



confrontaciones



Antropología de las maldiciones (El poder de las palabras)

Carlos Rojas-Malpica

MD, Ph.D

*Profesor Titular del Departamento de Salud Mental. Facultad de Ciencias de la Salud. Universidad de Carabobo. Valencia, Venezuela
E-mail: carlucho2013@gmail.com*

Sergio J. Villaseñor-Bayardo

MD, Ph.D

Profesor-Investigador. Departamento de Clínicas Médicas. Centro Universitario de Ciencias de la Salud. Universidad de Guadalajara. Jalisco, México

Adele Mobili-Rojas

MD, Ph.D

Profesora del Doctorado en Ciencias Médicas. Facultad de Ciencias de la Salud. Universidad de Carabobo. Valencia, Venezuela.

José Refugio Reyes-Rivas

Profesor-Investigador. Departamento de Clínicas Médicas. Centro Universitario de Ciencias de la Salud. Universidad de Guadalajara. Jalisco, México.

Resumen

El orden simbólico ofrece importantes posibilidades para la comprensión de los más graves temores humanos. Partiendo del concepto original de Lévi-Strauss, es posible estudiar la eficacia simbólica de las maldiciones, pero enriqueciéndolo con los más recientes aportes de las neurociencias, la filosofía y antropología de la conciencia. La presente es una investigación cualitativa recorrida por el método de la fenomenología y la hermenéutica simbólica. Se trata de un tema poco abordado, pero de singular importancia para la psiquiatría cultural. Se trabaja sobre el material empírico de algunas maldiciones religiosas clásicas, de gran valor histórico, pero también se señala el fenómeno de la excomunión secolar. Al final se interpretan los símbolos que portan las maldiciones y los sectores del psiquismo que logran movilizar. Se propone que el núcleo primordial de la maldición es el dogma, sin el cual sería imposible su eficacia simbólica.

Palabras clave: Neurofenomenología - Hermenéutica simbólica - Psiquiatría Cultural - Antropología psiquiátrica.

ANTHROPOLOGY OF CURSES

Summary

The symbolic order offers a great number of opportunities for understanding man's greatest fears. Based on Lévi-Strauss' original concept, we can study the symbolic efficacy of curses and enrich it with the most recent contributions of neuroscience, philosophy, and the anthropology of consciousness. This is a report of qualitative research traversed by the methods of phenomenology and symbolic hermeneutics on a rarely addressed subject of unique significance to cultural psychiatry. We have worked on the empirical data of some classic religious curses of great historical value, but we have also inquired into the phenomenon of secular excommunication. Finally, we have interpreted the symbols used in curses and the areas of the psyche that they succeed in mobilizing. We suggest that the primary core of curses is dogma, without which their symbolic efficacy would not be possible.

Key words: Neurophenomenology - Symbolic hermeneutics - Cultural psychiatry - Psychiatric anthropology.

La eficacia simbólica de Lévi-Strauss hoy

Las palabras llegan y salen del cuerpo. Las señales del tráfico dirigen la circulación de todas las metrópolis contemporáneas; una falta al orden marcado por ellas puede dejar una marca irreparable en el cuerpo. La sociedad requiere símbolos y señales para su funcionamiento. No se trata sólo de vibraciones luminosas o acústicas. Tampoco del mecanismo físico de la transducción, por el que el impulso eléctrico hace vibrar la lámina de cuarzo contenida en el auricular del teléfono, transformando una forma de energía en otra para que adquiera la forma de onda acústica. Es que en el cerebro ocurre algo más importante todavía, lo que Gerald Edelman y Giulio Tononi (1). han denominado “el nodo del mundo”, cuando un fenómeno físico adquiere la dimensión de un acto de conciencia, accediendo a un orden simbólico que luego retorna al cuerpo de distintas maneras, capaces de afectar hasta los planos más profundos de la vida, lo cual difícilmente nos deja indiferentes, sobre todo cuando nos sentimos concernidos por el mensaje.

Para Roger Bartra, el cerebro es un órgano incompleto que sólo puede funcionar conectado a receptores que le informan del estado general del cuerpo y del medio ambiente, inmediato y distante, a través de la sensibilidad general y los sentidos del tacto, vista, oído, gusto y olfato. Aunque desde un enfoque mecánico y determinista se esgrimen fuertes razones para pensar que el comportamiento humano está sobredeterminado por condicionantes biológicos cerebrales, no se pueden negar los procesos que conducen a la formación de la autoconciencia y que se dan en la conexión entre los circuitos internos sociodependientes y el denominado “exocerebro”, representado en la cantidad de símbolos que circulan en la cultura y que permiten “concebir” los objetos, a diferencia de los signos y señales, que sólo los anuncian. Esto es relevante porque Bartra cree encontrar ahí el germen del libre albedrío, que considera que sólo tiene una representación minúscula en el total de la vida consciente. Vale entonces destacar la importancia del esfuerzo hermenéutico en la interpretación de ese mundo simbólico y su valor para la comprensión de la existencia. Aunque el denominado “libre albedrío” sólo tenga una participación cuantitativamente minúscula en la conformación de la conducta total, su peso específico en la organización de la subjetividad es enorme y fundamental (2). De alguna manera podríamos verlo como el vértice de los procesos de *autopoiesis* que conducen a la expresión de la subjetividad y, al mismo tiempo, como un componente esencial de esos productos singulares de la conciencia personal denominados *qualia*. El proceso neurocognitivo que conduce hasta la representación del símbolo y sus relaciones con los referentes previos ha sido estudiado en profundidad por la neurofenomenología de Francisco Varela (3), quien ha propuesto el neologismo “enacción”, partiendo del verbo inglés *to enact*, que significa *poner en acción*, pero también *representar*. Pero no se trata de un mecanismo simple por el que representaciones definitivas y firmemente definidas sean actualizadas por la conciencia, sino de procesos muy

complejos que van *surgiendo en relación* con los objetos que acuden a la conciencia, bien por un estímulo o situación externa, o bien porque llegan como la “presencia de lo ausente” (4).

No es necesario detenerse en la fenomenología de Husserl y su extraordinario aporte para la comprensión y captación del sentido de los actos de conciencia (5). En cambio, sí es importante señalar que su discípulo Hans-Georg Gadamer ha dado pie para una profunda investigación hermenéutica, influenciando autores como Andrés Ortiz-Osés, que comentaremos más adelante. Un estudio fundamental sobre la filosofía de las formas simbólicas ya fue realizado por Ernst Cassirer (6), y a partir de sus planteamientos se desarrolla toda una teorización posterior. Cuando el símbolo va adscrito a un mito y hace parte de una estructura religiosa, adquiere un poder regulador del comportamiento social y del orden legal del colectivo. Las instituciones y sus representantes serán los encargados de administrar sus funciones en el conjunto social en lo que se ha denominado *el poder de la palabra* (7).

El concepto de *eficacia simbólica* fue propuesto originalmente por el antropólogo Claude Lévi-Strauss para referirse al efecto terapéutico del ritual chamánico en una aborígen cuna en trabajo de parto. El trabajo chamánico permite poner en lenguaje simbólico compartido con la parturienta, el proceso doloroso y molesto que impide la evacuación del feto a través del canal del parto, donde se libra una terrible lucha entre espíritus que cooperan y monstruos que obstruyen el deseado desenlace. Espíritus y monstruos habitan las subjetividades del chaman y la parturienta, no son elementos ajenos u “objetivos” con los que se pueda lidiar de otra manera. Entre ambos deben conducir a Muu, cuya fuerza espiritual es indispensable para la procreación, a sus cauces benefactores en una relación armónica con la parturienta, pero no destruirla como si se tratara del combate contra los microbios en el mundo médico de occidente (8, 9). Se podría llegar aún mas lejos y, apelando al psicoanálisis, decir que el Chamán es *Nele*, el falo, que entrando simbólicamente en *Purba*, la vagina, ha reconstituido la escena genética primaria en la mismidad de la parturienta, dando orden y significación al sinsentido de sus dolores y malestares. Ahora bien, los chamanes de las más diversas culturas no sólo curan o atienden enfermos, también protegen las cosechas, participan en las guerras, convocan los espíritus benefactores de la tribu y envían maleficios contra sus enemigos.

En el mundo de la Antigua Grecia, los héroes homéricos están sobredeterminados por la decisión de los dioses, de los que son meros brazos ejecutores. No hay todavía una diferenciación nítida entre el deseo de los dioses y la conducta de los héroes. Aún no se separan el yo y el no-yo. Dioses y héroes conforman un todo indivisible. El acierto de haber hecho notar este fenómeno corresponde, en primer lugar, al gran helenista alemán Werner Jaeger (10), aunque más recientemente Trimble (11) le otorga el mérito a Julián Jaynes, por haber propuesto un

vínculo entre el momento de la filo/ontogénesis, en el que predominan el pensamiento mítico y la actividad del hemisferio cerebral derecho y su papel en la modulación, manejo y motivación del comportamiento humano (como también en las alucinaciones auditivas que los héroes toman por órdenes divinas), hasta que ese cerebro bicameral cede el predominio a las funciones indicativas y propositivas del hemisferio cerebral izquierdo, lo cual habría ocurrido aproximadamente en los tiempos de Homero. Es necesario aclarar que el predominio funcional del hemisferio izquierdo para los procesos lógicos, de ninguna manera suprime la actividad del hemisferio derecho, donde, a decir de Trimble, están todas las funciones que nos hacen humanos.

Para Trimble, hay una organización neuroanatómica fundamental en la emoción trágica que la distingue del miedo y de la rabia. Refiere que el neurobiólogo Semir Zeki estudió en su texto *Splendor and Miseries of the Brain* los correlatos neurales del amor romántico, observando que se activan la ínsula, la corteza cingulada anterior, el hipocampo y los sistemas de recompensa ubicados en el estriatum ventral subcortical, pero también hay una disminución de la actividad en la amígdala y la corteza prefrontal ventro-medial. Registros similares se observan en el amor maternal. Semir Zeki también ha escrito *Toward a Brain-Based Theory of Beauty*, y allí propone que tanto la fealdad como la belleza activan el córtex orbito-frontal, pero mientras la fealdad incrementa la actividad amigdalina, la belleza no perturba esa actividad. El *Pathos Trágico* de Nietzsche luce estrechamente vinculado con los sentimientos movilizadores por la música, que son muy distintos de los provocados por la rabia y el miedo. Por el contrario, allí se activan regiones neurofisiológicas muy parecidas a las que se producen con la afectividad social, el amor y la contemplación estética de la belleza. Desde una perspectiva fisiológica, el *Pathos Trágico* también es distinto a la liberación experimentada en la catarsis, estando más cerca de una sensación paradójica de activación y calma (12).

Mientras tanto, la activación de la estructura amigdalina que acompaña al miedo y al horror (13) desencadena una cascada de acontecimientos neurofisiológicos de importantes efectos en la salud, que han sido bien estudiados en los Trastornos de Ansiedad, especialmente en el Ataque de Pánico, pero también en situaciones de estrés agudo y crónico (14, 15). En general, se acepta que el miedo se acompaña de un estrechamiento del campo de la conciencia en el que el cuerpo se experimenta como fuente de un profundo malestar, expresado como angustia o congoja, palabras que denotan estrechamiento, opresión vital y una relación desesperada con el futuro. Se está en estado de alerta máxima, pues el cuerpo y el mundo circundante son vividos como amenazas. Se teme morir o perder la razón. El miedo gobierna y organiza la vida y se toman precauciones exageradas.

El estudio del miedo ha dado lugar a la *metología*, un neologismo cuya raíz es metus, que en latín significa *miedo*. El miedo religioso procede del temor a la muerte, la aniquilación del Yo y su destino en el transmundo (16). Las religiones se ocupan de administrar la eterni-

dad. Para ello tienen diversas deidades que contribuyen tanto a amainar el temor, como a promoverlo. Sus sacerdotes se asumen como representantes del más allá y en su nombre dictan normas y sanciones, prescriben curas para tratar las faltas y pecados, y conocen los rituales apropiados para el contacto con los poderes divinos. En este contexto se inscriben las maldiciones y su *eficacia simbólica*.

Breve recorrido por las maldiciones

En inglés se dice *curse*, pero en español es *maldición*, lo cual implica desear mal a alguien y decirlo a través de una severa expresión del lenguaje. Se trata de un deseo maligno que suele contener una imprecación o execración contra una o varias personas, un pueblo, o incluso un objeto, lo cual se hace invocando poderes sobrenaturales con palabras u oraciones que pueden ser acompañadas de un ritual inscrito en un sistema de creencias.

El mal fue definido por Santo Tomás de Aquino como la privación del bien, lo cual es especialmente visible en las maldiciones bíblicas. Para Leibniz, el mal no tiene una causa eficiente, sino deficiente: *malum causam habet non efficientem, sed deficientem* (17). El concepto bíblico de maldición es el antónimo de bendición, y no puede ser entendido uno sin el otro. Ser maldecido es ser privado de las bondades de la bendición divina (18). En el capítulo tercero del Génesis Dios maldice a la serpiente y a la Tierra, pero no al hombre. Caín, en cambio, es el primer hombre al que Dios maldice (19). En el Capítulo Bíblico del Deuteronomio, o Segunda Ley, Moisés advierte a su pueblo de los grandes beneficios de ser bendecido, así como de las graves consecuencias de recibir la maldición por transgredir las normas y enseñanzas de Yavéh, especialmente en cuanto a orden, justicia y alegría (20). Existen también *maldiciones generacionales* que sancionan a la descendencia de un pecador, como un derecho otorgado a Satanás y sus demonios (21). Se dice que Jesús maldijo el árbol de la higuera para demostrarle a sus discípulos el poder de su palabra, en un ejercicio de pedagogía divina.

Tanto en Grecia como en la Roma antigua se practicaron maldiciones. En Grecia se denominaban *katadesmoi* (ataduras) y en Roma *tabulae defixiones* o *tabellae defixionum*. En una tablilla se escribía la petición invocando un espíritu para hacerle mal a un enemigo, que luego era colocada en una tumba o un lugar poderoso para hacerla más eficaz. Los areteos griegos eran sacerdotes maldecidores, especializados en provocar daños por la oración y la palabra. La eficacia de la magia es explicada por Bailliot, precisamente, a partir de la constatación de su ambigüedad intrínseca. Los símbolos mágicos antiguos podían ser eficaces por el hecho de que practicantes, clientes y víctimas de la magia compartían por igual un mismo sistema colectivo de reglas y creencias que establecía límites al comportamiento personal y social (público/privado; vivos/muertos), mientras que el poder del mago se basaba en la capacidad de transgredir esos límites (22).

En las culturas ancestrales de América el mal y las

maldiciones se representan en animales y objetos diversos: hay tradiciones y rituales específicos entre los aborígenes del Chaco argentino, los mapuches de Chile, los Chacobo del Amazonas boliviano, demonios del Perú que pueden confundir a los hombres con mujeres y embarazarlos, contextos de negatividad amalgamadas en el sincretismo religioso de religiones yorubas africanas aposentadas en diversas regiones de América, y expresiones malélicas a través de felinos en Centroamérica (23). En los mapuches no es concebible la creencia en un solo Dios. Para el mapuche de cultura tradicional, hay una diosa madre y un dios padre: *wñkusé-wñfucha*. El demonio o *wue cufú*, es un espíritu malo con forma humana, actúa día y noche; se vale de las aves nocturnas y el zorro para enviar sus amenazas al hombre y a la familia que desea hacerle mal (24). Entre los presos de la cárcel de San Pedro, en La Paz, Bolivia, es frecuente adjudicar el infortunio a maldiciones de enemigos, y se recurre al *yatiri*, un sabio con poderes especiales para eliminar la maldad, siempre y cuando el preso tenga fe y buena suerte (25).

Cuando la maldición procede de una institución de poder social, por lo regular lleva aparejada una excomunión, lo cual significa excluir de la comunidad de pertenencia. Giordano Bruno fue quemado en la hoguera por sus creencias y Galileo terminó sus días bajo arresto domiciliario en una granja en las afueras de Florencia. El filósofo judío Baruch de Spinoza fue excomulgado el 27 de julio de 1656 a los 24 años de edad. Se le acusó de desconocer las enseñanzas religiosas hebraicas y, sobre todo, de decir que la Biblia era una obra humana y negar la inmortalidad del alma. Varias veces fue llamado a arrepentirse antes de ser excomulgado. El “herem” es utilizado para condenar a un ser o un objeto a la aniquilación o la destrucción. Fue el rabino Morteira quien leyó esta sentencia: “*Con el juzgamiento de los ángeles y la sentencia de los santos, nosotros anatematizamos, maldecimos y expulsamos a Baruch Spinoza... Que sea maldecido de día y maldecido de noche, que sea maldecido al salir y que sea maldecido al entrar... que ninguno converse con él mediante palabra hablada o se comuniquen con él por escrito, que ninguno le preste servicio ni habite con él bajo el mismo techo, ni estar a menos de cuatro codos de él, tampoco lea ningún documento dictado por él, ni escrito por su mano*” (26). No hay duda de que la excomunión ha sido proclamada desde un lugar de poder sobrenatural y que contiene una temible carga de odio para cualquier habitante del Siglo XVI. Sin embargo, en el caso de Baruch de Spinoza, la maldición pierde eficacia simbólica porque las robustas convicciones del filósofo fueron una muralla infranqueable contra la proclama. Ya excomulgado se le acercó Leibniz, interesado en aprender de su sabiduría. Sintiendo libre de ataduras, Spinoza escribió lo siguiente: “*Dado que tenemos la buena fortuna de vivir en una comunidad en la que la libertad de juicio está plenamente garantizada al ciudadano individual, que puede rendir culto a Dios como le plazca, y en la que nada es tenido en mayor estima ni como más valioso que la libertad, creo que no emprendo una tarea ingrata o infructuosa al demostrar que esta libertad no solamente puede garantizarse sin poner en peligro la piedad y la paz de*

la comunidad, sino que la paz de la comunidad y la piedad dependen de esta libertad” (27). Cuando a Einstein se le preguntó si creía en Dios, respondió que creía en el Dios de Spinoza. También, tres siglos más tarde, Jacques Lacan se identificó con Spinoza cuando la Asociación Psicoanalítica Internacional decidió excluirlo de sus filas, haciendo la salvedad de que Lacan no homologa la API con una Iglesia y que en su modelo, Lacan sustituye la fórmula spinoziana del “deseo es la esencia del hombre”, por “el deseo es la esencia de la realidad”, por considerar que la primera es deudora de un sistema teológico (28).

Queda muy claro que para que la maldición provoque el horror y terror que contiene su carga de odio, es necesario que el maldecido comparta el registro simbólico que le subyace. El terrible efecto de una maldición contra un creyente está en el Decreto lanzado por el obispo Manuel Abad y Queipo, Obispo de Michoacán de 1810 a 1815, contra el Cura Manuel Hidalgo y Costilla. La transcribimos completa y sin omisiones:

“Por autoridad del Dios Omnipotente, El Padre, El Hijo y El Espíritu Santo y de los santos cánones, y de las virtudes celestiales, ángeles, arcángeles, tronos, dominaciones, papas, querubines y serafines: de todos los santos inocentes, quienes a la vista del santo cordero se encuentran dignos de cantar la nueva canción, y de los santos mártires y santos confesores, y de las santas vírgenes, y de los santos, juntamente con todos los santos y electos de Dios: Sea condenado Miguel Hidalgo y Costilla, ex-cura del pueblo de Dolores.

Lo excomulgamos y anatemizamos, y de los umbrales de la iglesia del todo poderoso Dios, lo secuestramos para que pueda ser atormentado eternamente por indecibles sufrimientos, justamente con Dathán y Habirán y todos aquellos que le dicen al señor Dios: ¡Vete de nosotros, porque no queremos ninguno de tus caminos! Y así como el fuego es extinguido por el agua, que se aparte de él la luz por siempre jamás. Que el Hijo, quien sufrió por nosotros, lo maldiga. Que el Espíritu Santo, que nos fue dado a nosotros en el bautismo, lo maldiga. Que la Santa Cruz a la cual Cristo, por nuestra salvación, ascendió victorioso sobre sus enemigos, lo maldiga. Que la santa y eterna madre de Dios, lo maldiga. Que San Miguel, el abogado de los santos, lo maldiga. Que todos los ángeles, los principados y arcángeles, los principados y las potestades y todos los ejércitos celestiales, lo maldigan. Que sea San Juan el precursor, San Pablo y San Juan Evangelista, y San Andrés y todos los demás apóstoles de Cristo juntos, lo maldigan.

Y que el resto de sus discípulos y los cuatro evangelistas, quienes por su predicación convirtieron al mundo universal, y la santa y admirable compañía de mártires y confesores, quienes por su santa obra se encuentran aceptables al Dios omnipotente, lo maldigan. Que el Cristo de la santa Virgen lo condene. Que todos los santos, desde el principio del mundo y todas las edades, que se encuentran ser amados de Dios, lo condenen. Y que el cielo y la tierra y todo lo que hay en ellos, lo condenen.

Sea condenado Miguel Hidalgo y Costilla, en dondequiera que esté, en la casa o en el campo, en el camino o en las veredas, en los bosques o en el agua, y aún en la iglesia. Que sea maldito en la vida o en la muerte, en el comer o en el beber;

en el ayuno o en la sed, en el dormir, en la vigilia y andando, estando de pie o sentado; estando acostado o andando, mingiendo o cantando, y en toda sangría. Que sea maldito en su pelo, que sea maldito en su cerebro, que sea maldito en la corona de su cabeza y en sus sienes; en su frente y en sus oídos, en sus cejas y en sus mejillas, en sus quijadas y en sus narices, en sus dientes anteriores y en sus molares, en sus labios y en su garganta, en sus hombros y en sus muñecas, en sus brazos, en sus manos y en sus dedos.

Que sea condenado en su boca, en su pecho y en su corazón y en todas las vísceras de su cuerpo. Que sea condenado en sus venas y en sus muslos, en sus caderas, en sus rodillas, en sus piernas, pies y en las uñas de sus pies. Que sea maldito en todas las junturas y articulaciones de su cuerpo, desde arriba de su cabeza hasta la planta de su pie; que no haya nada bueno en él. Que el hijo del Dios viviente, con toda la gloria de su majestad, lo maldiga. Y que el cielo, con todos los poderes que en él se mueven, se levanten contra él.

Que lo maldigan y condenen. ¡Amén! Así sea. ¡Amén!”(29)

El odio lo persiguió hasta su último respiro. El proceso degradatorio de Hidalgo se llevó a cabo el 29 de julio de 1811 en una de las salas del Hospital Real de Chihuahua, le rasuraron la piel de la cabeza, que había sido consagrada como cristiano y sacerdote; además, le arrancaron las yemas de los dedos de las manos que habían sido consagradas en el día de la ordenación, luego lo entregaron al gobierno español para que lo fusilaran, sin ninguna de las prerrogativas y beneficios eclesiásticos en que antes se amparaba cualquier reo. En la concepción religiosa de su momento, el Cura Hidalgo se fue para siempre al tormento eterno del infierno.

En el año 1942, el fisiólogo norteamericano Walter Cannon (1871–1945) estudió el fenómeno de la muerte vudú en diversos países de África, Nueva Zelandia, Australia y América (Haití), proponiendo la tesis de que el horror y terror ocasionado por el hechizo desencadenaba una excesiva actividad simpático-adrenal con shock hipovolémico, severa hemoconcentración intravascular y deshidratación, acompañando un estado de profunda perturbación emocional, lo cual ya había sido señalado por Mira durante la Guerra Civil Española, bajo el nombre de Ansiedad Maligna: *“The suggestion which I offer, therefore, is that ‘voodoo death’ may be real, and that it may be explained as due to shocking emotional stress to obvious or repressed terror”* (30). El antropólogo y filósofo francés Edgar Morin, ha propuesto que la muerte por maldición vudú ocurre porque un Yo tribal, compuesto sobre todo por material social, cuando es excomulgado de su comunidad, deja al sujeto sin comando psíquico y a disposición de una tormenta neurovegetativa que arrasa con sus débiles recursos y lo consume hasta la muerte (31).

Hay algunas formas de “excomunión seglar”, como la que padecen algunos jóvenes cuando son expulsados de su equipo deportivo, o la que sufre un profesional cuando es expulsado por el Tribunal Disciplinario de su gremio. Las consecuencias suelen ser terribles. Algunos de los jóvenes que se van armados a una escuela norteamericana a cometer una masacre han sido expulsados

de hermandades o socialmente segregados. La excomunión laica puede ser el combustible de comportamientos de alta peligrosidad social en algunas personalidades vulnerables.

La primera Ley humana parece ser la prohibición del incesto. No es imposible que su transgresión fuera castigada con la excomunión o expulsión de la tribu (32). Probablemente se pueda seguir el rastro de las maldiciones hasta la prehistoria, o encontrarlo en la literatura medieval, como en la Divina Comedia. Pero hay un ejemplo mucho más próximo en la literatura latinoamericana. En la novela monumental de Gabriel García Márquez *Cien Años de Soledad*, por la familia Buendía se extiende el temor de que los múltiples casos de endogamia puedan traer una desgracia que estaría a medio camino entre una maldición y una alteración genética. Es el horror al incesto recorriendo una tradición familiar. Amaranta Úrsula Buendía sospecha que su sobrino Aureliano Babilonia pudiera ser su hermano. Sin embargo, terminan haciendo el amor y, por lo tanto, consumando el temido incesto. El producto es un niño con “rabo de cochino” que es llevado por un grupo de hormigas en una procesión incierta (33).

Hermenéutica simbólica y estructura de las maldiciones

Las maldiciones tienen un procedimiento y una estructura que resultan imbricadas en el conjunto total del proceso. Algunas veces la maldición puede ser hecha a espaldas del maldecido, pero en sus formas más institucionalizadas y formalizadas se convoca al enjuiciado para conminarlo a abandonar sus prácticas y volver al marco de la tradición. Es en caso de contumacia que se procede a la excomunión, como ocurrió con Baruch de Spinoza. Desde un plano meramente formal es posible identificar las partes o componentes de la maldición. Primero se reúnen los sabios o representantes de los poderes del más allá, se da cuenta de las faltas del maldecido y al final se proclama su excomunión de la comunidad a la que pertenece, junto con los tormentos que en vida y más allá de la muerte le esperan como castigo por su transgresión. Siempre hay un ritual de excomunión y una semántica propia para desearle los más terribles sufrimientos al excomulgado. Sería difícil encontrar en la literatura algún documento con mayor concentración de odio que el contenido en una maldición. Ya con ese temible valor negativo sería suficiente justificación para convertirlo en objeto de estudio de la psiquiatría cultural.

Pero el ejercicio hermenéutico exige mucho más esfuerzo en la exploración del lenguaje y carga semántica de la maldición, así como de su estructura y vínculos con las capas más profundas de la psiquis. Para ello es indispensable reconocer los registros de la maldición en el imaginario social, ese sector que se distingue de lo real y que hace un puente con lo simbólico y que desde Gastón Bachelard se ubica en una *dimensión constitutiva del ser que “remite tanto al aspecto representativo y verbalizado de una expresión como al aspecto emocional y afectivo más íntimo de ésta”*(34). Gaston Bachelard, en su *Poética del*

aire, relaciona la imaginación con la facultad de librarnos de la impresión inmediata suscitada por la realidad a fin de penetrar en su sentido más profundo (35). Aunque reconociendo que hay un pensamiento y una lógica adecuadas para pensar lo real, el estructuralismo ha propuesto la necesidad de un modelo para pensar el imaginario y llegar al tercer lugar de lo simbólico (36).

Para Ortiz-Osés, sólo en los extremos habita lo real y es entre dichos extremos donde media el símbolo, como una bisagra o grieta que articula los contrarios, haciendo las veces de un espejo donde es posible conjugar lo disjunto. Para el autor, la mayor contribución del Círculo de Eranos fue la reconciliación y concordancia de los contrarios. Jung, uno de sus principales teóricos e inspiradores, habló del *Unus Mundus* y su carácter de *complexio opposituum*. La hermenéutica simbólica de Eranos abre las puertas de un inmenso museo imaginario. Los arquetipos, como constituyentes heredados filogenéticamente en el inconsciente colectivo, precipitan como *imágenes primordiales* de diversos tipos, como Ánima, Ánimus, Gran Madre, Ángeles, Dioses, Demonios, Números y Animales. Esta formulación jungiana resulta profundamente trastocada por el iraní H. Corbin, quien piensa los arquetipos no como productos casi demoníacos de la profundidad inconsciente, sino como derivados de una *supraconsciencia* casi angélica de prototipos eidéticos al modo platónico (37).

La maldición propone un escarnecimiento tan horroroso que sus admoniciones parecen dirigidas a remover temores ancestrales guarecidos en lugares muy profundos de la psiquis. El maldecidor invoca los más altos poderes celestiales (Dios, La Virgen) y se hace acompañar de ángeles, arcángeles, querubines y profetas bíblicos, pero también de demonios maléficos para desear los más crueles tormentos al maldecido. Son símbolos arquetipales que recorren el discurso de la maldición, que a pesar de su naturaleza contradictoria, se juntan en ese estatus jungiano de *Unus Mundus* y *complexio opposituum* para darle una fuerza desmesurada capaz de arrasar con la más sólida estructura racional que le pueda hacer algún contrapeso. Es ese plus de energía y significación lo que la convierte en un símbolo, en un símbolo temible y horroroso. Desde el psicoanálisis se reconoce la importancia tanto de la fantasía inconsciente, como la consciente.

Las fantasías primordiales preceden al lenguaje, por lo tanto, su raíz es más profunda y de tiempos preverbales, cuando todavía no hay diferenciación entre el yo y el no-yo, porque sólo después tienen una cobertura semántica secundaria. El pecho de la madre que acude a la boca del niño no tiene existencia autónoma, sino que aparece porque el bebé siente hambre, de la misma manera que otras necesidades condicionan la existencia de sus satisfactores. Según la psicología piagetiana, la diferenciación entre el yo y el no-yo ocurre en el tercer año de vida. La fantasía es entonces una estructura que, por una parte, conecta con las necesidades del cuerpo, instintos, pulsiones o deseos, como se les quiera ubicar, y, por la otra, con el orden simbólico y el mundo exterior. En la fantasía aparece, entonces, el objeto exterior introyectado, apropiado e investido catécticamente por el sujeto, donde puede adquirir vida propia, bien asimilado o independizado del yo. En ese nivel hay algunos *imago* muy poderosos, como Dios, la madre y otros de diversa cobertura semántica en la psiquis inconsciente/consciente. La fantasía es la forma vivenciada del objeto originalmente externo, pero luego introyectado y haciéndose vivir como deseo en la intimidad psicológica del sujeto. No es un mero doble especular del objeto exterior. Es la madre, la amada, Dios o los hijos, pero también los arquetipos invocados en la maldición. Por ello se ha dicho que la fantasía es el “instinto vivenciado”. La fantasía puede quedar asimilada como parte del yo o como un objeto independiente y con vida autónoma, aunque “viva” en el psiquismo del sujeto, pero con distintos gradientes de integración (38).

El núcleo de una estructura suele ser oscuro y huido. No está en el centro de la trama de sentido, como muy bien lo señaló Lacan en su estudio sobre *La carta robada* de Edgar Allan Poe. Desde su sitio inasible y oscuro dinamiza y da vigor a la estructura. Para Derrida, la plenitud de la estructura no es más que una metáfora que se nutre de la falta, es decir, de esa ausencia descentrada de la que habla Lacan (39). En el caso de la maldición, ese núcleo parece *corresponder al dogma, es decir, a una creencia irracional*, que no necesita ser demostrada por la lógica, y que se alimenta de los temores que convoca, y que, como todo símbolo, siempre porta un plus de significación. Sin el dogma no habría *eficacia simbólica* ■

Referencias bibliográficas

1. Edelman G, Tononi G. El universo de la conciencia. Editorial Crítica, SL. Barcelona; 2002.
2. Bartra R. Antropología del cerebro: Determinismo y libre albedrío. *Salud Mental* 2011; 34(1):1-9.
3. Marchitelli R. Francisco Varela's view on phenomenology in his cognitive interpretation. *Dial Phil Ment Neuro Sci* 2010; 3(2): 42-44.
4. Ojeda C. Francisco Varela y las ciencias cognitivas. *Rev chil neuro-psiquiatr* [revista online]; octubre 2001 [citado 2014 Abr 09]; 39(4): 286-295. Disponible en: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-92272001000400004&lng=es y <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-92272001000400004>.
5. Husserl E. The Phenomenological Theory of Meaning and

- of Meaning Apprehension. En: The Hermeneutics Reader. Mueller-Vollmer K (Edit). New York: The Continuum Publishing Company; 1992 (165-177).
6. Cassirer E. Filosofía de las formas simbólicas. Fondo de Cultura Económica. México DF; 1998.
 7. Alarcón Puentes J. Palabra y poder. El "pütchipü" y el cruce de fronteras culturales. *Gazeta de Antropología*, 2009, 25 (1).
 8. González Requena J. La eficacia simbólica, en Trama y Fondo. Lectura y Teoría del Texto no 26, Madrid, 2009. Consulta en línea: resources/2009%20La%20eficacia%20simbólica.pdf. 20/11/2013
 9. Lévi-Strauss C. La estructura de los mitos. En: Antropología estructural, Eudeba, Buenos Aires; 1968.
 10. Jaeger W. Paideia. Fondo de Cultura Económica, México; 2004.
 11. Trimble M. The soul in the brain. The Johns Hopkins University Press. Baltimore; 2007.
 12. Trimble M. Why humans like to cry. Tragedy, Evolution, and the Brain. Oxford: Oxford University Press; 2012.
 13. Ottaviani C, Cevolani D, Nucifora V, Borlimi R, Agati R, Leonardi M, De Plato G, Brighetti G. Amygdala responses to masked and low spatial frequency fearful faces: a preliminary fMRI study in panic disorder. *Psychiatry Research: Neuroimaging*. Volume 203, 2:159-165, August 2012.
 14. Goodwin RD, Lieb R, Hoefler M, Pfister H, Bittner A, Katja Beesdo K, Wittchen HU. Panic Attack as a Risk Factor for Severe Psychopathology. *Am J Psychiatry* 2004;161:2207-2214.
 15. Castro Carboni N, Campos Villalobos G, López Castillo C. Neurobiología y tratamiento del trastorno de estrés post-traumático. *Med leg Costa Rica* [revista online]. Sep 2003 [citado 2014 Abr 09]; 20(2):5-14. Disponible en: http://www.scielo.sa.cr/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1409-00152003000200002&lng=es.
 16. Marina JA. Anatomía del miedo. Un tratado sobre la valentía. Barcelona: Editorial Anagrama, S. A.; 2006.
 17. Ferrater Mora J. Diccionario de filosofía. Barcelona, Editorial Ariel, S. A.; 2004.
 18. Maldición (Sagrada Escritura). Consulta en línea 11/4/2014. http://www.mercaba.org/Rialp/M/maldicion_sagrada_escritura.htm.
 19. Maldición. Wikipedia. Consulta en línea. <http://es.wikipedia.org/wiki/Maldición>. 11/4/2014.
 20. Book of Deuteronomy. Wikipedia. http://en.wikipedia.org/wiki/Book_of_Deuteronomy. Consulta en línea 16/4/2014.
 21. Maldiciones generacionales. Concepto, síntomas, ejemplos. <http://bajolalupadelabiblia.wordpress.com/2013/01/19/maldiciones-generacionales-concepto-sintomas-ejemplos-parte-2/>. Consulta en línea 11/4/2014.
 22. Bailliot M. Magie et sortilèges dans l'Antiquité romaine. París, Edit. Hermann; 2010.
 23. Califano M, Dasso MC, Fernández E. Las nociones del mal y el temor en las cosmovisiones aborígenes de América. Trabajos presentados al Simposio "La percepción del mal y la estructura del temor en las sociedades etnográficas". 51 Congreso Internacional de Americanistas. Santiago de Chile, Julio 2003. Departamento de Antropología Cultural. Archivos, Vol. II, N°1 – 2004.
 24. Curagueo D. Creencias religiosas mapuches. Revisión crítica de interpretaciones vigentes. *Revista Chilena de Antropología* 1989-1990 (8): 27-33.
 25. Cerbini F. Rituales para hacer «justicia». Maldiciones, invocaciones, yatiris y ofrendas para la libertad en la cárcel de San Pedro (La Paz, Bolivia). *Revista Española de Antropología Americana* 2012, 42, (2):489-514.
 26. Jabif E. La excomunión. El sigma.com. Consulta en línea 19/4/2014.. <http://www.elsigma.com/historia-viva/la-excomunion/2728>.
 27. Piluky. La excomunión del hereje Spinoza. Consulta en línea 20/04/2014. <http://piluky.lacoctelera.net/post/2009/01/04/la-excomunion-del-hereje-spinoza>.
 28. Tabakian E. De Spinoza a Lacan. Revista de Cultura. Clarín.com. Consulta en línea 19/4/2014. http://www.revistaen.clarin.com/ideas/Spinoza-Lacan_0_715728447.html.
 29. Decreto de Excomunión contra el Cura Miguel Hidalgo. Consulta en línea 19/4/2014. <http://www.tulancingo.com.mx/excomunion/hidalgo.htm>.
 30. Cannon WB. "Voodoo" death. *American Anthropologist*, 1942, 44(2): 169-181.
 31. Morin E. El hombre y la muerte. Barcelona, Editorial Kairós; 1974.
 32. Del Búfalo E. La genealogía de la subjetividad. Caracas, Monte Ávila Editores; 1992.
 33. Nieves Ocaña MI. Las mujeres de Cien años de soledad. *Estudios Humanísticos*. Filología, Universidad de León, 1999 (21): 259-270.
 34. Solares B. Aproximaciones a la noción de imaginario. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 2006, 48, (198): 129-141.
 35. Lapoujade MN. Mito e imaginación a partir de la poética de Gaston Bachelard. *Revista de Filosofía*, Centro de Estudios filosóficos, Universidad del Zulia, Maracaibo, 2007 (57): 91-111.
 36. Ingala Gómez EA. Estructura y relación: filosofía trascendental en Gilles Deleuze y Jacques Lacan. Tesis Doctoral. Madrid, Facultad De Filosofía. Universidad Complutense de Madrid, 2012.
 37. Ortiz-Osés A. Visiones del mundo: interpretaciones del sentido. Bilbao, Universidad de Deusto, 2009.
 38. Baranger W. Fantasía, objetos y estructura psíquica. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*. En línea: <http://www.apuruguay.org/apurevista/1950/168872471956010302.18/09/2013>.
 39. Giacaglia MA. Acerca del vacío y los sujetos. *Ciencia, Docencia y Tecnología* 2004, (29),(XV): 93-104.