



Ser otro Leiris y la posesión

Fernando Giobellina Brumana
Universidad de Cádiz
Espanha

e-mail: fernando.giobellina@uca.es
Recebido em: março 2003

Resumo

Michel Liris publicou em 1958 um pequeno livro - La possession et ses aspects the(acento agudo)atraux chez les e(acento agudo)thiopiens de Gondar - fruto de suas experiencias na ultima etapa de sua travessia dAfriccomo integrante da missao francesa Dakar-Djibouti, liderada por Marcel Griaule, realizada entre 1931 a 1933. Viagem de descobrimento de si, do outro e da etnografia, Leiris entrou em contato, na com um grupo de culto zar (em italico), em Gondar, na Etiopia.

O artigo trata das reflexoes de Michel Liris sobre a possessao religiosa na Africa partir deste livro que teve agregado na sua segunda edicao, de 1980, o artigo La croyance aux ge(acento agudo)nies zar en e(acento agudo)thiopie du Nord publicado em 1938 em uma revista de psicologia.

Palavras-chave

Leiris, religiao, transe, possessao

Abstract

In 1958, Michel Leiris published a small book - La possession et ses aspects the(acento agudo)atraux chez les e(acento agudo)thiopiens de Gondar - which was the result of his experiences of his travels in Africa as a member of the last stage of the French ethnographic expedition Dakar-Djibouti, headed by Marcel Griaule between 1931-1933. During this trip, a discovery of himself, of the other and of ethnography, Leiris entered in contact with a group of the Zar (em italico) cult in Gondar, Ethiopia.

The article explores Michel Leiris' reflections about religious possession in Africa based on his book and his article - "La croyance aux ge(acento agudo)nies zar (em italico)en e (acento agudo)thiopie du Nord", originally published in 1938 in a psychology journal and included in the book's second edition in 1980.

Keyword

Leiris, religion, transe, possession

Ser otro leiris y la posesión *

Fernando Giobellina Brumana

"¿Comment peut-on être persane?"
Montesquieu

La Misión Dakar-Yibutí, bajo la conducción de Marcel Griaule, atravesó el continente africano entre 1931 y 1933. En sus filas se encontraba Michel Leiris, joven poeta que acababa de romper con la cúpula surrealista y pasaba por malos tiempos personales. Este artículo registra su experiencia sobre la posesión religiosa, en la última etapa de este viaje de descubrimiento de sí, del otro, de la etnografía. Esto ocurrió en Gondar, Etiopía, donde Leiris entraría en contacto, gracias a un colaborador etíope, con un grupo de culto *zar*, dirigido por Malkam Ayyahou y su hija Emawayish.

El producto más relevante de su trabajo fue un libro con poco más de cien páginas - *La possession et ses aspects théâtraux chez les éthiopiens de Gondar* -, impreso en 1958, al que, en su segunda edición de 1980, se agregaba un artículo publicado en 1938 en una revista de psicología, *La croyance aux génies zar en Éthiopie du Nord*. Hubo otros cuatro trabajos de dimensiones menores en 1933, 1934, 1935 y 1971.

La croyance... es una presentación de etnografía que, de manera explícita, deja de lado las interpretaciones. Brinda, ante todo, una idea sobre la extensión del culto: además de en Etiopía, tenía mayor o menor implantación en la Somalia francesa y la italiana, el Sudán anglo-egipcio, Egipto y Arabia¹. Cultos emparentados florecían también en la cuenca del Níger y en el Magreb. Años más tarde, di Martino (2000: 239), desde su experiencia con los atarantados de Lucania, ampliaría la lista y le daría una gran profundidad temporal:

"(...) existió un complejo arcaico protomediterráneo, cuyas estructuras se mantienen no sólo en el coribantismo, el

tarantismo apuliano y las formas afines sardas e ibéricas, sino también en los cultos africanos tipo *zar* y *bori*, y en sus prolongaciones y evoluciones afroamericanas”.

No se trata, pues, de un fenómeno aislado, sino de una expresión mística de gran envergadura geográfica e histórica. También cuantitativa: en Etiopía, dice Leiris, son pocos aquellos que, al menos una vez en su vida, no hayan acudido a algún ‘iluminado’ (= agente *zar*) para resolver algún estado de aflicción, más que nada vinculado a la salud.

El campo religioso etíope, o más bien el de Gondar², tenía como culto dominante al cristianismo copto, una facción monofisita (Jesús tiene una naturaleza única y no dos – humana y divina -) muy tempranamente separada del viejo tronco cristiano, que anatemizaba al catolicismo por nestoriano. Había también una gran presencia musulmana, minoritaria pero importante y, a los ojos de Leiris (1996: 30.IX.32³), más próspera y compuesta que la mayoría cristiana, y menos propensa a la posesión del *zar*. Por último, una comunidad judía muy significativa, los *falacha*, que décadas más tarde protagonizarían un éxodo aerotransportado masivo a Israel.

1. Los espíritus *zar*

El culto a los espíritus *zar* no representa una devoción alternativa, sino compartida por miembros de las tres religiones, que acuden a los agentes que operan con ellos en busca de sus capacidades taumatúrgicas; de igual manera, hay agentes originarios de los tres cultos, así como hay espíritus cristianos, musulmanes o falachas. La interpretación de la naturaleza de éstos, es decir, de su mayor o menor peligrosidad, de su mayor o menor capacidad de dañar y de proteger, depende de la adscripción religiosa de quien emitiese el juicio. Los *zar falacha*, por ejemplo, son equiparados por los poseídos amáricos con los espíritus más malignos del arco espiritual, los *buda*.

El culto no explota todo el amplio arco del panteón de espíritus, sino sólo aquellos de origen humano, seres que alguna vez estuvieron vivos y que ahora «constituyen una población de espíritus masculinos y femeninos” – estos últimos, los más perversos - “organizados en sociedad jerarquizada, con reyes, jefes, servidores; sociedad desde todo punto de vista semejante a la sociedad humana» (Leiris 1996:925). El resto del universo espiritual se compone, al menos, de

buda, *djinn*, *wallaj*, *ganen*... Estos últimos son “malos ángeles que golpean a los hombres desde fuera” (ms. 236b⁴), como declaraba el *alauqa* Gassasa, uno de los informantes de Leiris, para detallar un complejo organigrama que éste decidió no publicar, quizás sospechando de la extrema sistematicidad del letrado. Me parece oportuno, más que nada para dejar constancia de la manera en la que los nativos hablaban sobre su mundo místico, volcar aquí un fragmento referido a los *ganen*, divididos en:

“Espíritus del aire. Ángeles que renegaron de Dios cuando la tentación de los ángeles. Entran por los pies, suben, salen por la cabeza, después de haber elegido con mucha antelación a sus víctimas; el mal se declara.

Espíritus de la tierra y del mar. Ángeles que dudaron cuando la tentación de los ángeles. Habitan en los residuos de la cerveza y la hidromiel, en las basuras. Golpean a mediodía, cuando el sol está muy fuerte, o a medianoche. Poseen reservas subterráneas de hierro y metales (tenían un almacén oculto bajo el emplazamiento del antiguo consulado italiano de Gondar)”.

Los *djinn*, según este informante, son hijos de “padres *ganen* del aire y de madres *zar* (atraen a los hombres y a las bestias a las aguas; dejan remontar los cadáveres tras haberles chupado la sangre)”. Los *buda*, que “comen a los hombres y a los animales invisiblemente”, también pueden reproducirse con los *zar*. No así los espíritus y los humanos, aunque haya alguna ocasión en la que esta norma no se cumple; en ese caso, el hijo resultante “protege la aldea de las enfermedades”. *Wallaj* es el término usado para designar a los santos musulmanes y tiene también un valor de sinónimo de *zar*. En el artículo de Leiris de 1934 (1934:126) encontramos más seres místicos: *bâryâ*, una variedad de demonio; *šotalây*, espíritus que vuelven estériles a las mujeres o les provocan abortos; *âyna telâ*, ‘ojo de sombra’, espíritu que impide que el enfermo entre en trance y revele su nombre de *zar*. Griaule (1930:129 ss.), en base a una investigación entre letrados etíopes residentes en París, habla también de *seriel* –almas de muertas que pueden hacer el mal o el bien; no actúan de forma directa, sino por maldiciones - y *meggaña* – demonios de los umbrales. Por otra parte, hay una suerte de etiología negativa; un caso de enfermedad que no ha podido ser

curada por la manipulación de *zar* se atribuye a *ganen* o *djinn* (Leiris 1974: 45)⁵.

El *alaqa* Gassassa da información suplementaria:

“Buda, djinn, wallaj son mortales. Los zar son mortales. Sobre todo pueden ser alcanzados por los rayos. Mueren también si aquél a quien poseen muere de muerte violenta. Algunos son inmortales. Entre los ganen, los que tienen alas (entre los cuales los barya) son inmortales. Los que tienen 4 ojos, andan a 4 patas, y se parecen a perros, son mortales”.

Por su origen, los *zar* no son espíritus de cualquier ser humano, sino de los hijos más bellos de Eva, que ésta había ocultado de la vista de Dios (‘mal de ojo’ o lujuria, son las dos posibles fuentes de amenaza divina con que distintos informantes explican la actitud de aquella):

“Para castigarla, Dios decretó que los que habían sido escondidos permanecieran escondidos, mientras que los que habían sido mostrados serían hombres visibles. ‘El hermano gobernará al hermano’. (...) los hombres permanecerían siempre dominados por los *zar*, descendientes de niños escondidos” (Leiris 1996:924).

Además del género y el rango social, los *zar* tienen otros principios clasificatorios más o menos yuxtapuestos; así, por ejemplo, hay quienes han hecho una estancia en Jerusalén, puros y poderosos espíritus europeos, hay espíritus de Tigris y de otras regiones etíopes, hay los que pertenecen a la ‘casa de la derecha’, quienes a la de la ‘izquierda’. La casa de la derecha, decía Malkam Ayyahou a Leiris (1936:925) “es la principal y es la que enseña la regla”. “La casa de la izquierda” –(ms. 236b)- “es implacable. La casa de la izquierda son golpeadores y coléricos”. No hay, sin embargo, una oposición rígida entre los dos polos, entre otras cosas, porque hay *zar* que operan en ambos. “La casa de la derecha y la casa de la izquierda no son enemigas” – habla Dinqé (ms. 236b) - “Abbas Moras Warqe (*un zar*) golpea a derecha e izquierda”.

Tan importante como esta catalogación en la que Leiris no insiste demasiado, es el hecho de que los *zar* estén vinculados a actividades, situaciones y comportamientos determinados: caza,

guerra, peste, etc., y además, en la similitud entre los *zar* y aquellos que les sirven de 'caballos' (médiums). Más aún, la sintonía del *balazar* (poseedor de *zar*; en verdad, poseído por los *zar*) con la persona afligida, y, por lo tanto con el *zar* que provoca tal daño, es supuesta por varios informantes como necesaria para la eficacia de la curación. La conducta ideal del agente es no aceptar los casos en los que ese vínculo no se produzca.

Más relevante aún, desde mi punto de vista, es algo que una y otra vez aparece en las descripciones y declaraciones de los informantes, formulado así por el *alaqa* Gassassa (ms. 236c): "De la *brousse*, de un lugar totalmente desértico, (*los zar*) vienen y poseen a los hombres. Casi todos los *zar* son de *brousse* o de foresta. Cuando cantan, todos dicen: *Brousse, brousse*, habitante de la *brousse*". Hay más informantes que indican orígenes alternativos de los *zar*: el cementerio y el abismo, ámbitos también ajenos a la vida corriente. En definitiva, los *zar* son espíritus humanos y con relaciones similares a las de los humanos pero que provienen de un mundo ajeno al humano: son del margen, aunque sea un margen estrictamente articulado.

En lo en lo que todos los *zar* se asemejan es en su capacidad de producir efectos nocivos en los humanos, tanto que, al menos para algunos informantes más eruditos, para un *dabtara* o un sacerdote oficial para un *dabtara* o un sacerdote oficial, 'zar' equivale a 'enfermedad': «Zar quiere decir las diferentes especies de enfermedades, debes saberlo», como se consigna en una ficha sin referencia de informante, en la que a continuación leemos: "Ô élégant Griaule, couvercle d'or" (ms. 236b).

El *zar* se manifiesta por la posesión en el cuerpo de sus fieles, pero antes también lo hace provocándole daños muy específicos. Leiris entrevistó varias veces a una enferma que alternaba los cuidados de la medicina occidental brindados por la enfermería del consulado italiano donde acampaba la Misión con las acciones rituales de Malkam Ayyahou. Sabía de lo que hablaba, ya que estaba aquejada de una dolorosa enfermedad en las rodillas y los brazos. Leamos sus palabras (ms. 236d):

"Cuando se dice que el *zar* 'rompe', que el *zar* ha 'roto' a alguien, es cuando le impide moverse, cuando doblega (...) los dos pies y las dos manos, volviéndolos rígidos y secos. Cuando el *zar* ha 'roto' a alguien, ese alguien posee (...) su

inteligencia y su conciencia; pero (el zar) lo vuelve caprichoso e iracundo, lo que no estaba en su carácter ni en sus costumbres. El zar nos mide según nuestra sombra (es decir, nos observa y espera el momento favorable para golpear)”.

Ahora bien, aunque todas las personas, incluso los europeos, ‘tienen’ *zar*, sólo en algunas predestinadas se producen esos efectos. Buena parte del artículo de 1938 está destinada a informar sobre las razones que llevan a que un espíritu se apodere de un humano, las formas en que se producen las acciones terapéuticas, los criterios que la posesión debe cumplir, la estructura jerárquica de la agencia religiosa, las rivalidades entre agencias y agentes. La brevedad del texto no impedía que su autor, con «instinto poético de la información» - como él decía de Abba Jérôme-, estuviese con los ojos puestos sobre todas las cuestiones concretas del culto, sobre su conformación más específica.

La pluralidad de *zar* se suma a la presencia del mismo espíritu, o de espíritus con el mismo nombre, en distintas personas. ¿Cómo explicar esta ubicuidad? Tababu, el hijo adolescente de Emawayish, da la siguiente explicación (ms. 236c):

“Los nombres de los zar son como los nombres de bautismo. Hay varias Rahello, varios Abba Quasquas, varios Abba Moras Warque... Las personas poseídas por zar del mismo nombre no son consideradas como parientes entre sí. Todos los zar de un mismo nombre golpean de la misma manera y reclaman las mismas ofrendas. Todos los zar de un mismo nombre forman una especie de legión, comandada por uno de ellos (la Rahello de Malkam Ayyahou, jefa de las otras Rahello; las demás le rinden homenaje)”.

Cuestiones de este tipo parecen ser los interrogantes teológicos que los fieles del culto se plantean espontáneamente, el tipo de discusión que mantienen entre ellos de manera independiente a la curiosidad del observador. Cuestiones que no tienen por que tener una sola respuesta. Frente a la idea de Tababou de la inexistencia de lazos entre personas poseídas por el mismo *zar*, Dinqé (ms. 236b) opina lo contrario: “Cuando un kuraña (*zar*) atrapa dos, cuatro... personas, las personas atrapadas se aman entre sí. Su amistad es como la amistad de hijos de una (misma) madre”.

2. La representación

Hay una cuestión en el texto del '38 cuya relevancia destaca más que nada por su futura reelaboración: la de la teatralidad de la posesión. La cuestión surge de la diferencia entre, por un lado, la persona y conciencia del poseído, y, por el otro, la presencia en él del espíritu poseedor. Según los criterios nativos -de una universalidad bastante grande, por lo que sé -, la pérdida de conciencia de la persona poseída - del 'caballo', terminología también universal- durante el trance es total, lo que lleva a que, cuando vuelve 'a su normal', se espere de ella un desconocimiento absoluto de lo ocurrido. La pregunta obvia es si esa amnesia es verdadera o fingida; pregunta que sólo sería encarada en el texto del '58. En fin, si los textos del '33, '34, '35 y '38 estaban más próximos a la visión nativa, con un aprovechamiento bastante completo del material recogido en campo (las fichas 236 y los carnés), y sin pretensión interpretativa, en *Aspects...*, es esta última la que prima: ¿cómo disolver el escándalo que representaba para la visión europea la posesión? Es decir, ya que los *zar* no existen, ya que nosotros europeos no podemos siquiera creer en ellos, y si nuestro pudor anti-etnocéntrico nos impide considerar que los agentes de posesión, todos ellos, sean charlatanes o psicópatas, ¿cómo hacer, entonces, para cuadrar las cuentas?

Verger había dado una respuesta rotunda, pero a costa de asumir las creencias 'nativas' y tornarse él, si no un poseído, un agente del culto de los orixás, cuyo centro es la posesión. "¡Hombre sin fe! ¡¡¡Que osa plantear la cuestión de la sinceridad!!! (Métraux y Verger 1994:224)", esa fue su objeción al artículo de su gran amigo Métraux, "La comedia ritual de la posesión", del que Leiris (1996: 1045) reconocía haber tomado la idea central de su trabajo: el culto *zar* es teatro vivido, representación no representada.

Teatro implica pauta, norma: "las crisis de posesión (...) deben someterse a un protocolo bastante estricto" (Leiris 1996:1055). El estado de posesión, de abandono del control corporal habitual, no es reemplazado por el descontrol, sino por un extremo control *otro*. Los *zar* encarnados en los poseídos desempeñan una serie de acciones (danzas, utilización de ropajes y objetos distintivos, recitados de divisas⁶, consumo de ofrendas, consulta a los asistentes al ritual), acciones estas que siguen pautas estrictas según el *zar* de que se trate y que, al operar como emblemas suyos, permiten que sea identificado. También tiene valor emblemático la especie de

animal que se sacrifica, su sexo y color, determinados según el *zar*, su género, el tipo de actividad ceremonial en la que se incluye la ofrenda, etc. La propia iniciación del trance, el *gurri*, está estrictamente reglado; todo lo que se aparte de tal modelo es descartado y disciplinado; tan reglado, que permite describir las dos formas que adquiere: una es la estilización de la plegaria musulmana; la otra consiste en el "sacudimiento de la cabeza y del conjunto del busto en un plano vertical; movimiento pendular de atrás para adelante" (Leiris 1996:934).

En la mayoría de los casos, los *zar* se apoderan de las personas sin el conocimiento o consentimiento de éstas; la acción del culto tiende a que la posesión se produzca sólo en contexto ritual y bajo el control de agentes experimentados y con poderes místicos. Este control implica el adiestramiento de los neófitos en las maneras de presentación de los distintos espíritus, adiestramiento que comienza con el del propio *gurri*. Para la ideología de los fieles del culto, sin embargo, no se trata de una enseñanza impartida a los humanos, sino a los espíritus.

En el caso de aquellos agentes que descuellan por sus capacidades, la relación con los espíritus es más intensa y cotidiana. Es esto mismo lo que ocurría con Malkam Ayyahou, para quien

«(...) sus *zar* constituían una especie de guardarropas de personalidades que podía vestir según las necesidades y acontecimientos diversos de su existencia cotidiana, personalidades que le ofrecían comportamientos y actitudes preestablecidos, a medio camino entre la vida y el teatro» (1996:942).

El *zar*, como configuración mítica de una forma de conducta, de una manera de ser o de alguna instancia de la realidad social o natural, es una suerte de máscara de teatro que el culto coloca sobre el poseído. Al mismo tiempo, y aquí reside su capacidad terapéutica, es la condensación imaginaria de la desgracia, de una desgracia específica, materialización que permite actuar sobre ella con el fin de modificar, neutralizar, desplazar el mal sufrido por el paciente; no encontraremos desarrollos adicionales sobre la cuestión de la cura mística.

Leiris se interesa más en entender la posesión y hacerlo desde la perspectiva europea pero contra el sentido común europeo; es decir, ya lo he señalado, ni como una mistificación interesada ni

como un fenómeno psicopatológico. Mistificación sin duda la hay con frecuencia y los propios agentes se acusan entre sí constantemente de fingir el trance; personas con graves desarreglos psicológicos sin duda son atraídas por el culto. Sin duda también, ninguna de estas dos posibilidades cubre la realidad del culto y mucho menos lo explica. La propuesta de Leiris es que el trance constituye un estado intermedio y ambiguo entre la representación y la presencia, un fingimiento verdadero, un teatro vivido.

Pensar en la posesión como en 'teatro' es, por de pronto, correlativo a que las ceremonias en las que se lleva a cabo sean en buena medida vividas por sus participantes como un espectáculo al que asisten muchas veces sin propósito terapéutico, tan sólo por gusto, por diversión⁷. El espectáculo, además, no es externo al ritual, sino muy por el contrario, esencial a su desarrollo: la presencia del 'público', su interacción con los espíritus incorporados, es parte indispensable de la ceremonia. Leiris acude al libro clásico de Oesterreich sobre posesión para mostrar que su experiencia etíope no es única. Otros autores anteriores habían señalado lo mismo: así el especialista en chamanismo altaico Shirokogoroff, en los años '20 (Lewis 1977: 60); otros posteriores también lo han hecho, como el noruego Brøgger (1975) que investigó otro culto de posesión en Etiopía. El trabajo de Metraux en Haití o mis propias investigaciones de cultos brasileños llegan a la misma apreciación⁸.

Público, diversión, espectáculo; falta aún algo central: las historias contadas y los personajes que las encarnan. Los espíritus poseedores, esas condensaciones mitológicas de actividades, situaciones y comportamientos, equivalen a los personajes de la *commedia dell'arte*: «caracteres modelados por la tradición y que guardan una cierta fijeza a través de las diversas intrigas en las que están insertas, a cada uno de los cuales le corresponde un registro particular de comportamiento» (Leiris 1996:951). El desempeño de los *zar* gira sobre pequeños sketches característicos, de los que forman parte cánticos, danzas, conversaciones, consumo de ofrendas, etc.

Las ceremonias *zar*, además de consistir en la presencia en tierra de diversos espíritus que ejecutan sus papeles específicos y que mantienen todo tipo de intercambio con los seres humanos no poseídos, incluyen además, como anticlímax, imitaciones y remedos de acciones rituales a cargo de estos últimos. Es decir, la inversión ritual de la realidad circundante es a su vez invertida en una suerte de bufonería carnavalizante. Este elemento cómico, supongo,

subraya el carácter liminar del culto y está al servicio de su eficacia simbólica, además de agregar atractivo escénico al ceremonial y termina de darle el tono de fiesta. No se trata, por cierto, de cualquier fiesta, sino de la *fiesta africana*, que Leiris (1996b: 884) volvería a encontrar en su viaje a Martinica y Haití: «manifestación de vida total (...) en las que el hombre puede satisfacer (*su*) sed de plenitud».

La cuestión de la sinceridad o falsedad del trance, de la subjetividad del agente poseído, es abordada como momento del espectáculo ceremonial, como pieza de un juego que siempre la trasciende. La posesión es «un teatro al que su propio fundamento prohíbe confesarse como tal» (Leiris 1996c: 1045); esa interdicción tiene lugar privilegiado en la subjetividad del agente de posesión a quien, dice Leiris, sería injusto acusar de mala fe - en el sentido corriente de la expresión -, sin tomar en cuenta la «imposibilidad fundamental de hacer cuadrar exactamente las experiencias vividas con las ideas recibidas por la tradición y, de igual manera, de vivir las primeras sin que estén en cierta medida moldeadas por la últimas».

Metraux (1958:124), con quien Leiris, había tenido un contacto tan estrecho justamente en el análisis de los cultos de posesión y que le había introducido en el *vudú* durante su visita a Haití, lograba por las mismas fechas una formulación muy eficaz, complementaria a la de Leiris, del drama subjetivo del sujeto del trance:

“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”.

Teatro vivido y no representado, o, más bien, representado como vivido⁹, no es la ‘mala fe’ en el sentido habitual del término lo que lo explica, sino la ‘mala fe’ tal como la emplea Sartre en *L’Être et le néant* como prolongación de análisis fenomenológicos anteriores suyos, fundamentalmente de *La transcendance de l’Ego*¹⁰: ‘Yo’ no es objeto de experiencia subjetiva, sino un objeto que la trasciende; es, pienso, algo que se debe ser como por obligación. No hay presencia, pues, más que en la representación; esto, que había descubierto Leiris dolorosamente de sí mismo como etnógrafo y de sus nativos como ‘nativos’, es el mecanismo que también opera en la posesión. Condición humana, condición de ‘otro’ profesional, condición de poseído por ‘otro’, se unifican las tres como relación siempre fugitiva, fantasmática, a un sí mismo del que se anhela la reificación al mismo tiempo que ésta siempre se escapa de las manos. En definitiva, por un lado, la posesión no es un acontecimiento tan distante de nuestra condición, a lo sumo, se trata de un fenómeno extremo de una misma estructura; pero justamente por eso, la posesión no es un hecho de subjetividad, sino una categoría, es decir, un constructo externo a la conciencia a la que ésta debe amoldarse, aun a costa de aniquilarse temporalmente, para mantenerse jugando el juego, para continuar perteneciendo al sistema¹¹.

3. La ‘base social’

Veinte años después de la estancia de la Misión en Gondar, el antropólogo americano Simon Messing trabajó allí sobre el mismo tema y publicó en 1958 un breve artículo en *American Anthropologist*, editado por Middleton una década más tarde en una compilación de textos sobre hechicería y curación religiosa. Las referencias a la investigación de Leiris –a quien ni siquiera menciona; sólo habla de ‘una expedición francesa’– son escasas y oblicuas.

También desencaminadas: el autor (1969:292), afirma que el nivel social de quienes acuden al *zar* era inferior en los ‘50 que en los ‘30, para lo que se basa en que Malkam Ayyahou vivía en un barrio noble y que, por el hecho de ser *amara*, pertenecía a la clase

dominante etíope. Pero Messing ignora así que esta agente era una entre tantos otros y que su elección se debió al azar; Leiris no se preocupó por la representatividad del caso estudiado. Además, no concuerdan demasiado con 'clase dominante' las descripciones que tenemos de ella, de su casa, de sus seguidoras: prostitutas baratas y sifilíticas, sirvientas, vagabundas, perturbadas mentales.

La información etnográfica volcada en este trabajo no es abundante ni concreta; de hecho, encontramos poco más que lo que Leiris había aportado en su trabajo del '38, sin el detallado retrato del culto y de sus fieles en *L'Afrique....* Lo que resulta novedoso en el artículo es la propuesta de un modelo explicativo, aplicación al fenómeno del esquema funcionalista. Los propósitos de la presentación son, pues, mostrar que, primero, el sistema de creencias reproduce la base social; que, segundo, el culto actúa como una válvula de escape de la sociedad global resolviendo los desajustes que se producen; y que, tercero, la capacidad terapéutica le viene de lograr que «el paciente asuma su papel normal en la comunidad» (1969: 292)¹².

«El mundo de estos espíritus secretos zar refleja la sociedad feudal y etnocéntrica abisinia», afirma Messing (1969:288), para justificar su aserción con el argumento de que algunos espíritus son señores poderosos y otros sus servidores, que unos son ricos y otros pobres. ¿Por qué una jerarquía tan elemental sería 'feudal' y no 'esclavista' o 'burguesa'? Imagino que la respuesta está en un mecanicismo durkheimiano que identifica 'representación' y 'base social', sólo que aquí se invierte la determinación: si la sociedad es feudal, la representación también debe serlo. Cualquiera que fuese la eficacia de su argumento, el recurso de Messing, en este sentido, no difiere del de otros autores.

En efecto, un par de años después de publicar la recopilación en la que había incluido el trabajo de Messing, Middleton, esta vez con la colaboración de Beattie, había editado otra que reunía investigaciones sobre cultos de posesión en África. El planteamiento que los editores volcaban en su introducción era que podía establecerse una correspondencia entre las características estructurales de las diversas sociedades en las que existían estos cultos y el tipo de espíritus que se veían envueltos en un u otro caso. Así, en sociedades basadas en grupos de filiación - los *kalabari*, *sukuma*, y *banyankole* sobre los que hablaban algunos de los artículos reunidos -, se trata de espíritus ancestrales; en sociedades con una autoridad política

centralizada - los *alur* -, se trata espíritus de jefes; en el caso de sociedades segmentarias -los *korekore*- se trata de espíritus locales (Beattie y Middleton 1969: XXVII).

Pero el texto de Messing, y en ello radica su interés, va más allá de la mera determinación social del culto para adentrarse en el análisis de las estrategias sociales que - esa es la hipótesis - explican su surgimiento y éxito: el empleo que de él hacen las mujeres como mecanismo de presión contra sus maridos. La acción simbólica está, así, al servicio de la astucia de los débiles, constituye un elemento de la fuerza de éstos. El efecto inadvertido del culto, su funcionalidad, es, por esa vía, la de «mantener la estructura social de la vieja Abisinia».

Guiado por las conclusiones de Messing, Ioan Lewis se propuso la construcción de un marco general comparativo de los cultos de posesión en el que se estableciese «cómo el uso que es hecho de la experiencia extática varía de acuerdo a las varias condiciones sociales en que ocurre» (Lewis 1977:15). Su punto de partida es la reivindicación de un abordaje sociológico de los fenómenos religiosos, lo que -según él- representaba navegar contra corriente:

«En Francia, Lévi-Strauss cortó los lazos que unen la religión a su base social, dando así un golpe salvaje a la tradición sociológica del estudio de la religión iniciada por su predecesor (...) Durkheim. (...) La sociedad se torna sombría e insubstancial, perdiendo sus nítidos contornos a medida que se mezcla indisolublemente con aquella capa que todo lo envuelve, la cultura, que separa al hombre de la naturaleza» (Lewis:13).

Al igual que para Messing, para Lewis dar cuenta de los cultos de posesión significa echar luz sobre las relaciones de conflicto que encubren y que permiten manipular. La idea del chantaje femenino a sus maridos para lograr lo que no obtienen de otra manera como base de la posesión es extrapolada como explicación universal: «estamos lidiando con una definida estrategia empleada por las mujeres para obtener los fines que no puedan conseguir rápidamente de manera más directa» (1977:104). Para abonar esto, Lewis supone que los hombres tienen mala conciencia del papel subordinado de las mujeres, pero que no pueden atender sus reclamaciones sin perder la cara. Que éstas se hagan por medio de espíritus -aunque estén ha-

blando por la boca de sus mujeres- les permite hacer concesiones sin que su predominio social se debilite. Así, los cultos de posesión «pueden reflejar un reconocimiento simbólico de la injusticia de la contradicción entre el status oficial de la mujer y su real importancia en la sociedad» (1977:107).

Para Lewis, pues, la posesión es un mecanismo homeostático más, destinado al mantenimiento de la estabilidad social, aunque para ello deba abandonar el discurso sociológico y adentrarse en la conjetura psicológica, echando mano de un supuesto complejo de culpa masculino¹³. Pero este traspié epistémico no es lo más grave; lo peor es la falta de especificidad con que condena a las expresiones religiosas analizadas en su libro, la renuncia a lo concreto¹⁴. De tal manera, se pierde la forma misma por la que la posesión tiene lugar para poseídos y no poseídos, para la comunidad de agentes, seguidores, clientes, espectadores no comprometidos, para la comunidad más amplia, la sociedad que lo alberga y alimenta como culto de posesión de esta sociedad y no de otra cualquiera: el sistema de significantes puestos en juego y su dinámica propia.

«¿Era un nuevo ejemplo de la antinomia entre el funcionalismo y una etnología más preocupada de conceptualizar fenómenos culturales?, ¿entre el pragmatismo anglo-sajón y la teatralidad latina?, ¿entre el cinismo de casta y el sentimiento de una comunidad de preocupaciones?», se pregunta Mercier (1996: 909) al analizar la confrontación Messing & Lewis/Leiris. Más bien me parece que era la rebelión del primer programa durkheimiano -y de sus continuadores británicos desde Radcliffe-Brown en adelante- contra el programa sobre el que se irguió la escuela del *Année Sociologique* y que Mauss había condensado en bella fórmula («[...] hay tantas lunas muertas, o pálidas u oscuras en el firmamento de la razón»). Es decir, esta alternativa apunta a priorizar no tanto la dinámica de las relaciones humanas, cuanto la de las representaciones colectivas que le dan sentido y las hacen posibles.

Desde mi punto de vista, pues, la fecundidad de preguntarse por la base social del culto *zar* no radica en primera instancia tanto en indicar el origen de los agentes, fieles y clientes, sino en revelar una instancia más íntima: la visión de la realidad transmitida, la topología social conceptual a la que da lugar, el propio lugar en ella, la visión que se abre desde ese punto, su *interés de clase* (Weber *dixit*). En otras palabras, su juego en el campo religioso, la producción de inteligibilidad y sentido para los actores involucrados.

4. El campo religioso abisinio

El panteón etíope es muy complejo, y sus componentes no tienen definiciones claras e inmutables, sino que se mueven en un campo dibujado por distintas enfoques nativos, por distintas perspectivas del campo religioso. Leiris (1996:924), tomando en cuenta sólo al cristianismo, habla de tres puntos de vista: el oficial de la Iglesia etíope y sus agentes estables; el de los *dabtara*, un estamento de letrados cuyo vínculo con la Iglesia no había cuajado en un puesto fijo; el popular, es decir, el de los agentes de posesión sin formación eclesiástica. Es esta tercera perspectiva la que más ocupa a nuestro etnólogo, o, mejor, desde donde diseña el cuadro que presenta.

Leiris tuvo la fortuna de insertarse en un punto que le permitía una visión muy amplia y el contacto con agentes religiosos de diversa categoría: *balazar* como Malkam Ayyahou, *dabtara* como el cojo Gassassa, *alaqa* como Enqo Bahrey. Aunque estas categorías no siempre son estrictas, ya que, tanto como en lo que hace al mundo de los espíritus, la terminología nativa es algo imprecisa. El término 'alaqa', que en su acepción militar primera significa algo así como 'centurión', es, tal vez, el más equívoco y, más que a un cargo eclesiástico, equivale a 'letrado'. Mazmur, a quien Leiris dedicó un tardío trabajo, recibe ese título, por más que la minuciosa descripción que de él tenemos lo muestre como un *balazar*¹⁵ a quien diversas circunstancias objetivas y subjetivas lo condenen al fracaso en sus tentativas de abrir una casa de *zar* (Leiris 1974: 43). Más aún, Mazmur se había convertido tiempo atrás al Islam, a pesar de que –según sus declaraciones– provenía de catorce generaciones de sacerdotes coptos.

La división propuesta por Leiris en tres planos dentro del campo religioso parece dar buena cuenta de la realidad etíope. En términos de la relación con los *zar*, éstos se definen así: uno erudito, que sólo se vincula con los espíritus mediante exorcismos provistos por el código de la iglesia oficial; uno semi-erudito, que actúa frente a ellos con fórmulas mágicas para dominarlos o contenerlos; uno no erudito, que opera activamente con ellos. Hay también sectores eruditos no eclesiásticos que, en forma muy positivista, psiquiatrizan y sociologizan el fenómeno, como el autor de esta declaración recogida de boca de un erudito etíope residente en París:

“Zar es el nombre de una enfermedad. Pero no crea que esta enfermedad existe o haya existido alguna vez. Es una enfermedad que las mujeres y las jovencitas han creado en

su imaginación. A fuerza de creerlo, algunas de ellas han caído enfermas. (...) A fuerza de imaginación (*les da*) dolor de cabeza o se desmayan. Generalmente son las mujeres, las jovencitas o las esclavas las que son tomadas por el zar" (*apud* Leiris 1996:979).

La visión oficial de la Iglesia es, en principio, contraria al culto de posesión: "un cura que rindiese culto a un zar sería inmediatamente desposeído de su sacerdocio" (Mercier 1988: 461). Una oposición tal no es sólo doctrinal, continúa Mercier (*ibídem*), sino que pone frente a frente "dos concepciones del cuerpo, dos maneras de vivir. Al contrario del ideal ascético, el culto del zar exalta al cuerpo: todo el aprendizaje del trance es la puesta en movimiento del cuerpo hasta el paroxismo".

Este panorama, sin embargo, quizás sea más declarativo que real, y permita entonces ciertas matizaciones; el hermano menor de Malkam Ayyahou era sacerdote y participaba de ceremonias zar (Leiris 1996:1022). De creer a esta mujer, además, había monjas que acudían a sus capacidades taumatúrgicas. Los sacerdotes de la parroquia de San Juan, cuenta también Leiris (1996:1019), aceptaban que la agente les ofreciese un banquete anual en nombre de uno de sus espíritus principales. La estructura eclesiástica cree en la existencia del mundo espiritual con que operan los agentes subalternos, pero dándoles otro valor: el de demonios que deben ser implacablemente exorcizados.

Desde el punto de vista de la dinámica del culto, es clara su ambivalencia frente al cristianismo. Si, por un lado, Leiris (1996: 1009) registra en sus rituales acciones bufas que muestran "el carácter irreverente respecto a la religión oficial", o si Malkam Ayyahou manifiesta que "la wadadja (*ceremonia de posesión*) no combina con el Padre Nuestro, la Oración de la Fe y el Ave María" (ms. 236c)", por el otro, es el calendario religioso oficial el que marca las secuencias ceremoniales del culto (Leiris 1996:979); de igual manera, el zar no permite la realización de 'trabajos' los días 11 y 12 de cada mes, que corresponden a las fiestas de "nuestro padre el Apóstol y San Miguel" (ms. 233).

El ya mencionado hermano de Malkam Ayyahou da una idea de la segregación de los cultores del zar que no toma tanto la faz puramente religiosa, sino más bien la de los efectos psicológicos que acarrear las elecciones religiosas: "el balazar hombre no tiene derecho de formar parte de sociedades de santos patrones¹⁶ ni de so-

ciudades de ayuda mutua para la labranza, porque se vuelve 'awtalla' (= inestable, inquieto, vagabundo, divagante). El zar nunca lo abandona; será siempre o taciturno o demasiado charlatán". De todas maneras, la misma voz agrega un elemento que vuelve menos clara la división entre agentes oficiales y agentes de posesión: "Hace 40 años, los zar no golpeaban ni a los curas ni a los dabtara. Ahora los kabir (= zar) de Tigré los golpean".

El *dabtara* tiene una función de bisagra dentro del campo religioso: vinculado a la Iglesia, de la que ha tomado buena parte de sus preceptos, está al mismo tiempo relacionado con agentes terapéutico-religiosos, agentes de posesión, adivinos, hechiceros y antihechiceros, y él mismo puede brindar servicios similares. "Nadie conoce las medicinas mejor que un dabtara", dice Malkam Ayyahou (ms 236c). Mercier (1988), al final de la larga historia de vida de alguien al que se le daba, aunque de forma errada, ese título, brinda una serie de indicaciones entre las cuales un vívido panorama de la formación de los *dabtara*.

Los hijos de eclesiásticos y de la baja nobleza de la campaña etíope son enviados por sus padres al único tipo de institución de enseñanza que tienen a mano, las escuelas religiosas¹⁷; finalizado este ciclo, quienes tuviesen interés en aumentar sus conocimientos debían iniciar un camino que los separaba de su familia – a menudo contra la voluntad de ésta:

"Durante la decena de años que van a durar sus estudios, irá de maestro en maestro, permaneciendo seis meses con uno, dos años con otro. Las tres disciplinas mayores son el canto y danzas litúrgicas, la poesía retórica (...) y la exégesis de la literatura cristiana. (...) Cada maestro enseña una sola disciplina, y un alumno sólo sigue el curso de un maestro por vez. Durante sus estudios, el alumno vive de la mendicidad. (...) A diferencia del sacerdote, casado obligatoriamente por la iglesia, constreñido a la monogamia y a estrictas reglas de pureza, (*el dabtara*) es libre de llevar una vida disoluta" (1988:461).

De este cuerpo dispar se alimenta la iglesia: los *dabtara* más piadosos serán ordenados y algunos entrarán en la vida monástica; otros, los más competentes, se convertirán a su vez en maestros de

futuros *dabtara*; la mayoría sobrevivirá mal que bien proveyendo remedios mágicos y empíricos, filtros, sortilegios, amuletos... La relación con la enfermedad les surge como urgencia propia:

“Los alumnos están mal alimentados y tienen una salud precaria. Las parasitosis, las dermatosis, las fiebres les causan estragos. Cuando la enfermedad se agrava, deben encontrar un terapeuta que la cure. El alumno está otra vez en el camino, pero ahora con otro fin. Fulano le dice que es víctima de un sortilegio enviado por sus camaradas de escuela celosos; Mengano, que un zar atraído por su bella voz lo ha atrapado, etc. Pronto su enfermedad toma la apariencia de una iniciación (1988:463).

Esta iniciación, sin embargo, no tiene una instancia ejecutora, una agencia o un maestro que la garantice, que le dé legitimidad. Tampoco existe un paradigma de las acciones de diagnóstico, adivinación, cura, protección, etc. Cada *dabtara* genera, pues, una suerte de auto-ortodoxia que se materializa en el mayor de sus tesoros, un cuaderno en el que reúne recetas, oraciones, conjuros, elementos que ha tomado de la boca de sus maestros, que ha copiado de otros cuadernos a los que ha conseguido acceder, en fin, que ha recogido en sus andanzas y que en sus andanzas ha puesto en práctica; con su ministerio se gana la vida. En 1910, Marcel Cohen, el maestro de Griaule, había comprado de manos de un *dabtara* un cuaderno, del que tomo como ejemplo un fragmento de una de las varias recetas contra la sífilis:

“Para el tratamiento de la sífilis: amasar cuatro onzas de harina y dos onzas de pimienta de la India que se han triturado y aplastado, y hacer siete bolas. La víspera, beber quolo, comer chivo castrado. Cuando después de haber comido, se comienza el tratamiento, haber construido una choza para uno mismo, cuidarse de la sombra, afeitarse la cabeza. (...) Después de siete días, habiéndose tapado la boca y nariz, habiéndose cubierto la cabeza, uno puede encontrarse con otras personas (...). Cuando se suda, lavarse con agua fría, acostarse y cubrirse bien. Siete días después, salir con los pies calzados, una gorra en la cabeza y bien abrigado (...)” (Griaule 1930: 101).

En este cuaderno, a los remedios contra diversas enfermedades y aflicciones corporales (venéreas, parásitos, heridas, epidemias, etc.), le suceden protecciones contra problemas cotidianos (enemigos, ladrones, procesos, prisión, fuga de esclavos, etc.) y contra influencias mágicas (mal de ojo, hechiceros, maleficios, etc.). En todos estos casos, el arte del *dabbara* es ante todo el de la palabra, manifiesta ya en conocimientos médicos que transmite o ejecuta, ya en invocaciones entonadas frente a su cliente, ya escrita en talismanes -finos y largos pergaminos con los que se confeccionan rollos¹⁸-. Veamos un ejemplo:

“Por la Divinidad única, por las tres Personas, por los cinco clavos de la Cruz, que los demonios estén amarrados, el mal de ojo y el dolor de cabeza, el dolor del costado y el dolor de vientre, los reumatismos de las manos y los pies, las fiebres y el paludismo, los encantadores y los encantos (...) el demonio del mediodía, los zar y todos los demonios y todos los que mandan hechizos, que no se acerquen al alma y al cuerpo de tu servidor Fulano de Tal” (Mercier 1992:104).

“Entre los rumores que corren sobre la Misión: se ha apoderado de todos los secretos de la magia de los *dabbara*”, escribe Leiris (Carnet I [22.XI.32]¹⁹). Tal habladuría, que se unía a la extrema hostilidad de autoridades y población contra los franceses (Giobellina Brumana 2002), muestra hasta dónde el común de los etíopes daba valor a este patrimonio místico.

Los *dabbara* no operan con los *zar*, a su servicio y al servicio de su unión con los humanos; el *zar*, por el contrario, es para ellos una entidad mística que debe ser derrotada o, al menos, contenida. El agente que sí tiene ese cometido es el *balazar* o *balaganda*; el primer término responde a la relación entre poseído y poseedor; el segundo -‘balaganda’, es decir, poseedor o cuidador de ‘ganda’-, responde al espacio que hace de marco a esa relación. ‘Ganda’ es la bandeja sobre la que se deposita el servicio de café - con varias decenas de tazas - alrededor del cual gira la ceremonia de posesión:

“Se llama ganda porque reuniendo varias tazas y varios hombres así como invisibles, grandes y pequeños zar, (todos ellos) beben allí; se dice que los zar inferiores prueban de las

gotas que caen sobre la madera del ganda y de las gotitas de café que caen de las tazas" (ms. 236b).

Ahora bien, el *ganda* tiene una alta sacralidad: "(lo) veneran, de manera similar a como los cristianos veneran la tabla del altar de una iglesia" (Mercier 1988: 449). Habla Malkam Ayyahou (ms. 236b): "El ganda es un rey; mientras que el ganda está dispuesto, aunque llegase (de fuera al interior) un Señor amo de la casa, todas las personas que están alrededor del ganda no deben levantarse". Hay reglas estrictas de conducta respecto al ganda, como la prohibición de sentarse con las piernas extendidas o depositar la taza de café en el suelo (Leiris 1996: 1000). Las faltas se pagan, "al menos, con multas en café, si no se quiere ser golpeado por la enfermedad" (Leiris 1996:932).

Hay también reglas estrictas respecto a la larga y compleja preparación ritual del café ('la sangre del zar') que, por otro lado, fue hasta hace muy poco tiempo considerado "una bebida impía de musulmanes y paganos" (Mercier, 1988: 449), sin el que no se puede llevar a cabo ninguna acción ceremonial del culto. Las reglas del *zar* no acaban aquí. Las hay respecto a las hierbas y juncos que recubren el suelo – prohibición de recogerlos, cortarlos, separarlos, utilizarlos para limpiarse las manos o las uñas, etc.; prohibición de matar los insectos que allí se encuentren: sólo se puede matar "los animales destinados a ser ofrecidos en sacrificio" (Leiris 1996:1000); etc.²⁰

El culto del *zar* requiere la existencia de un grupo estable y asentado territorialmente, a diferencia del trashumante *dabtara* que se vincula a clientes de manera puntual. Es una agencia de estructura radial, es decir, con un guía vinculado individualmente a seguidores que no tienen lazos orgánicos entre sí, salvo el de la pertenencia al mismo grupo, pero que se diferencian entre ellos por la mayor o menor importancia de los espíritus que los poseen, graduación que depende de las ofrendas que vayan paulatinamente haciéndoles (Leiris 1996:965). Importancia, por otro lado, que no deja de ser equívoca ya que "es frecuente, se dice, que un *zar* se atribuya un título al que no tiene derecho" (Leiris 1974: 49). Travesuras de los espíritus que van de la mano con las de los humanos: "poseídos que se pretendan engañosamente ser 'caballos' de espíritus prestigiosos o que fingen ser cogidos por esos espíritus" (Leiris 1974:49 nota 2).

El resorte del ingreso al grupo es la aflicción, en lo esencial la enfermedad²¹. La equivalencia 'zar = enfermedad' opera aquí, pero de una manera inversa que para los *dabtara*; el procedimiento del *balazar* no es expulsar al espíritu, sino regular su relación con la persona a la que está afligiendo. Ante todo, convertir su influencia maligna y silenciosa, su presencia indeseada en o junto²² al individuo, en una presencia activa y provocada, la posesión ritual, en la que pueda ser interrogado por el especialista religioso y determinar así las condiciones que impondrá para una relación beneficiosa para uno y otro. De Malkam Ayyahou se decía que en ciertos casos conseguía cambiar el *zar* que se había inmiscuido en la vida de la persona por otro más pacífico y menos dañino.

"El zar es un protector que no hace mal si no se le contraría. Cuando golpea a alguien, es porque esa persona no le hacía las ofrendas a las que estaba habituado en tiempos de su padre o de su madre²³, cuando los poseía". En estas palabras de Tababou (ms. 236c), que a pesar de su extrema juventud parecía muy versado en los conocimientos del culto²⁴, está la clave de la relación clientelística entre *zar* y poseído: éste debe someterse a las exigencias de aquél para garantizar su bienestar, fundamentalmente su salud. Aquél depende de éste para 'comer' y poder manifestarse en su cuerpo.

El pacto establecido entre poseído y *zar* no puede interrumpirse; para aquél, ingresar en el culto es comenzar una carrera en la que inicialmente recibirá una preparación para adecuarse a los estereotipos de los espíritus a los que sirva como caballo, para poco a poco obtener destreza y subir en la escala espiritual, es decir, recibir *zar* cada vez más poderosos. En algún momento, en teoría, recibirá del *balaganda* que lo ha iniciado, la autorización de instalar su propio *ganda*; en otras palabras, establecerse por cuenta propia (ídem: 963).

Como es evidente, cuánto más renombrado sea el agente que ha iniciado al nuevo *balaganda*, mejor ubicado está dentro del mercado religioso. Leiris (1974:42) se desconcierta ante las contradicciones de Mazmur sobre su filiación religiosa; en efecto, éste, desarrapado, medio paralítico e inestable, casi un muerto de hambre, a veces pretendía haber tenido como maestro a alguien considerado una suerte de Papa del *zar*, para en otros momentos adjudicar ese papel a otro agente. No se trataba de una extravagancia suya más, sino de una estrategia habitual, contrapuesta a la sinceridad frente a un extranjero a quien tanto le daba una cosa

como la otra. Caso equivalente es el de la acusación contra agentes de haber montado casas de *zar* sin autorización. Tababou sobre su abuela (que no ocultaba, por otra parte, su animadversión respecto a él): "Nadie la ha investido con el derecho de establecer el *ganda*" (ms. 236c).

Ahora bien, si un agente ya establecido o en vías de hacerlo puede engalanarse con una falsa herencia, el *balazar* exitoso no abrirá mano con tanta rapidez de sus subordinados; intentará retenerlos y saboteará sus intentos de emancipación. Dinqé ocultaba celosamente de Malkam Ayyahou que en su casa estaba dando los primeros pasos hacia su independencia y rodeándose de un pequeño círculo de seguidores y, aunque rehuía una ruptura con ella, daba justificaciones místicas a su reluctancia a continuar frecuentando la casa de su maestra: "Dinqé: M.A. le dice que está enferma porque no va lo bastante a su casa y ofrece café a los zar. Pero no se da cuenta que son sus propios zar los que le prohíben ir a su casa. ¿Dónde está su intuición?" (Carnet 1: 12.XI.32). Más aún: "hay muchos celos entre los *awlya* (=zar): cada uno quiere ser él quien ha curado. Gran rivalidad entre los zar de Malkam Ayyahou y los de Dinqé A los grandes zar de Dinqé no les gusta hacer el *gurri* y le prohíben de ir a los *gandas* ajenos; ella va, a pesar de esta prohibición y de mala gana". En otro momento, daba un cuadro más amplio, de la hostilidad entre espíritus a la hostilidad entre agentes y, como corolario, su propia situación con su patrona espiritual (ms. 236c):

"La enemistad no alcanza sólo a quienes odian a todo tipo de zar, sino también puede haber enemistad y celos entre quienes son poseídos por el zar y sus vecinos *balazar*. ¿Acaso un zar no es hostil a otro zar? Como son enemigos por rivalidad *dabbara* y *dabbara*, *balaganda* y *balaganda*. Por ejemplo, mi patrona, M.A., yo que soy una de sus hijas por el zar, porque soy yo que conozco todos sus asuntos, no me quiere; me tiene celos. Quiere más y se aproxima más a las recién llegadas y las mira con indulgencia".

Leiris (1996: 30.X.32) reflexiona sobre la cuestión: "¿Quizás D. ambiciona abrir un *ganda* por cuenta propia? ¿Quizás entre en juego también el viejo principio de que el iniciado deba matar al iniciador?". El enfrentamiento, además, puede llegar a arrastrar a los subordinados de los jefes. Una clienta de Dinqé: "(En casa de D.).

La mujer de Yasu declara que en casa de MA se cree curar les enfermedades, pero se las agrava" (ms. 236c).

Deborah Lifchitz había logrado que un letrado etíope, Säw Agãññahu, redactase una lista de agentes religiosos dedicados a distintas prácticas terapéuticas, 90 hombres y mujeres - 68 de aquéllos, 22 de éstas - que sabemos que no es exhaustiva, ya que alguna 'zarina' de Leiris allí no aparece (Rodinson 1967). Noventa agentes para una población de seis mil personas; se trataba, pues, de un mercado saturado de agencias con ofertas en algunos casos especializadas, en otros más o menos equivalentes, sin ninguna instancia superior, sin ninguna jerarquía, sin ningún recurso doctrinal que pusiese orden entre ellas y, por lo tanto, condenadas a una competencia descontrolada. Las acusaciones entre agentes para desacreditarse entre sí frente a los eventuales clientes eran muchas y muy cargadas, apuntando a la debilidad, a la incompetencia, a la avaricia, a la mistificación, etc. Los clientes son, a menudo, testigos de estos enfrentamientos (ms 236b):

"Wayzaro Sammañ cuenta que estaba enferma, dolores de vientre y los miembros inflamados. Para curarme fui a un *awalia falacha* (un agente de posesión judío), con mis padres. Después de un interrogatorio, dijo: que me curaría si me llevaba al *yafyaf* (¿) durante dos semanas junto a él. Acepté y, así que salí para mi casa, otro falacha, que había tenido la revelación de Dios, se me aproximó y me dijo: Ese no te curará, te engaña para quedarse con tu dinero".

Dicho por Malkam Ayyahou (Carnet I: 26.X.32): "el Alaqa Gassassa está cojo desde hace varios años porque atraía a los *djinns* sin conocer del todo las recetas y sin abstenerse de mujer. No tomaba el cuidado de pedir la bendición de Chankit (un zar) antes de la invocación. Su mujer, que menospreciaba al zar, ha perdido cuatro hijos". Además, Gassassa no quería que Malkam Ayyahou -la información proviene de ella- trabajase con los franceses, porque le quitaba o al menos le menguaba los favores de esos clientes magníficos; ese conflicto le reportó una inflamación de testículos provocada por Chankit (Leiris 1996:1.XI.32). Gassassa, a su vez, decía que Mazmur pagaba con el pésimo estado de su cuerpo y de su mente el haber invocado a los demonios en demasía (Leiris, 1974: 43).

Tababu, que no paraba de intrigar contra su abuela, advirtió a Leiris (1996: 23.IX.32) de que los sacrificios por él pagados no habían sido llevados a cabo de manera adecuada, y abundaba en una serie de detalles técnicos sobre la manera de cortar el cuello del animal que dejaron llenos de dudas al poeta-etnógrafo, tan dispuesto ya a la desconfianza. Ahora bien, si la impropiedad ritual podía ser utilizada como arma arrojadiza entre agentes no era menos cierto que no existía unanimidad al respecto: "Los zar pueden tener exigencias particulares y los fieles no terminan de ponerse de acuerdo respecto a las reglas, pasan horas disputando al respecto durante los sacrificios" (23.IX.32:n.168).

En otras palabras, así como no hay una ortodoxia que determine de manera inequívoca cada aspecto ideal del culto (la naturaleza y capacidad de los diversos espíritus, p.ej.), tampoco existe una orto-praxis que estipule unívocamente sus acciones ceremoniales. Un plano y otro se mueven con una cierta libertad alrededor de un centro virtual; ese es el correlato de la inexistencia de una institución jerárquica que coordine y controle a las agencias particulares, que, por el contrario, se mueven de manera autónoma y en competencia extrema entre sí.

5. Subalternidad y margen

El rito con el que se comienza la acción curativa, *danqârâ*, es el sacrificio de un animal que previamente se ha pasado por el cuerpo del enfermo, tomando así sus males. El animal muerto es depositado en un matorral o junto a un río para que la primera persona que por allí pase atraiga sobre sí la enfermedad. Este ritual es más oculto que otras acciones *zar*, dice Leiris (1935:74), ya que su peligrosidad para los demás es obvia. "No se suprime la enfermedad; se la manda de familia en familia, de aldea en aldea", señala Emawayish a Leiris (1996:932). O aun dentro de la familia, si se supone que un miembro es menos vulnerable que el originalmente atacado, como la impotencia sexual provocada a un muchacho por una *zar* muy peligrosa fue transferida a su hermana, en quien tal trastorno no tenía efecto (Leiris 1996:972). Leiris interpreta esta práctica como la puesta en obra de una "especie de principio de circulación del mal que podríamos comparar con nuestro principio de la conservación de la energía" (Leiris 1996:945). A mi entender, sin embargo, está en juego aquí una cuestión más esencial que no apunta a una vaga concepción filosófica, sino que es constitutiva del lugar

social del culto, de la manera en que organiza la experiencia de sus adeptos.

El culto, los seres humanos por su intermedio, no pueden acabar con los infortunios; sólo pueden modificar su asignación. Es como si el mundo, con sus bienes y sus males, estuviese ya definitivamente constituido y frente a él no quedasen más que pequeños desplazamientos que no alteran las cuentas finales. En el mundo reina la escasez; la acción mística está puesta al servicio de la administración de esta escasez en beneficio de clientes y fieles: dar a uno es quitar a otro, quitar a uno es dar a otro. El hecho de que el culto *zar* acepte que su poder no va más allá de la manipulación modesta de un mundo ajeno lo muestra como subalterno – en el sentido que daba Gramsci a ‘subalternidad’-, es decir, como un culto que deja a otros superiores el control de la realidad y que se implanta en los intersticios dejados vacantes por el poder²⁵.

Es lo que ocurre con la relación que el culto mantiene con la religión oficial, que veíamos páginas atrás: gobernarse por sus tiempos, homenajear a sus sacerdotes, y, puertas adentro de sus locales ceremoniales, representar pequeñas acciones de burla a su respecto. Esta ambivalencia es correlativa a una división de esferas de validez entre el accionar eclesiástico y el de los agentes de posesión. Habla Emawayish (ms. 236b): “Lo que salva al alma es Su cuerpo y Su sangre. Lo que salva de la enfermedad del zar, es el cordero rojo o blanco”; tal como lo interpreto, la Eucaristía – los bienes y servicios administrados por la Iglesia - se ocupan de algo sobre lo que el *zar* no tiene influencia – el destino post-mortem del alma -; mientras que el culto del *zar*, con los sacrificios correspondientes, es el instrumento apropiado para cuidar aquí en la tierra de la inmediatez material del cuerpo. Es la oposición típica que marca la subalternidad: por un lado, lo abstracto, lo universal, lo público, la Polis, etc., por el otro, el cuerpo, lo doméstico, lo privado, lo concreto.

Al mismo tiempo que el sistema de prácticas y creencias señala el carácter subalterno del culto *zar*, la realidad cotidiana de sus fieles apunta en el mismo sentido. En forma mayoritaria, los clientes, practicantes y agentes del *zar* son mujeres, jovencitas y esclavas. Las mujeres asisten a las ceremonias muchas veces ocultándolo de sus maridos, ya que las casas de culto - en alguna época se les hizo pagar los mismos impuestos que gravaban la actividad de los cabarets y los burdeles²⁶ - tienen mala fama por la libertad sexual

que en ellas reina y no faltan los hombres que frecuentan diversas casas de *zar* en busca de aventuras amorosas. Para las mujeres, el culto es una puerta a la independencia personal y económica (los agentes cobran por sus servicios), al mismo tiempo que una herramienta de presión frente a sus maridos, del tipo que en la Europa de Leiris tenían los desmayos o las crisis de nervios. ¿Qué marido se atrevería a golpear a su cónyuge si ésta puede revestir al momento el espíritu de un valiente guerrero?

La preponderancia femenina al igual que el sometimiento a la religión erudita compensado a medias por burlas y reservas, esa condición subalterna, es correlativa a algo que en el texto de Leiris no se explicita, aunque estén dispuestos allí todos los elementos: el carácter liminar del culto, su inversión del sistema de la que sus agentes tienen plena conciencia y a la que sirven plenamente. El culto se constituye como un 'mundo al revés' tanto por el dominio femenino en una sociedad patriarcal, como por la libertad de costumbres que reina en sus centros, por usos zafios del lenguaje que alteran el significado de las palabras y juegan con homofonías para obtener efectos de sentido o, más bien, de contrasentido. Así, informa Leiris (ídem: 973), 'alma' (*näfs* en amárico) pasa a ser *fäs* (pedo), el 'amén' que finaliza las plegarias se cambia a *abdän* ('estamos locos'), o *ewnäät näw* ('es verdad') se convierte en *yäqil näw* ('es una tontería'). De igual manera, se invierten las reglas de urbanidad y, por ejemplo, se congratula en ocasión del fallecimiento de alguien cercano.

Mundo al revés que lleva a que un espacio de la casa de *zar* dedicado transitoriamente al culto, un pabellón montado en el jardín de Malkam Ayyahou, se convierta a efectos rituales en ese espacio marginal, la *brousse*, de donde provienen los *zar* y su poder. Tras una ceremonia que había durado tres días, dice una de las pupilas de la 'zarina': "Nos hemos quedado tres años en la *brousse*; ahora hay que volver a casa" (Leiris 1996:10-X-32). Mundo al revés, contramundo, *sabbat*, al menos desde una perspectiva estructural: la secta que anida a la sombra de un culto central:

«Hablo de *sabbat* porque es en eso que me hacen pensar en primer lugar las apariencias, pero no es de eso de que se trata, salvo que se admita que toda reunión de secta que junte personas que pertenezcan a la fe oficial pero que se

agrupan fuera de ésta sobre otras bases místicas sea una reunión de satanistas y de hechiceros" (1996:11.IX.32).

A Leiris no se le pasó por la cabeza que su objeto de estudio en Gondar era un caso más de lo que había encarado entre los Dogon²⁷, que ambos pudiesen abordarse con un mismo instrumento interpretativo. Esta carencia teórica, sin embargo, no empañaba la riqueza etnográfica de sus textos que mostraba en todas sus líneas lo que podría formularse aproximadamente así: El culto *zar* es una instancia subalterna de la cultura etíope que instrumentaliza el margen como fuente de peligro y poder; el sistema clasificatorio es puesto en tensa operación extrema para producir sentido, sentido que tiene en los cuerpos su espacio de articulación. Esta es la verdad del culto *zar*, pero lo es con más fuerza quizás por la inocencia con que Leiris lo muestra sin él mismo saberlo.

La teoría etnológica no hace así más – ni menos - que subsumir la descripción etnográfica bajo un objeto construido comparativamente; objeto, en este caso, que refiere a una condición esencial de la vida social: la prioridad del margen sobre la estructura. Pero no sólo esencial a la vida social, sino a la propia constitución de la etnología como disciplina, como el ámbito en el que esta prioridad se hace patente.

6. La ciencia *otra*

Occidente y sólo Occidente es ámbito de la Razón, viene a decir Weber (1992). Sólo en Occidente hay Ciencia, Arte, Economía, Estado, Ética... Esta equivalencia de Occidente –es decir, Europa- y Razón tiene un corolario inverso: escapar a Europa es escapar a la Razón (y con ello al Espíritu, al destino de la Humanidad, etc.). La imposibilidad de una mutilación tal, de un suicidio tal, la formulaba el pobre Husserl, silenciado en su país por el ascenso de Hitler al poder y testigo de la brutal crisis de la Razón, en un momento en que Europa se precipitaba al abismo:

“Hay en Europa algo singular, único, respecto de lo que todos los otros grupos humanos son también sensibles en cuanto algo que, independientemente de toda consideración de utilidad, se convierte para ellos, por grande que sea su voluntad indomeñable de autoconservación espiritual, en una incitación a europeizarse, en tanto que por nuestra parte, si

tenemos una comprensión cabal de nosotros mismos, nunca optaremos, por ejemplo, por indianizarnos" (Husserl 1991: 329).

El que los nazis tomaran su emblema, la cruz gamada, de Nepal, quizás fuese, más que una paradoja feroz, una demostración por el absurdo de lo acertado de sus palabras. Pero si en Alemania el rechazo de la razón y de los valores occidentales era una deriva narcisista que hundía sus raíces en la raza y que olía a crematorio de campo de concentración, del otro lado del Rhin esa negación tenía en la época en que escribía Husserl una connotación diferente: la huida de sí mismo y la denuncia del etnocentrismo. Además, había en Francia una noble tradición inaugurada por Montaigne, que encuentra en el Montesquieu de las *Lettres persanes* su expresión más modélica: la relativización de lo propio desde la mirada ajena. Experimento retórico que, como hace ver un comentarista actual, tiene un peso significativo en la constitución de las ciencias sociales:

"Durkheim y otros sociólogos ven (en *Lettres persanes*) la prefiguración de su ciencia y la primera ocasión de sus esfuerzos de precisión y definición. La pérdida, por más que ficticia, de los reflejos culturales de la vida en sociedad permite tomar distancia en relación a lo que es tan cotidiano e integrado que parece innato y natural" (Ratto 1998:VII).

Este discurso sobre el *otro*, esta disciplina de la alteridad que se constituyó entre las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX, sólo se hizo posible, creo, por la constitución simultánea de otro discurso - que a efectos de mi argumento llamaría de *mismidad*-, el de la sociología: sólo se hizo posible porque ambos surgieron juntos como Sociología. La inteligibilidad - la idea misma de que había una lógica y no una sinrazón²⁸ - de las costumbres de los otros y la inteligibilidad de las nuestras se alimentaron mutuamente: sólo en la medida en que la sociedad ajena pudo ser vista como propia - es decir, con sentido -, la sociedad propia pudo ser vista como ajena -es decir, como objeto, con distancia -; el carácter comparatista que asumía la nueva disciplina obligaba a poner la sociedad nuestra en un mismo plano que las sociedades otras y las sociedades otras en un mismo plano que la sociedad nuestra. Así lo expresaba Durkheim (1978:139): «Para poder decir, con alguna

posibilidad de éxito, lo que será, lo que debe ser la sociedad del mañana, es indispensable haber estudiado las formas sociales del pasado más lejano. Para comprender el presente, hay que salir de él».

Así lo formulaba el joven Mauss (1898; cit. en Fournier 1994: 141) en una reseña de la primera entrega del *Année...* publicada en el *Internationales Archiv für Ethnographie*, un texto escapado a la edición Karady de las *Oeuvres*:

“(...) los sociólogos tienen que atribuir la mayor importancia al estudio de las estructuras elementales de las sociedades llamadas no civilizadas. No sólo la etnología general parece ser el primer capítulo de la sociología, sino que los diferentes estudios especiales de los etnólogos son y serán cada vez más el prefacio indispensable de los diferentes estudios especiales de los sociólogos. (...) La sociología sólo puede ser comparativa; y la base de las comparaciones será, como para los etnólogos, necesariamente los hechos etnográficos²⁹”.

La etnología, pues, fue el campo privilegiado del corte epistemológico constitutivo del discurso sociológico. Pero esa preeminencia epistémica del *otro* no corresponde a una prioridad ética, vital o intelectual. Una pretensión tal lleva a la impostura –a mi entender, el caso de Griaule³⁰ - o - la aventura de Leiris - a la decepción. Decepción que (Giobellina Brumana 2001) mostraba la radical igualdad humana entre observador y observado, axioma básico de nuestra disciplina. Radical igualdad humana que a Leiris (1966: 265) también se le volvía patente en la experiencia extática que para él era la poesía:

“Tomada de palabras que no son mías y dirigida a cualquiera que la acoja, la poesía – fundamentalmente, expansión ciega fuera de mis fronteras -, ¿no me ata al interlocutor indiscriminado que es *otro* con relación a mí, pero mi semejante a la escala de la especie”.

7. En fin

“No contentarse con lo que se es, parece que ése sea un privilegio de nuestra especie”, comienza Leiris (1990:9) su prólogo al libro de Rouget. Los seres humanos ponen en juego una serie de

dispositivos destinados a ser otro diferente de sí mismo, comenzando por el maquillaje y las máscaras³¹. Es también el caso de las prácticas extáticas: el trance, el chamanismo, la posesión (1990:11): estar fuera de sí, propulsarse a otro mundo, convertirse en otro (*devenir un autre que soi*). Leiris, que había buscado infructuosamente algo similar antes de su viaje africano en experimentos semiespiritistas junto a Breton y otros surrealistas (Armél 1997:207), y que en Gondar había sabido quedarse de este lado del espejo, tuvo en carne propia una experiencia fugaz de extrañamiento. Cuando queriendo dejar de ser él mismo, cuando queriendo ser nada, llegó a su intento de suicidio, consiguió la sensación, por fin, de ser otro. U otros:

“Durante quizás veinticuatro horas fui, en mis vagos momentos de somnolencia, presa de una idea en sí misma no tan extraña pero que muestra cuán frágil era el sentimiento que tenía de mi identidad. Como si, habiéndose roto toda unidad, la división era decididamente mi sino, dos seres sustituían (...) a mi personalidad ordinaria: dejaba de ser Michel Leiris para convertirme (...) en una pareja de escritores ingleses muy esnobs, identificándome a veces con el hombre, a veces con la mujer” (Leiris 1966:113).

Pero en estas ensoñaciones casi post-mortem de posesión, el suicida malgrado no dejaba nunca de ser un ‘yo’, de ser una subjetividad que tenía la idea de ser tal o cual sujeto. No es este el modelo de posesión vigente en el culto *zar*; por el contrario, éste manda que el poseído se descargue de su condición de sujeto para que otro lo sea en su propio cuerpo. Aunque en Gondar hubo alguien que reconocía que su relación mística con los espíritus tenía otro desarrollo. Uno de sus principales informantes, el *alaqa* Mazmur, confiaba a Leiris (1996:1042) que la pérdida de la conciencia no era total: “La posesión manifiesta es para él un acontecimiento vivido en primera persona”³². Era éste el ideal que hubiese satisfecho a Leiris: ser otro sin dejar de ser él mismo.

Ahora bien, esa alteridad a medias, ¿no es también acaso el estado de ‘esquizofrenia controlada’ (Giobellina Brumana 2003: 277) con que en otro trabajo definía yo la situación del etnógrafo en campo? Ser uno mismo pero simultáneamente desconstruir de sí las disciplinas corporales y mentales que nos han hecho así como

somos – como éramos al llegar a campo –; domesticarnos desde el otro hasta que sus formas de estar en el mundo nos resulten obvias, propias, normales. Pensar como uno; pensar como otro.

En campo se está al margen; en campo se está en otro mundo, un mundo que desaparecerá en el momento en que se emprenda el camino de retorno al Centro, a Uno, al Poder aunque más no sea el de la erudición. Ese es el argumento con el que Leiris trata de calmar a su mujer – y a sí mismo, supongo – (carta del 10.IX.32): “Continúo ocupándome del zar. Sólo me ocupo de eso. Se ha vuelto una obsesión. Pero desde que me vaya de Gondar, ya no pensaré más en ello”.

Quizás el intento de suicidio de 1957, quizás ese limbo al que Leiris accedió durante un breve tiempo gracias a sus dosis celosamente atesoradas de barbitúricos, quizás esa fantasía de ser diversos ficticios personajes creadores de ficciones, haya abierto de nuevo la puerta que Leiris había cerrado al mundo del zar. Mercier (1996: 908) tendría así razón al vincular ese incidente con la publicación, meses más tarde, de *La possession...* El etnólogo es un adivino, dice M. Douglas (1975:130) en su análisis sobre los *dogon*. El etnólogo es un poseído, quizás diga sin decirlo Leiris: en un caso como en otro son actores del margen; en un caso como en otro eligen la verdad frente al poder.

Referências Bibliográficas

- BEATTIE, J. Y MIDDLETON, J. (eds.) 1969. *Spirit mediumship and society in Africa*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- BRØGGER, J. 1975. “Spirit possession and the management of aggression among the Sidamo”. *Ethnos*, 1.4.
- COHEN, M. 1930. “Introduction” a *Griaule*, 1930.
- DOUGLAS, M. 1975 (1968). “If the Dogon...”. In: *Implicit meanings. Essays in Anthropology*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- DURKHEIM, E. 1978 (1895). *Las reglas del método sociológico*. Madrid: Akal.
- FABRE, D. 1999. «Un rendez-vous manqué». *L’Homme*, 151.
- GIABELLINA BRUMANA, F. 1994 *Las formas de los dioses. Sistema de clasificaciones y categorías en el Candomblé*. Cadiz: Universidad de Cádiz.
- _____. 1997 (1986). “El cuerpo sagrado”. In: *La metáfora rota*. Cadiz: Universidad de Cádiz.
- _____. 2000. “Artaud entre los tarahumara: una etnografía delirante”. *Cuadernos Hispanoamericanos*, 603.
- _____. 2001. “El etnólogo y sus fantasmas. Leiris en África”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Tomo LVI, Cuaderno Segundo.
- _____. 2002. “Griaule e a invenção de uma etnografia”. Trabalho apresentado du-

- rante a XXVI – Caxambu, MG.
- _____. 2002 a. “La misión Dacar-Yibutí. En el origen de la etnografía francesa”. *Revista de Antropología*, 45(2)
- _____. 2003 (1995). “Trabajo de campo”. *Sentido de la antropología/Antropología de los sentidos*. Cádiz: Universidad de Cádiz.
- GIOBELLINA BRUMANA, F. y GONZÁLEZ MARTÍNEZ, E.E. *Marginália sagrada*. Campinas. Editora da Unicamp
- GRIAULÉ, M. 1930. *Le livre de recettes d'un dabtara abyssin*. París: Institut d'éthnographie.
- HUSSERL, E. 1991 (1935). “La crisis de la humanidad europea y la filosofía”. In: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica.
- LEBEER, P. y LEIRIS, M. 1994. *Au-delà d'un regard: entretien sur l'art africain*. Lausanne: Bibliothèque des arts.
- LEIRIS, M. 1934. “Le culte des zârs à Gondar (Éthiopie septentrionale)”. *Aethiopica. Revue Philologique*, 3 e 4.
- _____. 1935. “Un rite médico-magique : le jet du danqârâ”. *Aethiopica. Revue Philologique*, N° 2.
- _____. 1966. *Fibrilles*. París: Gallimard.
- _____. 1974. “Mazmur le clerc”. *L'éthnographie*, vol.68.
- _____. 1990 (1980). ‘Preface’ a Rouget (1990 [1980]). París: Gallimard.
- _____. 1996 (1934). «Afrique Fantôme». In: J. Jamin (ed.) *Miroir de l'Afrique*. París: Gallimard.
- _____. 1996 (1948). «Message de l'Afrique». In: J. Jamin (ed.) *Miroir de l'Afrique*. París: Gallimard.
- _____. 1996 (1958). «La possession et ses aspects théâtraux chez les éthiopiens de Gondar». In: J. Jamin (ed.) *Miroir de l'Afrique*. París: Gallimard.
- _____. 1996 (1983). «Encens pour Berhanê». In: J. Jamin (ed.) *Miroir de l'Afrique*. París: Gallimard.
- LEVI-STRAUSS, C. 1973 (1960). “Le champ de l'anthropologie”. In: *Anthropologie structurale deux*. París: Plon.
- LEWIS, I. 1977 (1971). *Êxtase religioso. Um estudo Antropológico da Possessão por Espírito e do Xamanismo*. São Paulo: Perspectiva.
- MANCINI, S. 1998. “La notion d'ethocentrisme critique et l'anthropologie contemporaine”. *Gradhiva*, N°22.
- MARTINO, E. di . 1999 (1962). *La tierra del remordimiento*. Barcelona: Bellaterra.
- MERCIER, J. 1988. *Asrès le magicien éthiopien. Souvenirs d'un magicien éthiopien (1895-1985)*. París: J.-C. Lattès.
- _____. 1992. *Le roi Salomon et les maîtres du tegard. Art et médecine en Éthiopie*. París: Reunion des Musées Nationaux.
- _____. 1994. «Journal intime et enquêtes ethnographiques. Les traverses éthiopiennes de Michel Leiris». *Gradhiva*, N° 16.
- _____. 1996. «Présentation» a *Leiris*, 1996 (1958).

Notas

¹ Marcel Cohen (1930: VII) mostraba una tendencia inversa y complementaria, la de la pluralidad lingüística de los instrumentos escritos de operación mágica de los *dabtara*, sobre cuya relación con el culto *zar* pronto hablaré:

“Además (del hebreo, árabe, griego y latín), hay que invocar otros elementos de la región abisinia y sus alrededores: además del guezo (...) se tomará en consideración las lenguas cuchíticas (galla, agaw, etc.); ampliando el círculo, una lengua escrita, el copto; además, otras lenguas vivas: hablas sudanesas, nilóticas, bantúes. Finalmente, al este, no hay que desdeñar los elementos sudarábicos y aun los posibles aportes de la India”.

El cuaderno obtenido por Cohen está escrito principalmente en amárico; el de Asrès, en guezo, el latín de los etíopes, como dice Mercier. Otra cuestión lingüística: hay un lenguaje del *zar*, una suerte de deformación del amárico, al que Leiris hace referencia sin mayores esclarecimientos. Su interés se invierte en relación a los *dogon*. Entre éstos, la lengua sagrada primaba sobre la posesión; en Etiopía es la posesión lo que deja en la sombra a la lengua especial.

² Estoy hablando de los años '30. La situación actual parece muy diferente, entre otras cosas porque la dictadura militar pro-soviética que se instauró en el país en 1974 reprimió con particular brutalidad a los agentes del *zar*: encarcelamientos, torturas, ejecuciones... todo para «erradicar 'los malos aspectos de la cultura nacional'» (Mercier, nota 5 a la edición Jamin de *La possession...*). Estoy también simplificando; en Etiopía se hablan más de 80 lenguas diferentes, con la correlativa diversidad étnica (www.sil.org/ethnologue/countries). De todas maneras, la hegemonía *amara* es incuestionable: 20 millones en una población de 53 (datos de 1995).

³ “En su conjunto, la aldea musulmana parece más rica, más limpia, mejor cuidada que los barrios cristianos. La mezquita (...) está incomparablemente más limpia que las iglesias”.

⁴ Fondos Marcel Griaule, Biblioteca Éric de Dampierre, Laboratorio de Etnología y Sociologías Comparadas de Nanterre.. Estos manuscritos son la traducción francesa dictada por Abba Gerôme (Giobellina Brumana 2001: 200) a Leiris de una gran cantidad de entrevistas a agentes y clientes del *zar*.

⁵ Existe también la enfermedad provocada por Dios. Una informante de Leiris, con una relación ambigua con el mundo de los *zar*, hablando de una cliente de Malkam Ayyahou, a la que esta diagnosticaba estar atacada por un *ganen*, “piensa que la enferma del pecho” –que iría a morir poco después– “ha sido golpeada por Dios; hacer el gurri la fatiga”.

⁶ Un ejemplo dado por Leiris (1996: n.11):

“Ofrenda de los cuarenta/ Retribuidor de los cuarenta/ El guía de los Cuarenta/ Organizador de los cuarenta/ Que hiera a mil/ Que haga herir a mil/ Que azote a mil/ Que haga azotar a mil/ Sayfi Chengar/ Sostén de los awlya (=zar)/ Inquisidor de los djinn/ Que se zambullía en el mar/ Hermano de Rahelo”.

⁷ Diversión de que la gente del pueblo buscaba en otros lugares, como en los juicios de los tribunales: “El espectáculo de las justas oratorias de los litigantes constituye la principal distracción de los habitantes de las ciudades” (Mercier 1988: 454). Griaule (*apud* Leiris: 1001 nota 56) cuenta que en las bodas hay un momento en el que se representa un juicio burlesco con sentencias extravagantes.

⁸ Las semejanzas del *zar* con los cultos de posesión brasileños que me son familiares son demasiadas para que las señale una a una. Igual diversión («umbanda es discoteca para pobres»), igual construcción de personajes estereotípicos, igual competencia entre agentes que se acusan uno a otro de falsarios, igual marginalidad de la oferta terapéutico-religiosa, igual papel estratégico del ‘público’, igual entrenamiento de los neófitos, hasta igual división entre espíritus de ‘derecha’ e ‘izquierda’. La utilización obligatoria del café en las ceremonias recuerda la de una bebida alcohólica, la jurema, en el catimbó. Otra semejanza: la existencia de cuadernos de recetas, más que nada en manos de agentes del candomblé y del catimbó.

⁹ Sorprende el que Leiris no hubiese hecho referencia alguna a Artaud y su teatro de la crueldad. Tampoco he registrado comentaristas que hiciesen esa sinapsis, salvo Paul Lebeer en una entrevista a Leiris: “¿Nos acercamos a las teorías de Artaud?”, le pregunta. Responde Leiris: “En efecto... Hace mucho tiempo que no leo *Le théâtre et son double*. Artaud, a quien he conocido muy bien, tenía la idea que el actor debía ser una especie de poseído” (Lebeer y Leiris 1994: 25). Sí, pero no sólo; en Artaud está ya la idea de una representación que tendiera a la pura presencia.

¹⁰ En la formulación de *L'Être et le néant*:

«(...) la conciencia que tengo del Yo jamás lo agota y tampoco es ella que lo hace venir a la existencia: siempre se da como *habiendo sido* allí antes que ella - y al mismo tiempo como si poseyese profundidades que uno tiene que develarse poco a poco. Así el Ego aparece a la conciencia como un en-sí trascendente, como un existente del mundo humano, no como *de la* conciencia. (...) del Yo del que se hace muy erradamente el habitante de la conciencia, se dirá que es el 'Mí' (*Moi*) de la conciencia, pero no que es su propio sí mismo» (Sartre 1943: 148; énfasis de JPS).

¹¹ Al igual que para Leiris y para Metraux, esta cuestión es central en mi investigación de campo. Me he referido a ella en Giobellina Brumana, 1994: Cap. IV; 1997: Capítulo siete; Giobellina Brumana y González Martínez 2000: Cap. V.

¹² Argumento similar al empleado por Turner (1980: 438) en su estudio del caso de la cura de Kamahasanyi por Inhembí, el 'doctor *ndembu* en acción'. La cura, en un caso como en otro, es el restablecimiento de las relaciones sociales dañadas; en un caso como en otro, también, las enfermedades con las que las terapias místicas tiene eficacia son de origen neurótico.

¹³ El antropólogo noruego Brøger (1975: 287) propone una interpretación similar pero inversa para otro cultó de posesión etíope, el de los *sidamo*. En este grupo, los poseídos son los miembros de mayor nivel social:

“El *hayata* (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”.

¹⁴ Es a lo que en su trabajo sobre el tarantismo se opone, llamándolo la “reducción al tipo”, de Martino (1999: 195), a quien Lewis (1977: 109-112) lee de manera tan superficial cuanto incorrecta (Fabre 1999: 218).

¹⁵ Aunque otros le diesen el título de *dabbara*: “Ejerce el oficio de *dabbara*. Pero en la actualidad un *zar* habita en él. Haciendo el *gurri*, cura a aquél de quien el *zar* se ha apoderado” (Rodinson 1967: 75).

¹⁶ Informa Tababu (ms. 236c):

“Las sociedades de santos patronos se reúnen mensualmente y se ayudan entre ellos en los cultivos. Durante las reuniones mensuales (fiesta del santo), un miembro (cada uno a su vez) reúne a los otros y les ofrece una comida (...). Un sacerdote (en la medida de lo posible, el confesor del dueño o de la dueña de casa) bendice la comida - que también incluye quolo, [bebida alcohólica] pero no café (está prohibido)”.

¹⁷ Como ya he hecho constar en la nota 2, estoy hablando de otras épocas.

¹⁸ “Este arte talismánico les viene (a los *dabbara*), según ellos, del rey Salomón, y, más atrás, de los primeros actores de la Creación; secretos del Cielo comunicados antaño en un mundo hoy desaparecido y del que algunos hombres dicen conocer todavía los caminos” (Mercier 1992: 95).

¹⁹ Leiris, además de su diario y de las fichas, llevó, ya en Gondar, un par de carnés depositados en la Biblioteca Jaques Doucet.

²⁰ Un informante, un musulmán de espíritu perturbado que iba de *ganda* en *ganda* para participar de las ceremonias de los *zar* (Leiris 1996: 975), enumera las que, según él, rigen la disposición adecuada de la casa de culto:

"1. Cubrir el suelo de hierbas. 2. Tender una alfombra que no sea dura. 3. Conseguir un kaddam (*aprendiz*) que cueza el café 'comme il faut'. Es absolutamente necesario que haya 7 elegantes cortinas (...) 4. Buena comida, buena bebida (...) ya que es el tapizado del vientre. 5. Buena mantequilla para ungrir sus cabezas. (...) la mantequilla debe estar aromatizada (...) 7. Hacer aspersiones de perfume muy muy bueno. Y todos los tipos de incienso (...) 9. Ganfo (crema espesa de cereales con mantequilla). Hay que tener algo agradable a la garganta y dulce a la lengua. 10. Café. Bien cocido (...). 11. Para que el corazón no se distraiga, cubrirse los ojos (...). 12. Obscurecer todo el cuarto con cortinas muy espesas. (...) 14. Comer cerrando bien un labio contra el otro. Es una cortina. Es necesario comer con los dientes pero no hay que abrir los labios (...)" (ms. 236b).

Es difícil de creer, sin embargo, que existiese un cuerpo explícito de normas para la realización de las ceremonias *zar*, un decálogo fijo y universal al que los agentes tuvieran que atenerse.

²¹ Habla Dinqé (ms. 236b) :

"¿Cómo ha comenzado mi zar? Es cuando era pequeña; aún tomaba el pecho, y caí enferma de viruela. Me daban cólicos desgarradores. Mis padres decían: 'Eso viene de la viruela'. Me hizo hacer el gurri (...) cuando tenía 14 años. Siempre tenía llagas en los pies y en las piernas y mi familia, cuando me daban los dolores, me llevaban a la iglesia para curarme, sin resultado. Diciendo 'Debe ser del zar' me llevaron a casa de *Abbate Cangare* (= *Malkam Ayyahou; de hecho, el nombre de uno de sus zar*) y me quedé un año y medio junto a ella curándome con el *zafzaf* e hice el gurri. La primera vez que hice el gurri, bajó el propio Grañ (*un zar poderoso*). Enseguida, bajó Koso Set (*otro zar*) como subordinado".

²² Hay diversas teorías nativas que Leiris (1996: 1041) registra respecto a la relación empírica entre espíritu y humano que no me interesa aquí desarrollar. De todas maneras, para algunos, el zar entra en el cuerpo del individuo, para otros sólo se apoya en él.

²³ Se supone que el zar es la mayoría de las veces heredado por vía uterina.

²⁴ Su abuela decía algo similar: "No hay zar malo, es el caballo el que lo estropea todo" (Carnet 1 [18.X.32]).

²⁵ Este es otro de los muchos puntos en los que el culto etíope y los cultos brasileños que he investigado entran en contacto:

"(*Umbanda*) se mueve dentro de un mundo finito, cerrado, ya repartidos sus bienes, ya designados los ocupantes de los lugares en la sociedad. (...) en estas **macumbas** (*acciones de hechicería*) se dramatiza y resuelve simbólicamente la cuestión de la escasez: dar a uno es quitar a otro. Este sería, quizás, el lugar de Umbanda donde de manera más abierta la realidad social es vista como una mirada atomizada en continua pugna. Esta visión hobbesiana de la realidad humana impregna a Umbanda en su conjunto" (Giobellina Brumana y González Martínez 1991: 355).

²⁶ La propia Malkam Ahayou se veía compelida por el jefe de policía de Gondar a pagar, a lo que se negaba (Carnet I: 26.X.32); ver también Leiris (1996:1056 nota 15).

²⁷ Arnel (1997: 39) destaca esa ¿casualidad? anagramática, más curiosa aún si pensamos en el apellido de su esposa Zette, Godon.

²⁸ Dice Fournier (1994: 190) al comentar el nombre (*Historia de las religiones de los pueblos no civilizados*) de la Cátedra a la que Mauss accedió en la École Pratique:

«(*El nombre*) transmite prejuicios compartidos aun en los medios cultos. Los pueblos llamados primitivos son las más de las veces considerados como 'salvajes' o 'niños grandes' que se distinguen por comportamientos extraños - canibalismo, deformación del cuerpo, tatuaje, totemismo, magia, etc.- y

creencias singulares; se dice que son ingenuos y desprovistos de inteligencia».

La dificultad e incomprensión con las que debían enfrentarse los portadores de este nuevo saber se muestra, un ejemplo entre mil, en una línea de Renan (1953: 91) en las que habla de lo que sería el primer tema de elaboración de Mauss, el sacrificio: «(...) el error más viejo, el más grave y difícil de desenraizar de entre los que nos ha legado el estado de locura que la humanidad atravesó».

²⁹ También de Mauss (1969:447):

«Quiera el cielo que la descripción de las sociedades llamadas primitivas no sea la única que llame nuestra colaboración y utilice nuestros métodos. Es necesario aplicarlos intensamente a toda observación de nuestras sociedades».

Como he mostrado en otra parte (Giobellina Brumana 2002), Mauss no estaba satisfecho con la etnografía con que contaba. Por el contrario, no ocultaba la desazón que les provocaban «las observaciones confusas y rápidas de los viajeros» (Durkheim); «Generalmente truncadas por una observación apresurada o falseada por la precisión de nuestras lenguas, los hechos registrados por los etnógrafos no tendrán valor si no fueran comparados con documentos más precisos y completos» (Mauss y Hubert). Sobre las reservas contra la etnografía de la época por parte de la escuela francesa y su posterior revalorización, ver Lévi-Strauss 1973.

³⁰ Michael Richardson (1988: 18), con otros propósitos en mente, afirma:

“El simple hecho de sostener que una superioridad pueda establecerse en una cultura diferente a la propia desvelaría una condescendencia tras la cual se encuentra menos el sentimiento de su propia inferioridad que una fe indestructible en su superioridad”.

Esta es también la posición de di Martino, su ‘etnocentrismo crítico’ (Mancini 1997):

“(...) el viaje etnográfico se sitúa en el marco del humanismo moderno como la inversión total del viaje mítico al más allá que emprenden magos, chamanes, iniciados y místicos de todas las civilizaciones religiosas para recuperar en ese allá predilecto el extravío de la presencia en los momentos críticos del devenir histórico. En el viaje etnográfico no se trata de abandonar el mundo del que nos sentimos rechazados para volver a ganarlo mediante una regeneración mítica, sino de tomar conciencia de ciertas limitaciones humanistas de nuestra propia civilización; es un estímulo para ir ‘más allá’ no de lo humano en general, sino de nuestra propia humanidad circunscrita, ‘cuestionada’ por una determinada coyuntura histórica. (...) Pero durante los viajes etnográficos no podemos estar dispuestos a ‘cuestionar’ todo lo correspondiente a nuestra civilización (...) porque este relativismo extremo –con la apariencia de una disponibilidad ilimitada– nos volvería más inconscientes e incomprensivos que los animales, y transformaría el viaje en una caricatura o falsificación del mítico viaje al reino de los dioses. No podemos cuestionar el resultado fundamental del humanismo del que somos herederos, querámoslo o no: la conciencia del origen y el destino humano de todos los bienes culturales. Podemos valorar todas las propuestas presentadas por el hombre para vivir en sociedad, a condición de no poner nunca entre paréntesis la propuesta humanista a la que pertenecemos.” (di Martino 2000: 19-20).

³¹ ¿Es esto verdad? El trabajo de Mauss sobre la categoría de persona puede llevarnos a pensar todo lo contrario, al menos en lo relativo a las máscaras. El sí mismo, su substancialización, es efecto de ese significante material que traspasa más tarde su denominación –‘persona’– a la normativa de las relaciones sociales, el derecho, y más tarde aún, se sacraliza en un Sujeto irreductible e irremplazable. Pero en verdad a lo que Leiris apunta en este aserto es a la distancia que el hombre produce respecto a su ser animal, el corte entre Cultura y Naturaleza.

³² De hecho, no hay aquí, en mi opinión, una contradicción o una confesión de culpa –como quiere Mercier en su comentario [nota 19]–, sino una confidencia en la que un agente transmite su experiencia subjetiva de la constricción de las categorías del culto. En mi experiencia con agentes de cultos posesión con la misma exigencia de sustitución total de la conciencia del poseído por la entidad mística, he obtenido testimonios similares (Giobellina Brumana y González Martínez 1991: 331-332):

“No sé, yo quedo así, hay momentos que oigo, hay momentos en que veo, otros momentos en que no oigo nada, no distingo nada. Entonces es como si estuviese durmiendo. Voy y me despierto, voy y me despierto, (...). No sé, dos años más de desarrollo correcto, entonces la persona se *apaga* totalmente, la persona no sabe lo que esta haciendo, la persona duerme totalmente. Yo normalmente estoy en esa fase todavía, que a veces (...) me despierto varias veces».

«Está *virado* en el santo (*poseído*), está incorporado, no ésta sabiendo lo que esta haciendo. Bueno, muchos cuando ‘viran’ en el santo ven. Aquellos que ven, muchos no oyen. Hay algunos que escuchan pero no ven. Que no existe eso de que vira totalmente. No puede virar en el santo totalmente, se tiene que saber lo que se está haciendo, también. Porque si la persona vira totalmente, la persona muere. Entonces no puede virar en el santo totalmente.»

*

Este texto es parte de un libro inédito *Soñando con los dogon. En el origen de la etnografía francesa*, del que ya han sido publicados varios fragmentos (Giobellina Brumana, 2000, 2001, 2002, 2002a); el estudio que lo sustenta ha sido llevado a cabo en el marco de una investigación financiada por el Ministerio de Ciencia y Tecnología español (BSO2000-037); además, el autor ha contado con una ayuda de Movilidad del Ministerio de Educación y Cultura para trabajar en distintos archivos y bibliotecas de París (octubre-diciembre 2002). Agradezco a la Biblioteca del Museo del Hombre, y a su directora, la señora Catherine Delmas, el acceso al material documental contenido en sus archivos. Agradezco también a la Biblioteca Éric de Dampierre –Fondos Marcel Griaule– del Laboratorio de Etnología y Sociologías Comparadas de Nanterre, a su directora, la señora Dominique Mouton, así como a Geneviève Calame-Griaule y a Éric Jolly la amabilidad con que han favorecido mi trabajo y las indicaciones que lo han enriquecido.