

El dibuk: Voces que hablan; mundos que silencian; voces acalladas

Rachel Ellior*



Victoria Almeida, en *El Dibuk* de Sholomo An-Ski, adaptada y dirigida por Jacobo Kaufmann. Teatro San Martín, Buenos Aires, 2010

Entre dos mundos (El dibuk)

La mentalidad moderna se asocia al progreso, la ciencia, el humanismo, el conocimiento, la libertad individual para elegir, el pensamiento racional y el cuestionamiento crítico- todo ello a partir de una separación creciente entre lo racional y lo irracional, lo tangible y lo oculto. Sin embargo, en el advenimiento de la era moderna, la conciencia espiritual y la realidad social nos ofrecen una visión del mundo infinitamente compleja, y revelan el notable peso que se otorga a los ele-

mentos irracionales de nuestro contexto cultural. Estas observaciones nos permiten ver que el mundo de lo sobrenatural, que conecta a los seres celestiales con los seres humanos, y el mundo de lo oculto, que conecta las almas de los difuntos con los cuerpos de los vivos, suponen una dimensión importante dentro de la realidad social de la época y del tejido religioso y cultural- una dimensión en la que lo físico estaba entrelazado con lo metafísico, y los conceptos del mundo invisible se emplearon para interpretar el mundo visible.

*La Dra. Rachel Ellior es profesora en la Universidad Hebrea de Jerusalén.

En el comienzo de los tiempos modernos la creatividad de la religión judía se desarrolló en un universo que no contenía espacios vacíos. Era un mundo en el que las realidades ocultas y las tangibles se entrelazaban en una compleja red de fuerzas invisibles y seres míticos, almas y espíritus, ángeles y demonios, visiones y sueños. Esa red conectaba el mundo de los hombres con representaciones del mundo sagrado y de la vida eterna, y conectaba el mundo de los humanos con el mundo de lo impuro y la muerte a través de un sistema de conceptos denominado *gilgul* (en hebreo, tránsito de las almas) y *dybbuk* (en hebreo, vínculo forzado, posesión). Esta obra religiosa, encontró su máximo exponente en el pensamiento dualista de la Cábala, que forjó un nuevo lenguaje conceptual para la experiencia del exilio y el ansia de redención, conectando la experiencia histórica concreta con el mundo de lo sobrenatural y de lo oculto. La Cábala interpretaba la actividad humana en el contexto de una polaridad entre las fuerzas del bien y del mal, la virtud y la perversión, el mundo eterno y el mundo mortal. Todo ello introdujo un nuevo significado en las relaciones de la humanidad con estos dominios, vinculados tanto a la redención anticipada y el reino de la pureza y las fuerzas sagradas, como al exilio y al reino de lo perverso y las fuerzas del mal. Estas construcciones eran, en gran medida, el trabajo de los cabalistas expulsados de España en 1492 que emigraron a Safad, en el norte de Israel. Los judíos emigraban desde culturas en conflicto -el oriente musulmán y el occidente cristiano- a este centro de tensiones sociales y de despertar místico que generaba ideas espirituales diversas y un nuevo interés en los domi-

nios del misterio y la magia. Los maestros píos y ascetas y los discípulos dotados de inspiración mística influyeron en el discurso de los círculos de iniciados -que se reflejaba en el significado oculto del exilio y la redención, en las almas en tránsito y los cuerpos errantes, en la divinidad exiliada y la redención humana- y en el pensamiento popular inspirado por la teoría cabalística sobre el alma y su vida antes y después de la muerte.

En esta literatura, las actividades concretas que ordena la tradición estaban ligadas a conceptos espirituales asociados al dominio de lo sagrado y destinados a fomentar una concentración intelectual, contemplativa y emocional dirigida a los mundos divinos. Estos conceptos se valoraban según su influencia. La vida del alma se transformó en parte de un complejo sistema de recompensas y castigos que rompían los lazos con el mundo terrenal y devenían en vínculos con el mundo sobrenatural, que se extendía entre la virtud y la perversión, las fuerzas divinas y las fuerzas del mal, la redención y el exilio, los ángeles y los demonios, el mundo puro de la vida eterna y el mundo impuro de los muertos. La Cábala creó la posibilidad de abrir pasajes entre el mundo revelado y el oculto, entrelazados por su conexión al tránsito y al Dibuk, los espíritus, los seres sin alma, los demonios y los ángeles.

Una literatura cabalística rica y variada, escrita entre los siglos XIII y XVI, e impresa al comienzo y a lo largo de la edad moderna, refleja la bipolaridad que influyó en el concepto de divinidad, en la adoración a Dios, en la exégesis de las escrituras y en la teoría del alma. En sus diversas expresiones -por

ejemplo, escritos, discursos, ceremonias públicas, hagiografías y cuentos populares- esta literatura afectó a la identidad espiritual y a la conciencia cultural de la comunidad como un todo. Lo hizo a través de un lenguaje nuevo de conceptos místicos, un lenguaje que unió la teoría de lo divino y la teoría del alma dentro de un contexto con dos polos, y retrató la relación entre el mundo revelado y el oculto, así como las poderosas batallas que tenían lugar entre la maldad y la bondad.

En este estudio se examinan las relaciones entre el mundo conceptual que une las dimensiones reveladas con las ocultas de la realidad descrita en la Cábala, la cultura popular y la realidad social de la sociedad judía. Mi propuesta es llevarlo a cabo a partir del significado del concepto del dibuk, que se define en la tradición judía como el espíritu de un difunto que se introduce en una persona viva y la arranca de la rutina cotidiana marcada por las normas establecidas. El concepto procede de la teoría de la Cábala sobre el alma y de la literatura mística referida a la virtud, a su envoltorio y a las conexiones entre el mundo de los vivos y el de los muertos. Se abrió paso a través de distintos canales que partían de textos cabalísticos, en contextos relacionados con el tránsito y el retorno de las almas y el castigo de los pecados, así como con la teoría del castigo divino y la doctrina de la Cábala sobre el alma. Se convirtió en un concepto crucial para interpretar la vida del cuerpo y del alma atendiendo a las relaciones entre fortaleza y debilidad, enfermedad y perversión.

El escenario social para el fenómeno del Dibuk en el mundo tradicional entre los siglos XVI y XVIII

El mundo tradicional judío de la baja Edad Media y los comienzos de la era moderna era una sociedad asentada en un firme orden patriarcal y una estricta estratificación social. La elección del cónyuge era una decisión tomada por los padres en nombre de sus hijos jóvenes e inexpertos. Instigados por un sistema de valores religiosos-culturales-morales y según las convicciones socioeconómicas y los criterios prácticos, los miembros de la comunidad aspiraban a casar a sus hijos a la edad más temprana posible. La nueva familia se fundaba según los acuerdos alcanzados por los padres o los representantes de estos. Se esperaba que las chicas se casaran antes de cumplir los dieciséis años, y los chicos nunca después de alcanzar los dieciocho. La compatibilidad personal o el amor no se tenían en cuenta ni se consideraban pertinentes a la hora de pensar en el matrimonio. Es más, no se reconocía el derecho a elegir de la pareja. Si tenía lugar un matrimonio secreto, sin acuerdo previo, era anulado bajo la acusación de negación de la autoridad paterna o de sus representantes¹.

La sociedad judía, tras invertir un gran esfuerzo en organizar un matrimonio basado en consideraciones racionales e intereses sociales, desarrolló la noción de que había factores providenciales que actuaban en los emparejamientos, y consideraban como predestinados todos los aspectos de la selección del compañero y la estabilidad del vínculo conyugal. No era sencillo disolver un matrimonio, ya que se anclaba en la

La vida del alma se transformó en parte de un complejo sistema de recompensas y castigos.

Dibuk, se define en la tradición judía como el espíritu de un difunto que se introduce en una persona viva y la arranca de la rutina cotidiana marcada por las normas establecidas.

sagrada tradición religiosa y dependía de complejos arreglos patriarcales de naturaleza socioeconómica. El divorcio, por tanto, estaba excluido salvo para los casos más graves y planteaba serias dificultades para ambos cónyuges: suponía una gran carga económica para el marido y dañaba el estatus social de la esposa. Unas normas opresivas sujetaban a los jóvenes de ambos sexos a pesadas cargas. Pero mientras que los jóvenes varones tenían la posibilidad de abandonar el hogar paterno para estudiar la *Torah* o incluso para encontrar intereses alternativos, para las jóvenes estas opciones eran inalcanzables³.

Este orden social excluía cualquier libre elección o decisión personal y, por lo general, no tenían en cuenta sentimientos como el amor, la atracción o la repulsión, la voluntariedad o el rechazo. Contemplaba marcos inflexibles dentro de los cuales los matrimonios se establecían o se disolvían sobre la base de una elección igualitaria para las partes interesadas. De este modo, se desarrollaron diversas maneras de burlar las opresivas convenciones sociales. Aquellos individuos que no podían responder a las demandas y expectativas sociales con respeto a sus compañeros y no podían expresar sus sentimientos, así como los que no eran capaces de satisfacer sus deseos de una forma aceptable, optaban por distintas formas de eludir las expectativas y de escapar de las obligaciones impuestas.

La manera más habitual en que la gente corriente podía eludir el mandato del orden patriarcal y mantenerse aún en el mundo tradicional, era sucumbiendo a la enfermedad física y/o mental. La for-

ma más conocida de enfermedad era el dibuk, que servía así de vía de escape al matrimonio impuesto. De hecho, el dibuk permitía expresar las resistencias, representando una pérdida de control sobre el cuerpo y la mente. El dibuk como enfermedad mental y pérdida de control sobre el propio cuerpo se considera, por el que lo sufre y sus allegados, una infiltración por parte de una fuerza externa que toma el control sobre el cuerpo, asíéndolo implacablemente y provocando que actúe de forma extraordinaria y aterradora, eximiéndolo del cumplimiento de las normas habituales. Una persona poseída por un dibuk se caracterizaba por estar mentalmente enferma, padecer epilepsia, o haber sido infiltrada por el espíritu de una persona fallecida que puede hablar por boca de la víctima como una personalidad distinta y extraña. Como consecuencia, la víctima queda exenta de cumplir las expectativas impuestas por la tradición.



The Dيبuk, S. Ansky, University British Columbia.

La naturaleza misteriosa por definición de los trastornos psicológicos que implican pérdida de control y alejamiento de las normas establecidas, con anulación del orden social aceptado, los convertían en una enigma aterrador. Este fenómeno misterioso daba lugar a interpretaciones religiosas, sociales y culturales, así como a una variedad de estrategias de manejo que buscaban encontrar a la desviación de la norma una justificación, un significado y un propósito, e incluso encontrar la vía de regreso a la misma. El dibuk inspiraba un temor universal, ya que sus efectos eran incontrolables y sus diversas manifestaciones implicaban el alejamiento de las normas establecidas, y existía la creencia de que no se podía curar de la misma manera en que se sanaban otras enfermedades mentales. Sin embargo, la sociedad tradicional generaba actitudes y medidas curativas que definían el fenómeno poniéndolo en conexión con el mundo de lo oculto y el reino de la demonología y la perversión. Aunque el dibuk ocasionaba descontrol de la conducta e implicaba estados alterados de la conciencia y comportamientos desviados, estas definiciones lo encuadraban en patrones de interpretación tradicionales que los explicaban (espíritus, demonios, fuerzas externas, fantasmas, dibuks) y determinaban el ritual comunitario y las intervenciones (exorcismos, milagrosos, expulsión de las fuerzas externas, eliminación de los demonios, conjuro de los portadores de espíritus)⁴.

El término dibuk, en la Cábala y la literatura popular inspirada en la misma, se refiere a un estado psicológico en el que el individuo experimenta la entrada en su cuerpo del espíritu de un

difunto. Ese espíritu—"un espíritu de perversión", un "espíritu malvado", un "espíritu de las fuerzas externas", un "demonio", un "espíritu sin cuerpo" o el "alma de alguien que no ha podido entrar en el *geihinom* (palabra hebrea referida al infierno en general, pero con matices distintos) se concibe dentro del contexto de recompensa y castigo, y es visto como un intento de escapar de las fuerzas que lo atormentan y lo persiguen mediante la entrada en el cuerpo de una persona viva en contra de su voluntad, atenzándolo (de ahí, las convulsiones), adhiriéndose a él (de ahí, el término dibuk) y controlándolo (de ahí, la posesión)⁵. De acuerdo con varios registros escritos, el dibuk habla a través de la boca de la persona poseída como una personalidad distinta.

Hasta hace poco, el mundo médico juzgaba estos fenómenos --con connotaciones negativas-- como trastornos psicológicos, enfermedades mentales o una forma de histeria. Por el contrario, los psicólogos y antropólogos contemporáneos, de una manera neutral, los interpretan como estados alterados de la conciencia o síndromes dependientes del contexto cultural que deben entenderse dentro de una cultura que se basa en la premisa de que una entidad extraña infiltra el cuerpo de una persona y toma el control del mismo, de su alma y de sus actos⁶. Es interesante, según informes de testigos oculares desde el siglo XVI en adelante, observar cómo eran contemplados como fenómenos amenazadores y aterradores vinculados con la epilepsia ("caer enfermo") y la enfermedad mental⁷. Los cuentos populares interpretan el fenómeno como el resultado de ser atrapado por un

Hasta hace poco, el mundo médico juzgaba estos fenómenos --con connotaciones negativas-- como trastornos psicológicos, enfermedades mentales o una forma de histeria.

demonio, por la magia, o por la infiltración de un espíritu⁸. Los historiadores modernos sugieren un espectro de interpretaciones que examina el contexto cultural de los Dibuks y su exorcismo, en relación con la demonización del mundo de comienzos de la Edad Moderna como reacción a los cambios significativos y críticos que tuvieron lugar en ese momento⁹. Los investigadores de la cultura socio-religiosa tradicional explican el fenómeno en el contexto de las relaciones entre débiles y poderosos, en las que la capacidad de controlar el cuerpo y llevarlo a perder el autocontrol y a rechazar e infringir las normas representa el único poder del que, de otra manera, está completamente impotente.

Gedaliah Nigal, que recolectó ochenta historias sobre dibuks, recopiladas de diversas fuentes judías de entre el siglo dieciséis y la actualidad, y describe su exorcismo, sugiere que no era infrecuente que las mujeres que no sabían hablar de ellas y de su angustia psicológica, y a las que no se escuchaba en público, se expresaran a través de dolencias físicas, mentales y de la locura¹⁰. El cuerpo poseído por un dibuk se representa como aquél que está bajo el control del mundo caótico de los muertos, que impone demandas mayores que las del mundo real patriarcal y, en consecuencia, la persona poseída queda liberada de este último. Al reemplazar el círculo de expectativas sociales y conducta apropiada, el dibuk ofrecía una justificación para desviarse de las normas religiosas, sexuales o sociales a aquéllos que no querían o no podían aceptar los dictados asociados al emparejamiento, el matrimonio, las relaciones sexuales obligadas y la familia¹¹.

Los eruditos señalan que el dibuk es una manifestación individual de un problema social. Yoram Bilu señala que el fenómeno del dibuk sólo puede aparecer en una sociedad tradicional y cohesionada que ha formulado una cosmología y un sistema de normas que regulan la conducta de sus miembros de manera eficaz¹².

El dibuk se inspira en un mito colectivo. La comunidad creía en una norma sagrada que mediaba entre lo oculto y lo manifiesto; en la recompensa y el castigo que trascendían la frontera entre la vida y la muerte; en el tránsito de las almas; en la existencia de espíritus y demonios y en un lazo permeable que unía el mundo de los muertos con el de los vivos¹³. Este vínculo es susceptible de romperse en situaciones de enfermedad y crisis, cuando la locura pone en contacto el mundo oculto con el revelado, borrando la línea entre el mundo de los humanos y el de los espíritus y demonios desde el reino de la perversión. El dibuk puede poner voz al sufrimiento del individuo, pero la sociedad de creyentes lo interpreta en un contexto comunitario, ligándolo a los conceptos de castigo y recompensa y en términos de "entrada" y "salida"-esto es, de posesión y exorcismo del dibuk. El sufrimiento concreto implícito en la historia de la víctima, expresado en la ruptura de los lazos físicos y mentales y en la pérdida de control sobre el cuerpo y el alma, se convierte en parte de un proceso socio-religioso complejo, que se aleja de las lecciones sobre enfermedad de aquellos que rompen las limitaciones de lo propio -trascendiendo las ataduras de espacio y tiempo-.

Los espíritus en la ceremonia de exorcismo

Durante el exorcismo de un dibuk los representantes de la comunidad que participan en el mismo inducen a hablar al espíritu; los registros escritos sobre los rituales de exorcismos incluyen el diálogo mantenido atendiendo a la identidad del espíritu y la naturaleza de su delito. El examen de estos registros muestra que casi todos los espíritus involucrados eran de personas que, durante su vida, habían rechazado la autoridad y la disciplina de la comunidad, perturbado el orden social y religioso, obviado las categorías y roto con las ataduras de las tradiciones, habían cometido las más graves infracciones de las reglas y normas, o incluso habían violado las prohibiciones capitales –derramamiento de sangre, relaciones sexuales incestuosas o adúlteras o idolatría-a las que hay que respetar por encima de la propia vida. Eran numerosos los conversos del judaísmo, los apóstatas, informadores y difamadores, asesinos, individuos que habían sido ahorcados o ahogados, practicantes de nigromancia y ladrones, adúlteros y perpetradores de incesto, así como suicidas. Los espíritus les cuentan a los representantes de la comunidad que están siendo castigados por mantener relaciones sexuales condenadas, por arrastrar a niños a uniones prohibidas, por derramamiento de sangre o por idolatría. Sus palabras implican que todo aquel que, en vida, perturbe el orden social o haga sufrir al prójimo, será castigado, atormentado y le será negado el reposo después de la muerte.

La expulsión de un espíritu implica un diálogo sagrado y ritualizado llama-

do *yihud* (en hebreo, unión) entre el exorcista y el espíritu expulsado. Este diálogo incluye abjuraciones, recitado de intenciones místicas, pronunciación de palabras sagradas, clarificación del nombre, la identidad y la biografía del pecador que se expulsa; alusión a su pecado y castigo, así como la explicación del sentido de lamentarse y arrepentirse; y, por último, persuadir al pecador de que abandone el cuerpo que ha poseído. La persuasión implica la técnica del palo y la zanahoria: promesas de plegaria, perdón y reposo si accede; amenazas de excomunión y exorcismo en contra de su voluntad, por medio de abjuraciones y palabras sagradas, si se opone. El ritual concluye con la separación de los seres ligados, con el regreso del espíritu al mundo de los muertos, la demarcación renovada de los dos reinos y el refuerzo de los lazos entre ellos y, sobre todo, la restauración del orden. Separado del cuerpo con vida, el espíritu regresa al mundo de los muertos, y la persona con vida, ya sin estar poseída, regresa a la tierra de los vivos. Otra vez existe de manera adecuada la división entre vida y muerte, obediencia y rebeldía, orden y desafío. Se restauran los lazos rotos, y se restablece la norma – arraigada en reinos distintos, en categorías y lazos claramente diferenciados, en un orden jerárquico y respetado--.

La ceremonia de exorcismo, celebrada en un lugar sagrado, implica en primer lugar una confrontación con el mundo de los muertos y una batalla entre la virtud y la perversión – una batalla llena de peligro y que entraña una lucha mística en la que se ven implicadas figuras sagradas, sonidos de cuernos de carnero, el uso de citas de la *Torah*,

fumigación, abjuraciones, maldiciones y excomunión. En segundo lugar, cuando está clara la victoria de la virtud sobre la perversión, el ritual permite al espíritu entrar en contacto con el rabino o el exorcista que puede buscar la expiación y el perdón para él, una vez que ha confesado públicamente sus pecados. También puede realizar para el espíritu los rituales mortuorios que había rechazado y recitar plegarias (*kadish*) en su favor, así como estudiar los textos tradicionales para protegerlo de los demonios e impedir que entre en el *Gehenna* (en hebreo, purgatorio) a expiar sus pecados. Por otra parte, el ritual posibilita al espíritu que se oiga su voz y se gane la promesa del reposo en el reino de los muertos; asimismo permite a los que hablan con él en el mundo de los vivos preocuparse por la comunidad en lo concerniente a lo dicho por el espíritu –que, al fin y al cabo, cuenta con la bendición de un conocimiento que trasciende las limitaciones humanas y las ataduras de la vida y la muerte. Durante el diálogo ceremonial, el espíritu revela los pecados de los vivos y de los muertos y descubre episodios oscuros del pasado de la comunidad. En ocasiones, puede incluso clarificar acontecimientos pasados y predecir sucesos futuros, de acuerdo con la información que ha obtenido de los demonios y ángeles de mundos más elevados.

Cuando analizamos la ceremonia de exorcismo del *dibuk* en la forma que las narraciones describen con más frecuencia, es decir, como el espíritu de un varón que infiltra el cuerpo de una mujer, encontramos, en distintos niveles de interpretación, una especie de negativos fotográficos de la ceremonia

nupcial en la que el hombre y la mujer se unieron. Son ritos de paso, esto es, ceremonias que acompañan a la persona durante cambios significativos a nivel biológico, espiritual o social, y que la ayudan a superar las dificultades que entraña moverse de un rol social a otro. Estos ritos confirman los importantes cambios producidos en el vínculo entre vida y muerte, que se entienden como situaciones críticas merecedoras de una atención ritual especial.

La ceremonia de la boda, que tiene lugar en la sinagoga en presencia de un *minyán* (grupo de diez hombres judíos) confiere un carácter sagrado, auspiciado por la comunidad, al paso de dos personas desde la individualidad a la pareja. La comunidad expresa su deseo de continuidad, unión y fertilidad implícito “en su vinculación, de forma que se convierten en una sola carne” (cf. Gen. 2:24). De forma análoga, la ceremonia de exorcismo de un *dibuk*, que también tiene lugar en la sinagoga, en presencia de un *minyán*, confiere un carácter ceremonial al paso de un estado de vinculación forzosa a otro de separación. El emparejamiento forzoso cuando un espíritu se acopla a un cuerpo que está más muerto que vivo se contempla como una desviación de la norma; la ceremonia restablece la norma que separa al violentador del violentado. Se consigue expulsando el espíritu del difunto y liberando el cuerpo del vivo, disolviendo así la unión sexual obligada, lo que representa la posible restitución de la normalidad y la continuación de la vida. La ceremonia de exorcismo supone el juramento de separación entre espíritu y cuerpo, el espíritu de un difunto y el cuerpo de una mujer viva/muerta, en

el que ha entrado por la fuerza, coaccionándola a la sumisión y dañando su integridad. Por su parte, la ceremonia de matrimonio supone el juramento de una unión entre dos cuerpos, representada en el acuerdo entre los novios. Ese compromiso implica el acuerdo voluntario y la asunción mutua de la pareja de romper sus ataduras corporales mediante el *deveiqut* (dedicación) y la unión. En ambas ceremonias el rabino, como representante de la comunidad, realiza el proceso que establece el emparejamiento y la unión o la expulsión y la separación, según el caso requiera. También en las dos ceremonias lo hace de una manera reglada y acordada con antelación, de acuerdo con un texto escrito y sagrado –la *ketubah* (contrato matrimonial)– que establece el acuerdo entre dos personas, o la orden de excomunión que determina la expulsión. La ceremonia de exorcismo incluye abjuraciones, fórmulas de unión, maldiciones y excomuniones: ésto entraña el uso de palabras sagradas, maldiciones y amenazas de restablecer el orden y los lazos originales. La ceremonia de boda incluye la *ketubah* y bendiciones, así como la llegada de la novia bajo palio: constituye la santificación del lazo (entre dos individuos) mediante un juramento sagrado y promesas de bendiciones encaminadas a crear un nuevo orden. Durante la ceremonia nupcial, el anillo que adorna el dedo de la novia simboliza la transición de individuo a miembro de una pareja; de la misma manera, el amuleto que se ata al cuerpo de la víctima durante el exorcismo representa la culminación del rito de expulsión y la transición de miembro de una pareja forzada a individuo libre. En ambas ceremonias se pone mucha atención en pronunciar los nom-

bres de los protagonistas, ya que los nombres y las identidades de los individuos son de gran importancia para, en un caso establecer como condición *sine equa non* para el acuerdo y, en el otro, expulsar al espíritu cuando el nombre es pronunciado. Sólo cuando el espíritu revela su nombre se pone en manos del exorcista o del rabino que, al descubrir su identidad, es capaz de expulsarlo. En ambas situaciones hay condiciones previas que determinan el cambio. El espíritu plantea sus requisitos para abandonar el cuerpo, así como los novios o sus representantes establecen condiciones para que se celebre su matrimonio. Como se ha señalado, ambas ceremonias son ritos de paso que confirman la importancia del cambio en el vínculo entre vida y muerte, y se entienden como situaciones críticas que requieren un rito especial por parte de los participantes: inmersión, purificación, abstinencia y santificación, todo ello antes de la boda. La tradición en parte del mundo *ashkenazi* (europeo) exige a los protagonistas llevar sudarios mortuorios blancos. Ambos rituales se realizan en la sinagoga, con un chal de oración o bajo palio, a la luz de velas negras en el caso del exorcismo, o de velas blancas en el caso de la boda. Cada ceremonia representa el reverso de la otra; la ceremonia de matrimonio se refiere al comienzo de una vida nueva en la comunidad y requiere la protección de la sociedad y la bendición de un acuerdo sagrado de unidad, pureza, *deveiqut* (unión) y emparejamiento, cuyo propósito es la continuidad y la fertilidad; la ceremonia de exorcismo se refiere a la ruptura deliberada de vínculos, implica emparejamientos forzados y prohibidos que desafían los límites que la sociedad impone. El *dibuk* representa

lo prohibido, la perversión, la muerte y la destrucción. La sociedad se esfuerza por expulsarlo y excomulgarlo. La unión conyugal tiene lugar en privado, de forma voluntaria y consensuada; por el contrario, la expulsión del dibuk implica la revelación en público de los pecados cometidos en privado, de manera arbitraria o violenta. El dibuk emplea la enfermedad para representar la conquista coercitiva del cuerpo por una entidad extraña, refiriendo implícitamente la compulsión que tuvo lugar en secreto, en el dominio de lo privado; su exorcismo hace públicos esos acontecimientos. Los contrastes existen tanto en el plano de la idea como en el plano de su representación simbólica. En el caso de la boda, hay acceso a un acuerdo, purificación, bendición y el misterio del deveiqut (ayuno, devoción, ropas blancas, las siete bendiciones del matrimonio, velas blancas), todo lo cual determina la continuidad de la vida y la fertilidad. En el caso del exorcismo, encontramos frivolidad, violencia, coerción, compulsión y manifestación del dibuk en público. Todo ello emergiendo del mundo de los muertos (ropas negras, velas negras, maldiciones y excomunión), del dominio de los pecados capitales que se asocian a la destrucción.

Hay varios puntos en común entre las dos ceremonias a lo largo de la línea que separa la vida y la muerte. El derecho a pasar de un estado virginal y de libertad individual a otro de sumisión, que implica una pérdida de libertad y un elemento no desdeñable de coerción, constituía un momento arriesgado en cuanto a la exposición a las complicaciones. Ponía de relieve el conflicto entre la norma coercitiva y el orden social y la posibilidad de rebelión; también hacía

aflorar los miedos y temores asociados a los estados de paso, crisis y cambiaba los estados que unen pasado y futuro, fertilidad y destrucción. Es evidente que, desde la tradición judía, se contemplaba el ciclo ritual de la vida, circuncisión, matrimonio, como perpetuamente amenazado por la muerte y vulnerable al daño por parte de las fuerzas sobrenaturales. En la tradición judía la ceremonia de la boda se asocia, por un lado, con vestir sudarios y, por otro, con la esperanza de una nueva vida. Esto ilustra el peligro de muerte implícito en una situación cuyo propósito es crear el marco para continuar y renovar la vida, pero cuya esencia está ligada a la premisa de que el hombre vive simultáneamente vidas distintas en mundos diferentes, el revelado y el oculto, que libran una lucha entre la fertilidad y la destrucción.

La tradición de la "danza de la muerte" en las bodas ofrece la oportunidad de mezclar el mundo de los muertos con el mundo de los vivos; la aparición del ángel de la muerte bajo la forma de un mendigo en una boda; la frase "la caridad salva de la muerte" pronunciada por los mendigos brinda a los novios la ocasión de escapar de la muerte obedeciendo este mandato y hace alusión a la tensión y el peligro inherentes al ritual; las visitas prematrimoniales a las tumbas de familiares que no podrán participar en la ceremonia, y las historias de la "serpiente en la noche de bodas" que conectan muerte y matrimonio -todo ello muy extendido en la cultura judía-, aluden a la significación liminal y a los hitos de la vida y la muerte entre los que se desarrolla el drama oculto, más allá de la propia ceremonia .

Traducción, Ana Moro

Notas y referencias bibliográficas

¹Sobre una familia judía en el mundo cristiano durante el periodo medieval e inicio de la edad moderna, ver Jacob Katz, *Tradition and Crisis: Jewish Society at the End of the Middle Ages, the Jews*, New York: Basic Books 1992, pp. 64-65; 127-128. David Kramer, ed. *The Jewish Family, Metaphor and Memory*, New York: Basic Books 1989.

²Avraham Grossman, *Pious and Rebellious, Jewish Women in Medieval Europe*, Waltham Ma: Brandeis University, Hanover: NH: University Press of New England 2004, pp.37-67; 232-252.

³Sobre la vida de las mujeres judías en una sociedad patriarcal, ver Rachel Elior, 'Present but Absent', *Still Life* y "A Pretty Maiden who has No Eyes: On the Presence and Absence of Women in the Hebrew Language, in *Jewish Culture and in Israeli life*", *Streams into the Sea: Studies in Jewish Culture and its Context*, Dedicado a Felix Posen (eds. E. Reiner and R. Livneh-Freudenthal), Tel Aviv: Alma 2001: 191-211

⁴Ver Yoram Bilu, "Dibuk and Maggid: Two Cultural Patterns of Altered Consciousness in Judaism," *Association of Jewish Studies Review* 21 (1996), pp. 341-366. Para el estudio comparativo de estas conductas, ver Erika Bourguignon, *Possession* (San Francisco: Chandler and Sharp, 1976); Matt Goldish, ed., *Spirit Possession in Judaism: Cases and Context – From the Middle Ages to the Present* (Detroit: Wayne State Univ. Press, 2003). Sobre la posesión en la historia europea, ver Chajes, *Between Worlds: Dybbuks, Exorcists and Early*

Modern Judaism (Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 2003). El libro incluye un amplio apéndice para la traducción al inglés de los textos sobre posesiones. Cf. Eli Yassif, "Between Worlds: Dybbuks, Exorcists, and Early Modern Judaism" by J. H. Chajes ", *History of Religions*, Volume 46, Number 2 (November 2006):179-184.

⁵Las raíces más antiguas de este concepto aparecen a la vez que el libro de Tobías 6:8; escrito en el s. IV aJC "si un demonio o un espíritu malvado molesta a alguien, se debe levantar humo ante ese hombre o esa mujer, y en adelante el grupo no será molestado"... "y el demonio lo olerá, y huirá, y jamás regresará" 6:17. Se han encontrado distintas oraciones para exorcizar demonios en los pergaminos del Mar Muerto". Cf. Esther Eshel, "Genres of Magical Texts in the Dead Sea Scrolls." En *Demons: The Demonology of Israelite-Jewish and Early Christian Literature in Context of their Environment*, eds. Armin Lange, Hermann Lichtenberger y K. F. Diethard Romheld, 395-415. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003. José, que escribió en las primeras décadas del siglo I dJC, menciona la posesión por espíritus, caracterizada por la toma de control sobre el cuerpo del hombre por parte de las almas de seres malvados: "(cierta planta) posee una virtud que hace que sea buscada siempre, ya que los llamados demonios --en realidad los espíritus de las personas malvadas que se introducen en los vivos y los matan si no se los rescata-- son expulsados por esta planta tan pronto como ésta toca al poseído" (Josephus, *The Jewish War*, 7:6:3, trad. G. A. Williamson [New York: Dorset Press by arrangement with Penguin

Press, 1985], p. 388). Un relato antiguo de un exorcismo se encuentra en José Antiquities .8.2.5 (Loeb Classical Library, trad. H. St. J. Thackeray and R. Marcus, pp. 593-97). En el Nuevo Testamento, escrito en las últimas décadas del siglo I dJC, se describen varios incidentes en los que Jesús exorciza espíritus: Marcos 1:23-27, 38-39; 7:25-26, 29-30; 9:17-19; y relatos similares en otros evangelios.

⁶Yoram Bilu "Dibuk and Maggid: Two Cultural Patterns of Altered Consciousness in Judaism," *Association of Jewish Studies Review* 21 (1996), pp. 341-366, observa que el dibuk era habitualmente visto como causante de enfermedad mental y de síntomas histéricos.

⁷Ver una serie de estos registros en Gedalyah Nigal, *Sippurei dibbuq be-sifrut yisra'el* ["Dybbuk" Tales in Jewish Literature] (Jerusalem, Reuben Mass, 1983; 2nd ed., 1994). Cf. id., "Ha-dibbuq ba-mistiqaq ha-yehudit" [The Dybbuk in Jewish Mysticism], *Da'at* 4 (1980), pp. 75-101. La traducción en inglés está en Cf. Chajes, *Between Worlds* (arriba, n.4) apéndice sobre historias de posesión. Sobre el lugar que ocupa en la religión popular y sobre la tensión que generó entre representaciones históricas y representaciones ficticias ver Yassif, *Between Worlds* (arriba n. 4), 181-184. Los eruditos aceptan que la literatura basada en tradiciones transmitidas oralmente contienen elementos auténticos. El gran número de estas tradiciones las avala como semilla de verdad y como contexto auténtico; aparte de esto, las dimensiones médicas de los registros de exorcismos y de curas siempre con la misma interpretación, las dota de un

aspecto histórico que aumenta su fiabilidad.

⁸Sarah Tzfatman, "Ma'aseh shel ruah be-q.q. qarez: shelav hadash be-hitpathut shel zenre amami" [Una historia de espíritus en el pueblo sagrado de Koretz: una nueva etapa en el desarrollo del género popular], *Mehqerei yerushalayim be-folqlor yehudi* [Jerusalem Studies in Jewish Folklore], 2 (1982), pp. 17-65; id., "Geirush ruhot ra'ot bi-perag ba-me'ah ha-17: li-she'eilat meihemnuto ha-historit shel zenre amami" [Exorcism of evil spirits in Prague during the seventeenth century: on the historical reliability of a folk genre], id., 3 (1982), pp. 7-34. El trabajo de Chajes mencionado en notas previas y posteriores contribuye a apreciar los relatos sobre el dibuk como un capítulo importante en la historia de la magia.

⁹P. Walker, *Unclean Spirits: Possession and Exorcism in France and England in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries* (Philadelphia: Scholars Press, 1981); H. C. E. Midelfort, "The Devil and the German People: Reflections on the Popularity of Demon Possession in Sixteenth-Century Germany," en *Religion and Culture in the Renaissance and Reformation: Sixteenth-Century Essays and Studies*, 11 (1989), pp. 99-119; J. H. Chajes, "Judgment Sweetened: Possession and Exorcism in Early Modern Jewish Culture," *Journal of Early Modern History*, 1,2 (1997), pp. 124-162; id., "Spirit Possession and the Construction of Early Modern Jewish Religiosity (tesis doctoral, Yale Univ., 1993), publicado como *Between Worlds: Dybbuks, Exorcists, and Early Modern Judaism* (Philadelphia: Univ. of Penna. Press, 2003).

Chajes señaló que los relatos sobre posesiones así como otras pruebas de apariciones sobrenaturales, como espíritus y demonios, funcionaban en la comunidad cristiana tanto como en la judía, a modo de arma en el gran combate del s. XVII contra las tendencias racionalistas encaminadas a abandonar las creencias en la vida eterna de las almas y el castigo después de la muerte.

¹⁰Phyllis Chesler afirma que la locura es una elección que hace la mujer que no puede o no desea transitar por el camino establecido, ni actuar de la forma en que se espera que lo haga una mujer. Phyllis Chesler, *Women and Madness* (Garden City NY: Doubleday, 1972). Cf. Sandra M. Gilbert and Susan Gubar, *The Madwoman in the Attic* (New Haven and London: Yale Univ. Press, 1979), ver las entradas en el índice para "madness" y "disease." Los comentarios de Chesler "las mujeres que rechazan o son ambivalentes respecto al rol de la mujer se asustan ellas y a la sociedad, tanto, que probablemente su ostracismo y autodestrucción comienzan muy pronto" (*Women and Madness*, p. 56) y "las jóvenes son enviadas a morir al matrimonio, la maternidad y la locura" (p.297) - muy bien ilustrado en el relato de Bracha Serri "Qeri'ah," que habla sobre una chica muy joven, ignorante de cualquier conocimiento en materia sexual, cuya familia la entrega contra su voluntad para casarse con un viejo viudo. Durante el obligado intercambio ritual, él la viola en la noche de bodas y ella enloquece. Se presenta la locura como la única escapatoria de la joven, y el único modo de alzar la voz-la voz de alguien coaccionado, oprimido cruelmente y violado brutalmente, todo ello dentro del habi-

tual contexto social de la comunidad. Ver Bracha Serri, "Qeri'ah" [Tearing], in Lily Rattok, ed., *Ha-qol aheir: sipporet nashim ivrit* [The Other Voice] (Tel-Aviv: Ha-Kibbutz ha-Me'uhad, ha-Sifryah ha-Hadashah, Sifrei Siman Qeri'ah, 1994), pp. 35-50. Esta inquietante historia se publicó por primera vez en 1980, en el primer número de *Nogah*, una revista feminista. En 1987 se hizo una obra de teatro. Los hombres judíos yemenitas protestaron por la obra al presidente israelí, pero las mujeres judías yemenitas afirmaron que su desgracia en la vida real era mucho mayor que la reflejada en la obra. Ver Hannah Safran, *Lo rozot lihyot nehmadoth: ha-ma'avaq al zekhut ha-behirah le-nashim ve-reishito shel ha-feminizm he-hadash be-yisra'el* [Don't Wanna Be Nice Girls: the struggle for suffrage and the new feminism in Israel] (Haifa: Pardes, 2006), pp. 127-128.

¹¹Elior, *Present but Absent* (más arriba, n. 3), pp. 258-260.

¹²Fine Bilu, "Dibuk and Maggid" (arriba n. 4). Sobre esta cosmología y el sistema de normas cf. Rachel Elior, "The Doctrine of Transmigration in Galya Raza'," en *Essential Papers on Kabbalah*, (ed.) Lawrence la, (New York: New York University Press 1995), pp. 243-269.

¹³Para ejemplos sobre la realidad de este mito colectivo, como lo reflejan los relatos populares, ver Eli Yassif, *The Hebrew Folktale: History, Genre, Meaning*, trad. del hebreo por Jacqueline S. Teitelbaum (Bloomington: Indiana Univ. Press, 1999), pp. 351-370, 529-531; Gedalyah Nigal, *Magic, Mysticism and Hassidism: The Supernatural in Jewish Thought*, trad. del hebreo por Edward

Levin, (Northvale: J. Aronson 1994). Para ejemplos del lenguaje místico que generó este mito colectivo, ver Elior, *Misticismo Judío, Los múltiples rostros de la libertad*, (Traducción de Perla Sneh), Buenos Aires: Lilmod 2008.

¹⁴Sobre la preparación de sudarios mortuorios para novias y de sudarios nupciales, ver Koren Ze'evi-Weill, 'A set of shrouds from Alsace', en *The Jews of Alsace: a rural community between tradition and emancipation*, exhibition catalog ed. por Ester Muchawsky-Schnapper, (Jerusalem: Israel Museum, 1991), pp. 34-54 (también en francés como *Les Juifs d'Alsace : village, tradition, émancipation*). Ze'evi-Weill escribe: "Era habitual llevar distintos componentes del equipo de sudarios en diversos acontecimientos del ciclo de la vida... los elementos decorados se llevaban en los eventos festivos, el principal de los cuales era la boda, en la que se llevaban bajo el traje de fiesta... En los círculos religiosos originarios de Europa del Este todavía es costumbre vestir al novio con un kittel (traje blanco, también sudario para el entierro) que se pone sobre la camisa o bajo el abrigo. Hay otras comunidades que también tienen la costumbre de conectar de algún modo los sudarios con la ropa de boda." (p. 44). Sobre la costumbre Ashkenazi de vincular las bodas con los duelos. ver Samuel Glick, *Or nagh aleihem: ha-ziqah she-bein minhagei nisu'in le-minhagei aveilut be-masoret yisra'el* [Light Has Dawned: la conexión entre los usos nupciales y los usos de duelo en la tradición judía] (Efrat: Keren Ori, 1997); sobre la tradición concreta de vincular sudarios y bodas ver id., pp. 127-143.

¹⁵Sobre la danza de la muerte en las bodas, ver *The Memoirs of Glückel of Ham-*

ln, trad. Y anotado del yiddish por Marvin Lowenthal; nueva introd. de Robert S. Rosen, (New York: Schocken Books, 1977) (orig. publicado en Nueva York y Londres: Harper & Bros. 1932), p. 99. Un traductor del hebreo de las Memorias comenta que "la danza de la muerte la practicaban los cristianos en las iglesias desde el s. XIV en adelante, como alegoría del poder de la muerte sobre la vida. Especialmente popular era la pintura de la danza de la muerte en la Marienkirche de Lübeck, y los judíos, llevados por las costumbres de sus vecinos, adoptaron también este uso. (Zikhronot gliqel [Glückel's memoirs], trad. del hebreo de Alexander Ziskind Rabinowitz [Tel-Aviv: Dvir, 1929], p. 63.) Cf. Nueva traducción del hebreo por Hava Turniansky (nota 3) p. 272-273. Sobre la danza de la muerte en la cultura europea medieval, ver James M. Clark, *Dance of Death by Hans Holbein* (London: Phaidon Press, 1947). Sobre la danza de los mendigos en las bodas, ver Avidav Lipsker, "Ha-kallah ve-shive'at ha-qabzanim – li-she'eilat meqrotav shel sippur ha-misgeret shel ma'aseh mei-ha-7 betlers" [The bride and the seven beggars – basado en la historia de los siete mendigos], *Jerusalem Studies in Jewish Folklore*, 13-14 (1992), pp. 229-248; Cf. A lo largo de la obra de An-sky, *The Dybbuk Between Two Worlds*, La danza de la muerte se montó en una producción de Varsovia sobre el dibuk como una interpretación dramática no incluida en el texto, para una película sobre la producción, ver Hebrew University Spielberg Film Archive. Sobre el relato de la novia de R. Reuben y el ángel de la muerte ver la entrada en el índice para ello en Yassif, *The Hebrew Folktale* (arriba, n. 13).