

La lógica antropológica de la praxis exorcista de Jesús

Esther Miquel Pericás*

Sumario

Los modelos de comprensión procedentes de la antropología cultural pueden ayudar al biblista en la tarea de reconstruir aspectos significativos presupuestos por los textos que investiga y que la distancia cultural le impide, de otro modo, captar. Este artículo aplica el estudio etnológico de Ioan M. Lewis sobre posesión espiritual y práctica exorcista a la tradición evangélica de los exorcismos de Jesús. La aplicación de este modelo permite relacionar significativamente la práctica exorcista de Jesús con otros aspectos de su ministerio mejor conocidos, como son la enseñanza ética y el anuncio del reinado de Dios.

Palabras clave: Metodología, antropología, posesión espiritual, exorcismos, Jesús.

* Doctora en Filosofía. Investigadora independiente, Madrid, España. esthermiquel@yahoo.com



The logic anthropologic of Jesus' practices as an exorcist

Abstract

Cultural Anthropological models can help Biblical scholars in the reconstruction of significant aspects presupposed by the texts they investigate and that would, otherwise, be difficult for them to grasp because their cultural remoteness. This paper uses the ethnological study of Ioan M. Lewis on spiritual possession and exorcisms to shed light on the gospel tradition about Jesus' exorcisms. The use of this model allows us to discover relevant connections between Jesus' practice as an exorcist and other better known aspects of his ministry, as his ethical teachings and the proclamation of God's kingdom.

Key words: Methodology, anthropology, spiritual possession, exorcisms, Jesus.

1. Introducción

La actividad exorcista de Jesús es uno de los aspectos del ministerio de Jesús más alejados culturalmente de nuestro mundo moderno occidental y, en consecuencia, uno de los más relegados tanto por la investigación académica como por la actividad pastoral. Quizás por eso mismo es también uno de los que más pueden beneficiarse, en lo que a su clarificación se refiere, con el uso de modelos procedentes de la Antropología Cultural.

Aunque completada con otros estudios etnográficos, mi artículo utiliza como modelo fundamental la etnología de la posesión y la práctica chamánica del antropólogo social Ioan M. Lewis, publicada con el nombre: *Ecstatic Religion*¹. Mediante la aplicación de este modelo busco relacionar la actividad exorcista de Jesús con otros aspectos de su ministerio considerados hasta ahora mucho más centrales, como su enseñanza ética y la predicación del reinado de Dios. De acuerdo con este objetivo, el escrito se dividirá en dos partes. En la primera, expondré de forma esquemática el modelo de Lewis. En la segunda, aplicaré dicho modelo al caso de Jesús².

2. Modelo de Lewis

En todo lo que sigue, diremos que un individuo está poseído por un espíritu cuando se cumplen las dos siguientes condiciones:

¹ LEWIS, Ioan M. *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. Harmondsworth. Penguin Books, 1978.

² Este escrito es una reflexión sobre la metodología utilizada en mi libro: MIQUEL, Esther. *Jesús y los espíritus. Aproximación antropológica a la práctica exorcista de Jesús*. Salamanca: Sígueme, 2007.



(1) Manifiesta una incapacidad total o parcial para controlar su comportamiento, (2) Su entorno social atribuye esa falta de control a la acción de un espíritu.

Los espíritus poseen a las personas de forma análoga a como los señores poseen o dominan la voluntad de sus esclavos. Este dominio puede presentar grados y formas diversas que van desde las posesiones más dramáticas, en las que la voluntad del poseso está totalmente suplantada por el espíritu, hasta las dolencias producidas por espíritus que sólo limitan u obstaculizan el funcionamiento normal del poseso en sociedad.

En coherencia con la definición anterior, diremos que “exorcizar” un espíritu poseedor no es sino poner fin a la acción que el espíritu en cuestión ejerce sobre la persona poseída.

Frente a otras formas de contacto con el mundo espiritual reconocidas por las distintas religiones, lo que caracteriza a la posesión es que el sujeto poseído pierde total o parcialmente el control sobre su comportamiento a favor del espíritu que le posee. Así nadie puede responsabilizar al profeta poseído por Yahweh de las amenazas que dirige contra las élites gobernantes, nadie puede reprochar al siervo endemoniado la agresividad que manifiesta hacia su señor, nadie puede exigir a quien un espíritu sujeta en una posición encorvada que realice diligentemente las tareas del hogar (Lc13,10-17). El único responsable de las interrupciones que esta falta de control pueda ocasionar en el funcionamiento normal de la sociedad es el espíritu poseedor.

Puesto que esta transferencia de responsabilidades tiene consecuencias políticas y morales, importa identificar en cada caso el tipo de espíritu que constriñe el comportamiento del poseso y la razón última que le mueve a hacerlo. El modelo de Lewis muestra las relaciones que normalmente aparecen entre los principales grupos sociales de interés y las interpretaciones posibles de los casos concretos de posesión. Estas relaciones serán las que nos permitirán entender la relevancia ética y política de los exorcismos de Jesús.



Lewis basa sus argumentos en varias clasificaciones conceptuales de validez transcultural. La primera clasificación se refiere a los espíritus. Cada grupo humano mantiene relaciones positivas selectivas con uno o varios espíritus poderosos a los que ofrece culto a cambio de beneficios y protección. A los espíritus así comprometidos con un grupo los denominaremos “espíritus centrales” de ese grupo³. Ahora bien, su papel de protector obliga a los espíritus centrales a defender al grupo, no sólo de sus enemigos externos, sino también de los internos. Los enemigos internos son, fundamentalmente, aquellos miembros y sectores que desprecian, rechazan o contravienen aspectos fundamentales de la moral grupal. Así, pues, los espíritus centrales comprometidos con el bien común utilizan sus poderes extraordinarios para retribuir con premios o castigos la conducta moral de los individuos pertenecientes al grupo⁴.

Los espíritus que no están comprometidos con el bien del grupo reciben el nombre de “espíritus periféricos”. A diferencia de los espíritus centrales, los espíritus periféricos son espíritus caprichosos y malévolos que agreden indiscriminadamente a las persona sin tener en cuenta su comportamiento moral⁵.

La segunda clasificación se refiere a los efectos de la posesión. Hay posesiones positivas, es decir posesiones beneficiosas para el grupo, y hay posesiones negativas, o perjudiciales para el grupo.

Entre las posesiones positivas más claras están las posesiones por espíritus centrales en contextos de culto. A través de ellas los espíritus patronos se hacen presentes en medio del grupo cliente asegurándole su cercanía y protección.

Las posesiones negativas más frecuentes son las que producen sufrimientos físicos o psíquicos en quienes las padecen o alteran de tal modo sus conductas que se vuelven incapaces de ejercer adecuadamente sus roles y funciones sociales. Todos estos efectos pueden incluirse en el concepto técnico de dolencia, que se define como el malestar o sufrimiento originado en la adaptación insatisfactoria del

³ LEWIS, o.c. p. 88, 132-148.

⁴ LEWIS, o.c. p. 155-158.

⁵ LEWIS, o.c. p. 100-126.



sujeto a su entorno sociocultural⁶. La razón de esta deficiencia puede estar en el sujeto, en el entorno o en ambos.

En todos los grupos humanos donde existe el fenómeno de la posesión, las posesiones negativas afectan sobre todo a los colectivos subordinados y marginales de la sociedad. Todo parece indicar que constituyen el único cauce culturalmente reconocido a través del cual la persona puede manifestar públicamente el estado de vulnerabilidad en el que vive por causa de su deficiente adaptación a un medio social hostil⁷. La vulnerabilidad frente a la posesión negativa suele ser interpretada de diferentes maneras por los diferentes grupos de interés. Existen dos perspectivas interpretativas claramente divergentes asociadas a la élite gobernante y a los colectivos subordinados respectivamente.

Los colectivos subordinados insisten en que las posesiones negativas son el resultado de la acción caprichosa de espíritus malévolos que seleccionan arbitrariamente a sus víctimas. Esta opción interpretativa hace de la posesión negativa un arma potencial en manos de los débiles, pues les permite expresar su protesta obstaculizando el buen funcionamiento de la sociedad sin que se les pueda hacer responsable del desorden que producen⁸. No es, pues, extraño que las posesiones negativas atribuidas a espíritus periféricos afecten sobre todo a los sectores más oprimidos y que en sociedades con estructuras de desigualdad muy rígidas tiendan a ser recurrentes.

Las élites gobernantes y los sectores sociales partidarios del *status quo* procuran, sin embargo, deslegitimar esta protesta interpretando las posesiones negativas que afligen a los débiles en términos de retribución moral. Las faltas morales de la propia víctima o de alguno de sus allegados serían la razón por la que los espíritus centrales la afligen con una posesión. Cuando no es posible o conveniente culpar a la víctima o a sus allegados, se atribuye la causa de la posesión

⁶ Para un estudio pionero sobre la relación entre dolencia y cultura, ver: KLEIMAN, Arthur. Patients and healers in the context of culture. An exploration of the borderland between anthropology, medicine and psychiatry. Berkeley. University of California Press, 1980.

⁷ LEWIS, o.c. p. 113-119.

⁸ LEWIS, o.c. p. 86-87, 92-99, 105; SCOTT, James C. Domination and the arts of resistance. Hidden transcripts. New Haven. Yale University Press, 1990. p. 141-142.

negativa a las prácticas mágicas de algún personaje incómodo. Estas circunstancias constituyen típicamente el origen de las acusaciones de brujería.

Así como hay personas que sufren pasivamente la acción de los espíritus en sus vidas, hay otro tipo de personas que han aprendido a relacionarse de forma activa y controlada con ellos. A éstas últimas las denominaremos genéricamente “expertos en espíritus”⁹.

La identidad sociocultural del experto en espíritus es, generalmente, el resultado de un proceso de vocación promovido desde el propio mundo espiritual¹⁰. La relación consolidada y duradera de una persona con un espíritu aliado o protector poderoso la capacita para dominar sobre todas o algunas de las entidades espirituales a él sometidas. Ésta capacidad es el fundamento de la práctica exorcista.

Generalmente, el experto en espíritus tiene una posición social inestable. Con los poderes extraordinarios que recibe de su(s) espíritu(s) aliado(s) puede ayudar a otras personas, pero también puede perjudicarlas. Las ventajas que su conocimiento del mundo trascendente le otorga sobre sus paisanos pueden proporcionarle gran autoridad y prestigio, pero también pueden convertirle en objeto de celos y sospechas. Cuando un experto en espíritus adopta una actitud crítica respecto a *status quo* corre el riesgo de ser acusado de practicar la brujería¹¹.

Si, de acuerdo con la antropología médica, entendemos la salud como integración adecuada del sujeto en su entorno humano y vital, es fácil percatarse de la relevancia política y social que puede llegar a tener la práctica terapéutica. En efecto, los terapeutas pueden adoptar en su trato con el paciente dos orientaciones distintas y opuestas entre sí. Está, por una parte, la actitud de aquellos terapeutas que intentan reintegrar al paciente en un mundo físico y social cuya idoneidad no

⁹ Lewis utiliza el término “chamán”, pero hemos decidido sustituirlo por la expresión más genérica “experto en espíritus” para no prolongar la polémica sobre la legitimidad de usar un término procedente de una cultural particular, los Tungus siberianos, como término técnico de aplicación transcultural.

¹⁰ LEWIS, o.c. p. 66-99.

¹¹ LEWIS, o.c. p. 117-122.



cuestionan; y, por otra, la de aquellos para quienes no sólo el paciente, sino también el entorno social, están negativamente afectados y necesitan cambiar. En este último caso, la reintegración se entiende como el nuevo ajuste entre el paciente y un entorno humano renovado. En el caso de los exorcistas, estas dos actitudes suelen corresponderse con las dos interpretaciones de la posesión negativas que acabo de mencionar. Quienes consideran que la posesión es el castigo por una trasgresión moral creen que es el poseso culpable quien debe adaptarse a su entorno social. Según su perspectiva, la sanación debe pasar por un reconocimiento de la culpa y una especie de conversión a la moral legitimadora del *status quo*. Quienes, por el contrario, consideran que la posesión está producida por espíritus periféricos que no actúan con criterios morales suelen ser más críticos con el *status quo* y consideran que la recuperación durable del paciente sólo es posible si el entorno social cambia. A los primeros les llamaré “terapeutas morales”, pues con su práctica terapéutica legitiman la moral y el orden social vigente. A los segundos los llamaré “terapeutas a-morales”, pues de forma implícita cuestionan la bondad de esa moral y de ese orden. Con mucha frecuencia los exorcistas a-morales crean en torno a sí grupos solidarios de pacientes, que practican ritos periódicos y se apoyan entre sí. Estos grupos suelen adquirir formas estables socialmente toleradas, sin embargo, en ciertas circunstancias pueden convertirse en células sectarias críticas o en matriz de movimientos populares de renovación religiosa y social. La creación de estos grupos y movimientos puede entenderse como un esfuerzo por transformar el entorno humano de los pacientes a fin de que puedan reintegrarse en él de forma saludable y duradera.

Como era de esperar, los exorcistas morales suelen pertenecer a sectores sociales privilegiados o a las clientelas de quienes ejercen el poder. No es infrecuente que en sus rituales terapéuticos se exija al paciente la confesión de sus culpas y que el terapeuta pida a los espíritus centrales su perdón¹².

Los exorcistas a-morales proceden, generalmente, de colectivos subordinados o de sectores marginales de la sociedad. No asocian la dolencia al pecado ni indagan en la conciencia moral del paciente.

¹² LEWIS, o.c. p. 163-167.



Su actitud crítica y su bajo estatus social les hacen especialmente vulnerables a las acusaciones de brujería lanzadas por las élites¹³.

3. Aplicación del modelo de Lewis al caso Jesús

La etnología de la posesión y la práctica exorcista que acabo de bosquejar nos puede ayudar a relacionar de forma nueva y significativa algunos datos evangélicos sobre la posesión y la práctica exorcista de Jesús.

Si examinamos los distintos relatos de exorcismos incluidos en los evangelios, constatamos que Jesús nunca culpa a los posesos de su propia situación ni indaga acerca de sus posibles pecados. Para Jesús, los espíritus impuros que poseen a sus pacientes no actúan como espíritus vengadores o castigadores enviados por Dios, sino, por el contrario, como enemigos de la gente a quien Dios ama y protege, es decir, como espíritus periféricos. Según nuestro modelo, esta actitud de Jesús corresponde a la de un terapeuta a-moral perteneciente a algún sector social subordinado.

Pero además, existen testimonios muy claros de que Jesús fue acusado de estar endemoniado (Mc 3, 22b; Mt 10, 25b; Jn 7, 20; 8, 48; 10, 19-21) y de actuar en alianza con el jefe de los demonios (Mc 3, 22c; Lc 11, 14-15.17-20 // Mt 12, 25-28). En el contexto del judaísmo de su tiempo, tales testimonios equivalen a acusaciones de practicar la brujería¹⁴. De nuevo, esto se corresponde con lo que nos dice el modelo de Lewis acerca de la vulnerabilidad de los exorcistas a-morales frente a las acusaciones de practicar la brujería.

Si aceptamos que Jesús fue un exorcista a-moral, podemos utilizar el modelo de Lewis para interpretar otros datos conocidos acerca de su ministerio. Según dicho modelo, los exorcistas a-morales son críticos con el *status quo* y en muchos casos se convierten en líderes de movimientos populares de renovación política y social. Este dato

¹³ LEWIS, o.c. p. 120-122, 127-129.

¹⁴ En el juicio de Jesús ante Pilato según el evangelio de Juan, Jesús es acusado de ser *kakon poi n* (Jn 18, 30), es decir, un hacedor de maleficios o brujo: SMITH, Morton. *Jesus the magician*. New York. Harper & Row, 1973. p. 41.



antropológico nos permite relacionar la actitud terapéutica de Jesús con su compromiso con la llegada del reinado de Dios y con la creación de un movimiento que tiene por finalidad actualizarlo.

Visto desde esta óptica, Jesús no sólo se habría manifestado como terapeuta a-moral en su forma de entender el mal que sufrían sus pacientes, sino también en su interés por cambiar el contexto humano que los hacía vulnerables frente a los espíritus malignos y que obstaculizaba su adaptación saludable y duradera.

El extraño dicho evangélico (Mt 12,43-45 / Lc 11,21-26) que avisa sobre la posibilidad de que los exorcismos no tengan un resultado definitivo, sería un testimonio de la preocupación de Jesús y los suyos por el carácter reiterativo de muchos casos de posesión: “Cuando un espíritu impuro sale de una persona, vaga por lugares áridos buscando paz pero no la encuentra. Entonces dice: volveré a la casa de la que salí. Y yendo, la encuentra barrida y arreglada. Entonces se va a traer consigo a otros siete espíritus perores que él para habitar ahí. Y el final de esa persona es peor que el principio”¹⁵. Si el contexto social no cambia la reintegración en él del paciente exorcizado es, en muchos casos, sólo temporal. Antes o después vuelve a ser presa de las mismas tensiones que propiciaron su estado de posesión y que, tras el fracaso de su primera protesta encubierta, pueden tener efectos todavía más perturbadores.

Lc 8, 1-3 se refiere a varias mujeres sanadas o exorcizadas por Jesús que se han incorporado al grupo de sus discípulos. Este informe lucano sugiere que una de las estrategias utilizadas por Jesús para favorecer la integración social saludable de sus pacientes podría haber sido acogerles en su propio grupo de seguidores cercanos. Es, sin embargo, evidente que esta solución no podía ser viable en todos los casos. Lo que Jesús parece haber promovido como forma de alcan-

¹⁵ La mención de los cuidados de la casa podrían indicar que el dicho se refiere a un tipo de posesiones reiterativas, detectado en numerosas sociedades patriarcales, que afectan específicamente a las mujeres. El hecho de que el texto griego utilice el término *anthropos* para designar a la víctima no deslegitima esta interpretación, pues este término no se refiere específicamente al varón (*aner*), sino el ser humano en general. Sobre posesiones de mujeres, ver: BERNABÉ, Carmen. María Magdalena y los siete demonios. En: Gómez-Acebo, Isabel (ed.). María Magdalena. De apóstol a prostituta y amante. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2007; p. 21-59.



zar la salud permanente y general es la llegada del reinado de Dios. La noción de reinado de Dios se refiere, en efecto, a una realidad cósmica y humana transformada de acuerdo con la voluntad divina y en la que no hay sitio para los espíritus malignos que agreden a las personas: “si yo expulso los demonios con el dedo de Dios, es que el reinado de Dios se os ha echado encima” (Lc 11,20)¹⁶. El reinado de Dios es, también, el entorno humano que los seguidores de Jesús actualizan practicando la ética de desprendimiento, solidaridad y no violencia expresada en el sermón inaugural de Q y en muchas de sus parábolas; un entorno humano en expansión donde los posesos exorcizados pueden reintegrarse de forma saludable y permanente.

Esta interpretación del reinado de Dios facilitada por la aplicación del modelo de Lewis a la tradición sobre Jesús permite entender la centralidad, hasta ahora poco explicada, que la práctica exorcista y terapéutica tiene en los discursos de envío y en la actividad misionera de los discípulos (Mc 3,15; 6,7/ Lc 9,1 / Mt 10,1; Lc 10,9 / Mt 10,7-8; Lc 10,17-18). Estos discursos, que aparecen en al menos dos tradiciones sinópticas independientes (el evangelio de Marcos y el documento Q), unen íntimamente la orden de anunciar el reinado de Dios con la de expulsar demonios o sanar. Así, por ejemplo, en Lc 9,1 leemos: “Y llamando a los doce les dio poder y autoridad sobre todos los demonios y para curar todas las dolencias y los envió a anunciar el reinado de Dios y a curar a los enfermos”.

La explicación más común dada hasta ahora por los exegetas de este dato es que las sanaciones y exorcismos aparecen incorporados en la misión de anunciar el reinado de Dios como meras anticipaciones simbólicas de dicho reinado. Este argumento, que puede tener sentido para una reflexión teológica realizada dos milenios después de la predicación de Jesús, no es defendible a nivel histórico, pues es muy difícil imaginar un terapeuta que cure con una finalidad puramente simbólica. El modelo de Lewis, sin embargo, permite imaginar motivaciones realistas para la actividad terapéutica de Jesús y sus discípulos en el contexto de la llegada del reinado de Dios. Un realismo que es, además, coherente con el título de “médico” que Jesús se atribuye a

¹⁶ Para una demostración de la plausibilidad histórica de este dicho ver: MIQUEL, Esther. Jesús y los espíritus, p. 148-162.



sí mismo en algunas tradiciones sinópticas: “No necesitan de médico los robustos, sino los enfermos” (Mc 2,17 y par.); “Me aplicaréis el proverbio: ¡médico, cúrate a ti mismo!” (Lc 4,23).

Podemos concluir, pues, que el modelo etnológico de Lewis nos ha permitido relacionar datos presentes en la tradición antigua sobre Jesús que la exégesis tradicional no había relacionado, e integrar estos datos y relaciones en una interpretación coherente del ministerio de Jesús. Gracias a este modelo, la actividad exorcista y terapéutica del profeta de Nazaret se revela como un factor motivador esencial del proyecto que los evangelios sinópticos sitúan en el corazón mismo de su ministerio: la manifestación del reinado de Dios y la praxis de una ética capaz de hacerlo realidad sobre la tierra.