plural que una religión puede adquirir de servir a distintos intereses religiosos; la segunda, a la de la definición de una religión como popular, o, mejor, como subalterna.

son aquellos, como el pentecostalismo, donde el trance no representa para el agente una adscripción ajustada a estereotipos pautados fija y meticulosamente, sino desordenados desempeños corporales, gestuales, verbales, etc.

Esta diferencia es paralela a la relativa al ritualismo y a la magia que, según el cuadro propuesto, se enfrentan a las religiones extáticas. ¿Cómo entender entonces aquellos cultos que, como el *voodoo* y la *umbanda*, son de posesión y, al mismo tiempo, de exacerbado ritualismo y cuya función mágica es hasta tal grado evidente? Estos cultos parecen entonces sostenerse con un pie a cada lado de la división propuesta por la autora. Nada sorprende en esto, ya que no sería más que otra de las ambigüedades que el análisis descubre en estas religiones, pero la ausencia de sorpresa no puede aparejar la ausencia de explicación.

Para llegar a ésta, una vía adecuada quizá sea la de encarar estos cultos al mismo tiempo como una expresión de la marginación y la relativamente baja estructuración social que ésta implica y como un intento de construir un orden y control estrictos que revierten simbólicamente las condiciones de sus agentes y clientes. Pero para aceptar una explicación tal de la ambigüedad señalada deberíamos abandonar la visión de los cultos de posesión como una mera expresión de un lugar social y abordarlos como una reacción que pretende reestructurar conceptualmente la realidad.

Habría que dejar totalmente de lado la concepción testimonialista mostrada por M. Douglas cuando dice, refiriéndose a una de estas religiones de marginales, que «su religión no es una compensación, sino la representación clara de la realidad social que experimentan» (Douglas, 1971: 110). Tendríamos que llegar, por el contrario, a la conclusión de que uno de los resortes esenciales de la eficacia simbólica de estos cultos es esta reversión que combate el desorden vivido con el orden sagrado.

Ahora, si pensamos lo religioso como un mero resultado, como una «superestructura», esta dimensión estructurante nunca puede ser detectada. La autora, a pesar de la indudable sutileza de sus análisis, no deja en este aspecto de someterse a las generales de la ley del funcionalismo. Lo «social» aparece como el dato de base y último, pero, desde nuestro punto de vista, también como inexplicable en la misma medida en que, al igual que en Durkheim y a diferencia de en Mauss, se desconoce su carácter original e inextricablemente simbólico.

Pero la cuestión no sólo es problemática en relación a esta concepción de lo simbólico, sino también en referencia al vínculo entre centro y margen, de tanta magnitud en el análisis de M. Douglas. La clave de lo que a nuestro entender parece muestra de cierta ingenuidad y mecanismo en este enfoque quizá sea más fácilmente captable en un desarrollo lateral:

«A diferencia de aquellos que han internalizado las clasificaciones de la sociedad y que aceptan sus presiones como ayudas para la obtención

de sus propios objetivos, estas clases son periféricas. Expresan su independencia espiritual en forma predecible, por una apariencia personal desordenada, extraña, y la disposición al abandono del control» (Douglas, 1971: 118).

La «independencia espiritual» de estos sectores periféricos es de una enorme ambigüedad y complejidad. La existencia de aquellos que «no han internalizado las clasificaciones de la sociedad» no implica, creemos, que éstos no internalicen que: *a*) estas clasificaciones existen, y *b*) que son socialmente hegemónicas. La «ley» de la sociedad exigirá siempre algún tipo de respuesta, cualquiera sea, por parte de sus marginados.

Esta toma obligatoria de posición respecto a las clasificaciones del «centro» se patentiza, y en eso la señora Douglas tiene absoluta razón, en la apariencia personal de los sectores periféricos, pero no en una forma automática. En oposición a los antillanos migrados a Londres, en los que la autora piensa, se pueden proponer ejemplos de otro tipo.

El cuidadoso esmero con que los niños de chabolas brasileñas pueden llegar a ser vestidos para una fiesta, el empecinamiento con que una empleada doméstica llevará su día de salida la ropa que le ha costado lo que no podía gastar, la insistencia maníaca en la limpieza corporal y doméstica, indican la necesidad de los sectores marginados de borrar las diferencias estigmáticas. Pueden no lograr su objetivo y caer, por ejemplo, en lo hortera, pero esto no significa que los modelos oficiales no hayan sido respetados, sino que las condiciones de adecuación a ellos son lo suficientemente herméticos como para mantener impermeable la frontera entre centro y periferia (Giobellina Brumana, 1983).

En otras palabras, el margen no produce mecánicamente conductas unívocas. Un emergente de la periferia puede tratar de subrayar su origen o, por el contrario, intentar hacerlo olvidar: son dos estrategias simétricas de búsqueda de legitimación que tendrán mayor o menor eficacia según una serie enorme de circunstancias. El profeta *nuer* extrae su reconocimiento del énfasis con que destaca los rasgos que expresan su marginalidad. El *bougan* haitiano puede buscar ese mismo reconocimiento haciendo continua referencia a su horror y desprecio frente a todo tipo de desarreglo de conducta que infrinja las buenas costumbres. Si el primero actúa de esa manera no es, creemos, porque no puede hacerlo de otra manera, porque está inexorablemente determinado, sino porque es consciente, tanto como M. Douglas, del poder del margen.

III. LAS CATEGORIAS DE LA POSESION

La propuesta de M. Douglas nos ofrece entonces la visión de un culto de posesión inoperante y sólo comprensible como producto inerte de sus condiciones sociales; la de Lewis, la imagen de un culto excesivamente operante, en el que los beneficios empíricos procurados por los sujetos se transmutan en un mecanismo de regulación social; pero si el enfoque determinista olvida el carácter reactivo de los cultos de posesión, el homeostático deja en blanco el porqué es en ese registro y no en otro que una sociedad elige autorregularse.

Hemos visto también que no es el trance la experiencia psicológica «disociada» de ciertas personas lo que fundamenta y explica los cultos de posesión, sino, por el contrario, el sistema de creencias encarnado en estos cultos lo que explica y hasta genera el trance, dándole un sentido y una función religiosa.

Una prueba adicional de esto es que conductas asimilables a la de la posesión pueden existir sin que les otorgue una explicación mística y, por lo tanto, sin integrarse en un culto religioso, tal como ocurre entre los *samburus* de Quenia central, los *abelam* de Nueva Guinea o en el fenómeno del *tarantismo* entre los campesinos de Italia del Sur (Lewis, 1977: 46). Las creencias en los espíritus parece entonces ser la condición indispensable, y parece obvio decirlo, de los cultos de posesión. Como dice Oesterreich, dándonos una pista que luego exploraremos:

«La posesión comienza a desaparecer entre las razas civilizadas en la medida en que la creencia en los espíritus pierde su poder. A partir del momento en que dejan de tomar en serio la posibilidad de ser poseídos, ya falta la necesaria autosugestión» (Oesterreich, 1930: 377; cit. en Lewis, 1977: 25).

* * *

Interioridad fallida y exterioridad mecánica, lo que en esta pendularidad queda sin palabra es que la propia posesión no ya como mecanismo psicológico ni como instrumento de una «astucia de la razón» social, sino como una realidad cultural, simbólica, que como todo hecho objetivo puede ser vivido subjetivamente y explotado socialmente de muchas maneras, pero que es inexplicable por estas consecuencias.

Beattie y Middleton, en la Introducción ya mencionada, al hacer una referencia a la «credibilidad» del trance en los distintos cultos de posesión, afirman que no hay respuesta homogénea, sino que ésta varía de caso a caso, yendo de la evidencia plena de la buena fe del «caballo» a la seguridad de la falsificación del estado mediúmnico.

De hecho, la pregunta sería otra: ¿hasta qué punto los antropólogos que

reportan estos casos han sido convencidos por los agentes de su falta de fingimiento del trance? Pero el investigador no es sino uno más entre aquellos a quienes hay que persuadir de la autenticidad de la posesión. Esta, en efecto, no es automáticamente creíble más que para quienes —como algunos de los autores que hemos visto— por intentar escapar al etnocentrismo escapan también a la realidad concreta que pretenden describir e interpretar.

La posesión no es el tal hecho indudable de por sí, sino una exigencia del culto cuyo efectivo cumplimiento por los agentes religiosos puede ser puesto una y otra vez en duda por los fieles, sin disminuir por eso su creencia en la religión. Las continuas acusaciones de mistificación contra agentes de posesión, o entre ellos, que la bibliografía recoge es evidencia absoluta en este sentido.

Como habíamos señalado anteriormente, estas exigencias —lo que antes llamamos «categorías de la posesión»— no son hechos naturales derivados de la «psicología» de algunas personas especiales, sino fórmulas culturales dictaminadas socialmente y que aparecen a los actores de las sociedades en que se producen con el grado de obligatoriedad y realidad con que se les presenta cualquier otro hecho social.

Realidad que a nosotros, observadores externos, no puede dejar de parecernos ilusoria; pero justamente esa fusión de realidad e ilusión es lo que, como señalaba Mauss, caracteriza lo social en cuanto simbólico. Alcanzamos así una manera diferente de entender la posesión como hecho social y que actúa como condición de posibilidad de las otras maneras ya mencionadas.

La posesión no es un hecho social porque cumpla distintas funciones en una sociedad o porque refleje la estructura y/o los conflictos de ésta, sino, por el contrario, puede cumplir esas funciones y reflejar tales situaciones porque es un hecho social.

De esta manera, la cuestión planteada por Beattie y Middleton puede ser reformulada de la siguiente manera: ¿en qué medida los agentes logran cumplir con el papel que el sistema de creencias del culto les otorga? Formulada así, la pregunta es más relevante que su respuesta, o, mejor dicho, no puede dar otra respuesta que ésta: la adecuación nunca es en todos los casos total; siempre hay un grado de desviación respecto al modelo ideal¹⁵.

Ahora bien, esa adecuación no es sólo en relación al otro que se juega. En ese sentido, la formulación de Firth no parece adecuada cuando escribe que los cultos de posesión «ayudan a producir la evidencia en los ojos de otros miembros de la sociedad del mundo espiritual en el que esa gente ha sido enseñada tradicionalmente a creer» (Firth, 1969: XI; subrayado nuestro). No es sólo a los otros a quienes el agente en trance debe convencer, sino

¹⁵ Leiris (1980: 115) habla de la «imposibilidad fundamental (...) de encuadrar exactamente las experiencias vividas y las ideas recibidas por tradición [tanto como] de vivir las primeras sin que sean de alguna manera moldeadas por estas últimas».

también a sí mismo, caso contrario, el culto sí se diluiría en la psicopatología o en la permanente mistificación.

Por estas razones, la exploración en la forma de adaptación a las categorías de la posesión que tanto echamos en falta en la mayoría de la bibliografía existente es vital. No tanto para responder taxativamente a la cuestión de la sinceridad, sino para confirmar que esta sinceridad nunca puede ser un hecho puntual, sino algo construido en la dinámica entre el sistema de creencias y la subjetividad del agente socializado en esas creencias. Al respecto, las observaciones de Mettraux son de enorme utilidad y se me permitirá citarlas a pesar de su extensión:

«En las capas populares, y hasta en ciertos medios de la burguesía haitiana, la existencia de los *loa* y sus incorporaciones son artículos de fe. El poseído comparte esa fe. En el estado de tensión en el que se encuentra después de haber sufrido o simulado una crisis nerviosa, apenas distingue su yo del personaje que representa. Se improvisa actor. La facilidad con que entra en la piel de su personaje le prueba aún más que él es el personaje mismo. Asume su papel de buena fe, atribuyéndolo a la voluntad de un espíritu que, de manera misteriosa, se ha insinuado en él. En pocas palabras, parecería que el simple hecho de creerse poseído bastase para provocar en el sujeto el comportamiento de los poseídos, sin que realmente haya intención de engaño. (...) El "olvido" de los poseídos no es siempre una grosera mistificación. Admitir que uno recuerda lo que ha dicho o hecho como dios es reconocer que uno no ha estado realmente poseído, ya que es imposible haber sido al mismo tiempo uno mismo y un *loa*. Más vale convencerse de que se ha olvidado todo que confesar que uno se ha burlado de la asistencia y de la divinidad. Aquel que entra en trance está obligado a llevar el juego hasta el final» (Mettraux, 1958: 124)¹⁶.

La propia simulación, sigue diciendo Mettraux, no significa necesariamente incredulidad del agente en la verdad del culto. Si en algún aspecto el párrafo citado parece conjetural, no lo es más que en la medida en que el autor describe imaginariamente aquello que por definición le está vedado de experimentar directamente, mostrando una de las posibilidades del juego entre elementos que sí han sido determinados objetivamente. De nuestra propia investigación extraemos el reconocimiento de una médium de la dificultad de ajustarse al modelo de mediumnidad inconsciente establecido en el culto umbandista:

¹⁶ Leiris (1980: 114) dice aproximadamente lo mismo, aclarando que la idea está tomada de Mettraux.

«(...) no sé; quedo así; hay momentos en que una escucha, hay horas en que una ve; otro momento en que una no escucha, no ve nada. Entonces, es como si estuviera durmiendo; una va y despierta, va y despierta (...). Dos años más de desarrollo correcto (de la mediumnidad), entonces la persona “apaga” totalmente. La persona no sabe lo que está haciendo, la persona duerme totalmente. Yo normalmente estoy todavía en esa fase que (...) me despierto varias veces».

Es esta relación entre poseído y poseedor, la lucha en la subjetividad del poseído entre la exigencia de lo creído y la capacidad de cumplimentarla, el punto nuclear del culto. El agente lucha para apagar su conciencia y para prestar su cuerpo a esas entidades sobrenaturales que tienen para él realidad absoluta.

Este juego de entrega a estos personajes místicos para que puedan actuar según sus rasgos y voluntades ante los fieles, para los cuales son estos mismos y no sus portadores humanos quienes por efecto de la ceremonia ahora están ahí, en el centro del recinto sagrado, es lo que Leiris ha llamado «aspectos teatrales de la posesión». Teatralidad que no sólo está patente en este aspecto de «representación», sino en el del espectáculo.

El rasgo estético y de divertimento de los cultos de posesión es muy destacado y ha sido señalado desde el estudioso ruso del shamanismo altaico Shirokogoroff (1935; cit. en Lewis, 1977: 60) hasta nuestros días (cfr. Brøgger, 1975: 286). En Umbanda, por ejemplo, la forma más común de aprobar, ya sea al médium, ya al espíritu en el incorporado, es decir, que «trabaja bonito».

El hecho de que se recurra a un registro estético para valorar el ritual (y muchos otros ejemplos podrían ser suministrados) apunta tanto a la atmósfera general de este culto —que una anónima sintetizó diciendo «Umbanda es discoteca para pobres»¹⁷— como al criterio por el que se evalúa la *performance* del protagonismo: trabajar bonito es desempeñar cabalmente el estereotipo en cuestión. Como dice Pouillon (1975: 329):

«(...) una buena parte del placer (de los asistentes) proviene de su comprensión inmediata de la escena representada frente a ellos y del juicio que así pueden formarse sobre el “talento” del caballo».

Pero para poder extraer de la idea de Leiris toda su riqueza es necesario sortear todas las trampas psicologicistas a las que una incorrecta interpretación puede dar lugar. Así, en su comentario al texto de Leiris, Pouillon (ídem: 332) sostiene que la irresponsabilidad ofrecida al agente por la coartada de la posesión y que le permite decir o hacer cualquier cosa durante el

¹⁷ En Brasil es frecuente que en los camiones se pinten frases breves y generalmente jocosas, de las que la citada es un ejemplo.

trance sin que ninguna inconveniencia le sea achacada personalmente es lo más procurado por el poseído. Pero esta remisión a la «mala fe» del agente es dudosa. Primero porque, como Metraux, Leiris y nuestra propia experiencia muestran, la utilización del modelo religioso del descargo de toda culpa por parte del oficiante en la intervención del espíritu puede muchas veces ser rechazada por los otros agentes y hasta por la clientela.

Infracciones muy acentuadas a las reglas pueden llegar a ser motivo de acusación de fraude: el agente ha simulado la incorporación para ofender impunemente a alguien. Además, no es siempre —y en nuestro trabajo sólo excepcional— que el espíritu encarnado actúa en forma moralmente interdita al agente. Pero también, y principalmente, si este recurso de dudosa eficacia está presente en la posesión, sólo brinda un beneficio psicológico adicional junto a otros: el prestigio derivado de la calidad de los espíritus recibidos, ventajas económicas, el placer que algunos pueden encontrar en el travestismo, etc.

La posesión no es un acto individual o de engaño, sino colectivo y donde lo ilusorio tiene la misma intervención que en cualquier otro hecho simbólico. Cualquier beneficio que el poseído obtenga no sólo no explica más que lo tentador del cargo y algunos de los mecanismos de reclutamiento de agentes, sino que es inoperante para dar razón de lo central del fenómeno. La irresponsabilidad es derivada de la suposición de la inconsciencia, que es, al menos como exigencia, tan real para el oficiante como para el cliente.

Pouillon carga también las tintas al pretender que el poseído no actúa en forma diferente a la de todos nosotros cuando asume diferentes personalidades. El médium «juega» a ser tal espíritu como —el ejemplo es de Sartre— el camarero de café «juega» a ser camarero de café, o una persona «juega» a ser padre de familia, antropólogo o agente de tránsito. Pero cualquiera sea la distancia que hay entre alguien y los roles que asume en la vida cotidiana, siempre será de rango diferente a la existente entre el poseído y sus espíritus. Mientras que en el primer caso la persona juega a ser ella misma como algo «natural» (y es a esa reificación a que apunta el análisis existencialista heredado por Pouillon), en el segundo el agente juega a ser algo que el sistema de creencias del culto le impone como radicalmente diferente de sí mismo.

Aun en el caso presentado por Bastide (cfr. *supra*, pp. 3-4) de la adjudicación de un solo espíritu a cada agente, y por más que lleguemos a aceptar que ésta expresa, por medio de la «perspicacia psicológica» del oficiante que lo inicia, la «verdadera personalidad oculta» de aquél, no sería menos cierto que ésta permanecería ajena a su «yo cotidiano» y que esta revelación sería producto de las reglas de juego establecidas por el culto. En un caso como en otro, la relación entre el agente y el «vestuario de personalidades» del que habla Leiris se establece en un espacio estructurado religiosamente, es una posibilidad de lo sagrado tal como éste es establecido por el culto.

IV. LA TEATRALIDAD DE LA POSESION

Las figuras encarnadas no son ya, por medio de la propia posesión, meras figuras mitológicas, sino personajes que condensan «figuraciones simbólicas de grupos de conducta (...), registros particulares de comportamientos» (Leiris, 1980: 33). Es decir, el espíritu incorporado y que actúa «en función de los acontecimientos escénicos» (ídem: 101) recrea y actualiza, ceremonia tras ceremonia, su significación simbólica como matriz previsible y reconocible de conductas ante los ojos de los clientes y en interrelación con ellos.

El significado simbólico del espíritu no se agota —o hasta puede relegar totalmente— en un discurso mitológico más o menos fijado, sino que se expresa en acción. *La posesión es una mitología viviente.*

Según Leiris, el panteón es para el agente «un vestuario de personalidades revestibles a voluntad» (ídem: 26). Quizá sea así entre los etíopes por él estudiados, pero una formulación más general debe establecer que la relación «agente/repertorio espiritual» puede, como en el caso etíope, estar librada al arbitrio del primero o regulada con una precisión tal que no deja margen al juego individual alguno, como en el caso del Candomblé descrito por Bastide. Pero, después de todo, lo que realmente importa no es tanto cómo se determina la presencia de los distintos espíritus en tierra, sino el hecho de que el culto tiene a su disposición un complejo repertorio simbólico y reglas más o menos precisas de su utilización.

No es posible, obviamente, dar aquí una caracterización general de los distintos panteones de los cultos de posesión salvo a un nivel muy alto de abstracción. Integrados por entidades espirituales, agrupadas o no en categorías y clasificadas a veces según varios criterios yuxtapuestos, mantiene entre ellas y con el mundo de los hombres relaciones que sólo pueden ser abordadas específicamente.

La propia constitución de los estereotipos, del conjunto de rasgos propios y diferenciales de cada espíritu o categoría de espíritus, vinculados con mayor o menor sistematicidad a actividades humanas (guerra, justicia, caza, etc.), regiones del mundo, categorías morales y psicológicas, tipos de aflicciones, etcétera, remiten a las condiciones generales de la sociedad y de la cultura en la que el culto está implantado y al desarrollo histórico de éste.

Parece sí factible, de todas maneras, alguna aproximación general al papel cumplido tanto por los espíritus como por la particular forma de manifestación, su incorporación, aproximación que, desde nuestra perspectiva, debe ser iniciada subrayando algo que en los distintos análisis vistos generalmente queda relegado a un segundo plano: la posesión es un acto religioso. También, como hemos visto, es un acto teatral.

Estos «aspectos teatrales» de la posesión parecen ser un rasgo esencial de ésta y no un factor circunstancial, como, por ejemplo, piensan Beattie y Middleton (1969: XXVII) al hacerlos derivar de un contexto de cambio social;

no es de olvidar, como señala Leiris (1980: 33), que en Grecia los ritos de posesión estuvieron ligados a la «aparición de géneros teatrales como el diti-rambo y el drama satírico o silénico» (Leiris, 1980: 33).

Es necesario diferenciar esta posición de la de quienes, como Bastide, apuntan al carácter psicodramático del Candomblé y su función terapéutica. Explicar este o cualquier otro culto extático por su papel psicodramático y terapéutico es desconocer que no es la acción curativa la que establece la eficacia simbólica, sino ésta la que da lugar a aquélla o, mejor dicho, que la capacidad terapéutica es una de las manifestaciones de la eficacia simbólica.

Pensamos que este carácter esencial de lo teatral, unido al ámbito religioso en que se desenvuelve y a la utilización del cuerpo como medio esencial de significación, son los elementos claves para la reconstrucción teórica del fenómeno de la posesión.

V. HACIA LA COMPRESION DE LA POSESION

Durkheim afirma que no hay religión falsa, y no la hay porque siempre transparece en ella una verdad social. Todo culto es expresivo, es decir, significativo de algo distinto a él, en cuanto condensa la forma primordial en que una sociedad se ve y se controla a sí misma. Pero si una sociedad encuentra en el campo de lo sagrado el lugar más privilegiado que garantiza su supervivencia, lo que queda por dilucidar es la razón de este privilegio.

La respuesta de la escuela francesa de que la religión es el ámbito por autonomía de la inversión emocional colectiva no hace más que desplazar la cuestión sin responderla. Contra esta perspectiva emocionalista —«reino de las ideas confusas»—, Lévi-Strauss (1962 a: 178) sostiene que la religión es ante todo un sistema conceptual. Sistema conceptual que, pensamos, organiza inteligiblemente el mundo, imprimiéndole un orden y un sentido que, a diferencia de cualquier otro, es absoluto, incuestionable, trascendente. La religión como ámbito del sentido último es legitimante directa o indirectamente de los sentidos fragmentarios; el corte entre una esfera y otra —eso Durkheim lo tenía claro— es la anomia.

Esta acción estructurante de la religión sobre la experiencia de sus creyentes tiene infinidad de manifestaciones, una de las cuales ha sido señalada al hablar de la relación entre culto de posesión y aflicciones, respecto a lo cual Leiris afirma:

«(...) atribuir el mal a un genio particular (...) implica imponer al mal una forma determinada, fabricar de él una imagen sobre la que se puede actuar a voluntad» (Leiris, 1980: 28).

* * *

Una religión nunca dice todo sobre la realidad; coexiste con otros sistemas simbólicos que ofrecen orientación a los individuos y con los que puede mantener relaciones muy diferentes y mudables históricamente. Las religiones (o, si queremos tener un principio que nos permita diferenciar entre, por ejemplo, un catolicismo erudito y otro popular, niveles o áreas de religión) hablan prioritariamente de una región de realidad a la que organizan conceptualmente según sus principios y de la que extraen legitimidad.

Toda religión, en otras palabras, tiene una hierofanía que le es propia, establece una forma particular de manifestación de lo sagrado en sectores específicos de la realidad. Si la religión es un instrumento de orden y sentido, no lo es indiscriminadamente, sino que establece claramente el nivel de experiencia del que su material significante está recortado.

Las posibilidades que se abren son varias y no es cuestión de este trabajo determinarlas, pero lo que sí nos interesa sugerir es que desde aquí se puede repensar la cuestión weberiana de los «intereses mágico-religiosos» de distintos estratos sociales.

Podría pensarse una relación entre la región de realidad, en la que una religión se expresa prioritariamente, y el sector social, que satisface sus intereses en dicha región. Así, por ejemplo, para el catolicismo y otras denominaciones cristianas, el sentido y el orden están privilegiadamente en juego en la realidad social e histórica; son religiones de Estado, si no ya como culto oficial sí como interlocutores morales obligados de éste.

De la misma manera, la «mente» es focalizada como lugar de lo sagrado por una serie de cultos que, como el espiritismo y la ciencia cristiana, buscan, con pretensiones científicas, determinados poderes ocultos; sus núcleos originarios y/o directivos están enrolados fundamentalmente entre miembros de lo que podríamos calificar de «intelectuales subalternos»; es decir, sectores a quienes si su actividad coloca en una situación de relativo privilegio en relación al conjunto de la sociedad —y quienes tienen, precisamente, una actividad «mental»—, al mismo tiempo su lejana relación con los resortes de decisión les impone el funcionamiento de esta sociedad como algo ajeno y opaco.

El carácter marginal de las religiones extáticas indicado por M. Douglas, más que indicar un lugar social en el que el cuerpo se libera de las constricciones del «centro», señala, desde nuestro esbozo de hipótesis, *aquel en el que sus ocupantes no tienen otra cosa más que el cuerpo para entender el mundo y para quienes el mundo es poco más que su cuerpo.*

La posesión, señala Pouillon, es correlato de la desposesión. El trance sería entonces la forma más encerrada en sí misma, más comprimida, en que un sector de la sociedad puede intentar establecer el sentido y el orden correspondiente a toda religión. Los cultos de posesión son religiones cuerpo-a-cuerpo: el sentido está inscrito en la carne, ya como daño (enfermedad, frustración del deseo, pérdida económica, etc.), ya como incorporación de las fi-

guras simbólicas que van a dar cuenta de este daño. Pero, además, el arte como «modelo reducida»¹⁸ está ahí para redoblar la inteligibilidad de aquellos que representa. Es así que si los cultos de posesión cumplen, como religión, su función de dar a través del cuerpo sentido al mundo, también, y al mismo tiempo, refuerzan este sentido por su «aspecto teatral».

Desde nuestro punto de vista, entonces, los cultos de posesión son un instrumento de control conceptual del mundo en el que los contenidos discursivos son desplazados como principio explicatorio en beneficio de la explotación sistemática y pautada del cuerpo que parece como realidad significativa allí donde, por una u otra razón, ninguna otra región más abarcativa de la realidad está a disposición de los sectores sociales de los que el culto se alimenta.

Junio 1984

¹⁸ «(...) la virtud intrínseca del modelo reducido es que compensa la renuncia a las dimensiones sensibles por la adquisición de dimensiones inteligibles» (Lévi-Strauss, 1962 b: 36).

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- ALVES, I. M. (1975): *Guerra de Orixá*, Zahar, Río de Janeiro.
- BASTIDE, R. (1943): *Imagens do Nordeste místico*, O Cruzeiro, Río de Janeiro.
- (1950): *Sociologie et psychoanalyse*, PUF, París.
- (1960): *Les religions africaines au Bresil*, PUF, París.
- (1973): *Estudos afro-brasileiros*, Perspetivas, São Paulo.
- (1978): *O Candomblé da Babia*, Nacional, São Paulo.
- BEATTIE, J., y MIDDLETON, J. (1969): *Spirit mediumship and society in Africa*, Routledge & Kegan Paul, Londres.
- BOURIGNON, E. (1970): «Ritual dissociation and possessions-belief in caribbean negro religion», en *Afro-American Anthropology*, The Free Press, Nueva York.
- BOURIGNON, E., y PETTAY, L. (1964): «Spirit possession, trance and cross-cultural research», en *Symposium on new approaches to the study of religion*, American Ethnological Society, Seattle.
- BRØGGER, J. (1975): «Spirit possession and the management of aggression among the sídamo», en *Ethnos*: 1-4, Goteburgo.
- COLSON, E. (1969): «Spirit possession among the Tonga of Zambia», en Beattie y Middleton, 1969.
- DOUGLAS, M. (1971): *Natural symbols*, Penguin, Londres.
- DUVIGNAUD, J. (1972): *Sociologia do comediante*, Zahar, Río de Janeiro.
- (1979): *El sacrificio inútil*, FOK, México.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1956): *Nuer religion*, Oxford University Press.
- FERCHIOU, S. (1972): «Survivances mystiques et culte de possession dans le maraboutisme tunisien», en *L'Homme*, 4, París.
- FIELD, J. (1969): «Spirit possession in Ghana», en Beattie y Middleton, 1969.
- FIRTH, R. (1969): «Preface», en Beattie y Middleton, 1969.
- HORTON, R. (1969): «Types of spirit possession in kalabari religion», en Beattie y Middleton, 1969.
- GELL, A. (1980): «The gods at play: vertigo and possession in Muria Religion», en *Man*, 15-2.
- GIOBELLINA BRUMANA, F. (1983): «Umbanda e cafonice», en *Leia*, 63, São Paulo.
- (en prensa): «La función terapéutica de Umbanda. Estudio de un caso de cura mística», en *Revista de Indias*.
- GOMM, R. (1975): «Bargaining from weakness: spirit possession on the south Kenya coast», en *Man*, 10.
- HEUSCH, L. (1973): *Estructura y Praxis*, Siglo XXI, Madrid.
- KINGSLEY GARBETT, G. (1969): «Spirit mediums as mediator in Korekore society», en Beattie y Middleton, 1969.
- KNUTSSON, K. E. (1975): «Possession and Extra-institutional Behaviour», en *Ethnos*: 1-4, Goteburgo.
- LAPLANTINE, F. (1977): *Las voces de la imaginación colectiva*, Granica, Barcelona.
- LEIRIS, M. (1980): *La possession et ses aspects theatraux chez les Ethiopiens de Gondar*, Maspero, París.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1950): «Introduction», en MAUSS, M.: *Sociologie et anthropologie*, PUF, París.
- (1962 a): *Le totémisme aujourd'hui*, Plon, París.
- (1962 b): *La pensée sauvage*, Plon, París.
- LEWIS, I. (1977): *Extase religioso*, Perspetiva, São Paulo.
- LUZ, M., y LAPASSADE, G. (1972): *O segredo da macumba*, Paz e Terra, Río de Janeiro.
- MESSING, S. (1958): «Group therapy and social status in the Zar cult of Ethiopia», en *American Anthropologist*, 60 (6).

- MILS, D. (1978): *Yao spirit mediumship and heredity versus reincarnation and descent in Pulangka*, Man.
- MOTTA, R. (1982): «Bandeira de Alairá», en MARCONDES DE MOURA, C. (org.): *Bandeira de Alairá*, Nobel, São Paulo.
- METRAUX, A. (1958): *Le vaudou haitien*, Gallimard, París.
- OESTERREICH, T. K. (1930): *Possession, demoniacal and other, among primitive races, in Antiquity, the middle ages and modern times*, Londres.
- POUILLON, J. (1975): *Fétiches sans fétichisme*, Maspero, París.
- RAMOS, A. (1940): *O negro no Brasil*, Nacional, São Paulo.
- ZIEGLER, J. (1972): *O poder africano*, Difusao Européia do Livro, São Paulo.

NOTAS DE INVESTIGACION