
ARTICLES/ARTÍCULOS

**EL TRANCE. DEFINICIONES Y DERIVACIONES TIPOLÓGICAS
POTENCIALES (POSESIÓN, MEDIUMNIDAD, CHAMANISMO)**

TRANCE. DEFINITIONS AND POTENTIAL TYPOLOGICAL DERIVATIONS
(POSSESSION, MEDIUMSHIP, SHAMANISM)

Gerard Horta¹

Universitat de Barcelona

Recibido: 16 de noviembre de 2020; Aprobado: 19 de mayo de 2021

Cómo citar este artículo / Citation: Horta, Gerard. 2022. «El trance. Definiciones y derivaciones tipológicas potenciales (posesión, mediumnidad, chamanismo)». *Disparidades. Revista de Antropología* 77(2): e028. doi: <<https://doi.org/10.3989/dra.2022.028>>.

RESUMEN: Atendiendo a la relevancia del cuerpo como instrumento central de los seres y las sociedades humanas, en este artículo se plantea una aproximación a definiciones clásicas del concepto de trance desde la antropología. Su finalidad reside en discernir aquellos modelos explicativos (Fyrth y De Heusch principalmente) que emplazan este fenómeno social como escenario de tres variantes posibles de realización (posesión, mediumnidad, chamanismo), respecto a aquellos otros modelos (Bourguignon y Duvignaud principalmente) que diferencian explícitamente el trance y la posesión como dos campos distintos. Así, se aportan diversas conceptualizaciones susceptibles de ser interpretadas como contenidos paralelos a pesar de que se mantienen como denominaciones distintas.

PALABRAS CLAVE: Cuerpo. Trance. Posesión. Mediumnidad. Chamanismo.

ABSTRACT: Considering the relevance of the body as the central instrument of human beings and societies, this article proposes an approach to classical definitions of the concept of trance from anthropology. Its purpose resides in discerning those explanatory models (mainly Fyrth and De Heusch) that place this social phenomenon as a scenario of three possible variants of realization (possession, mediumship, shamanism), with respect to those other models (mainly Bourguignon and Duvignaud) that explicitly differentiate trance and possession as two different fields. Thus, various conceptualizations are provided, that can be interpreted as parallel content despite the fact that they remain as different names.

KEYWORDS: Body. Trance. Possession. Mediumship. Shamanism.

Copyright: © 2022 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

1 Correo electrónico: gerardhorta@ub.edu. ORCID iD: <<https://orcid.org/0000-0001-7139-3890>>.

CUERPO Y SOCIEDAD

El cuerpo es el instrumento primigenio de los seres humanos. Marcel Mauss (1991 [1936]: 337) sitúa bajo el epígrafe de «Técnicas corporales» el modo en que los humanos utilizan su cuerpo de una forma «tradicional» en cada sociedad. Los gestos manuales son aprendidos y transmitidos a través del tiempo y de las sociedades, y también a través de sus contactos. Mauss señala, como ejemplo, que el modo de andar de muchas chicas cinéfilas parisinas en los años treinta provenía de la gestualidad particular de las actrices de las películas norte-americanas. El antropólogo francés necesita elaborar una teoría de los cuerpos, y eso lo conduce a referirse a las técnicas corporales. Uno de los numerosísimos ejemplos que pone es el de la natación: su generación, dice, no nada como la anterior, y en Francia se nada de un modo distinto que en la Polinesia. Por su parte, Lévi-Strauss aporta el ejemplo ciertamente más prosaico del modo en que los hombres se sujetan el pene a la hora de efectuar la micción (1991 [1950]: 16) – podemos remitir sin duda al ejemplo palmario de las formas distintas cómo las mujeres dan a luz, de las gestualidades y posiciones de sus cuerpos en el momento de parir–. Cada técnica corporal toma su forma en el marco de los sistemas simbólicos de la sociedad en que se produce. Las técnicas corporales se manifiestan en función del proceso de socialización y del lugar que ocupa la persona.

Tal adaptación se ordena de acuerdo con el sistema de montajes simbólicos de toda sociedad, grupo social o contexto social. Una postura, una mirada, una forma de respirar, etc., es consensuada como oportuna en un marco determinado de una sociedad o como inapropiada en otro contexto específico de esa misma sociedad; un mismo gesto canaliza significaciones distintas de una sociedad a otra, o incluso en períodos distintos en una misma sociedad: dos desconocidos mirándose directamente a los ojos a las cuatro de la madrugada en el interior de un ascensor puede resultar muy violento, o no; un soldado raso eludiendo la mirada de un general que le está hablando en un contexto militar comete un acto de indisciplina, ya que el soldado está obligado a mantener la mirada fija en los ojos de su superior, como afirma Erving Goffman (1993 [1959]). El cuerpo manifiesta símbolos que Mauss denomina «morales» o «intelectuales» (1991 [1936]: 338-343). El cuerpo social, como indicará décadas más tarde Mary

Douglas (1978 [1970]: 89-96), condiciona la forma en que se percibe el cuerpo físico a través del vínculo entre cuerpo físico y cuerpo social, y entre control corporal y control social.

A través de los movimientos corporales en toda la amplitud de su repertorio se vislumbra la huella de un aprendizaje, el rastro del universo de categorizaciones mediante el cual una sociedad ordena y representa el mundo y, al mismo tiempo, las pautas en base a las cuales la persona se manifiesta socialmente. En cada sociedad tiene lugar una utilización específica de las capacidades del cuerpo. Por consiguiente, los sistemas que constituyen las técnicas y las conductas corporales solo pueden explicarse de acuerdo con el contexto sociológico en que se dan (Lévi-Strauss 1991 [1950]: 15). El propio Lévi-Strauss afirma (*Ibid*: 15) que desde la producción de fuego mediante rozamiento hasta la talla de instrumentos de piedra a golpes, desde las grandes construcciones físicas y sociales como las gimnasias china o maorí hasta las técnicas de respiración hindúes –o bien pensemos en el conjunto de técnicas occidentales agrupadas bajo el nombre de «circo» («juegos del cuerpo y del espíritu en que el cerebro tiene que ser tan ágil como el músculo», en palabras de Sebastià Gasch [1947]–. Las modalidades diversas con que los humanos usan los cuerpos se erigen como su patrimonio universal prístino. Para Lévi-Strauss, el cuerpo es depositario de experiencias vividas desde hace millones de años, y su estudio podría convertirse en la herramienta que uniera el conjunto de los humanos a partir de la solidaridad y del reconocimiento intelectual y físico que el conocimiento de todas sus posibilidades, de los métodos de aprendizaje y de los ejercicios comprendidos en cada técnica, generarían en las sociedades humanas a la hora de compartir este inmenso catálogo expresivo.

Interpretar un cuerpo significa interpretar una sociedad, y al revés: no es el cuerpo lo que hace a la sociedad; es la sociedad lo que hace al cuerpo. Un discípulo de Franz Boas en el Departamento de Antropología de la University of Columbia de Nueva York, el argentino David Efrón, siguió el mismo camino interpretativo en los primeros años cuarenta, seguido por Birdwhistell (1952 y 1970) con la quinésica, Goffman (1993 [1959] y 1991 [1964, 1983 y 1988]) con el interaccionismo simbólico y Hall (1993 [1966]) con la proxemia. Es decir, existe una interacción sincrónica entre los diversos sentidos y las

categorías socioculturales que significan el proceso comunicativo del cuerpo. Son planteamientos que muy poco tiempo después de Mauss anuncia Efrón (1970 [1941]), discípulo de Boas en los años treinta, paralelamente a la ascendencia del nazismo y de sus teorizadores racistas en Alemania —en 1933 los libros de Boas son proscritos de las universidades e incinerados en las calles—. Se trata de un período en que resulta capital la aportación de la antropología para comprender cómo, más allá de las diversas clasificaciones de los grupos humanos como «razas» (?), toda teoría explicativa de la gestualidad debe acudir a los contextos socioculturales. Durante la redacción del libro citado, en 1940, Efrón asevera que ha recopilado una bibliografía de más de 1.000 títulos sobre gestos y posturas. A partir del análisis de tres categorías de los movimientos de la cabeza y de las manos —espaciotemporal, interlocucional y lingüística—, Efrón distingue en términos teóricos clases de comportamiento no verbal en relación con unidades analíticas mesurables una vez «aisladas». Quizás Birdwhistell, Hall, Goffman y la propia Douglas desde la antropología simbólica mantendrían una cierta deuda no muy explicitada con Efrón.

Si hemos comenzado el presente artículo abordando someramente la relación entre el cuerpo y la sociedad es para situar la recurrencia, en todas partes y en todos los tiempos, a los usos intensivos del cuerpo por parte de las sociedades humanas, lo cual incluye la utilización generalizada de las técnicas del trance. Porque, en efecto, las manifestaciones del trance se producen a lo largo y ancho de todo el planeta.

NOCIONES BÁSICAS

El recurso al trance implica en general la experimentación de lo que se conceptualiza como una ruptura con la conciencia ordinaria. Puede incluir trastornos físicos en la medida que limita o altera el aparato sensorial o motor (las personas en estado de trance pueden parecer completamente abstraídas, ver personas u objetos o cosas que los demás no ven, no sentir el paso del tiempo, no sentirse cansadas, todo ello sin tener la conciencia ordinaria), y puede implicar, también, una ruptura de la percepción ordinaria del tiempo. Se alteran las sensaciones, las percepciones, las cogniciones y las emociones del individuo. La danza, las sustancias alucinógenas

(incluido el alcohol), el canto, la música repetitiva, la oración, la meditación o la hiperventilación pueden ser medios para alcanzar el trance, el cual puede estar ligado a la disociación, a los estados alterados de conciencia o bien a las crisis de posesión. Ahora bien: ese estado alterado de la conciencia, o esa disociación de la personalidad, no es el fundamento del trance, sino el resultado del sistema de representaciones, de conceptualizaciones, de interpretaciones asociado a dichos fenómenos. Así, el trance toma sentido y se le confiere un «lugar» en la escena social. Una definición clásica de trance la aporta Gilbert Rouget (1980: 58): 1) la persona pasa a encontrarse en un estado no ordinario. 2) así, altera su relación habitual con todo lo que le rodea; 3) es presa de ciertos disturbios neurofisiológicos; 4) sus facultades son mejoradas, realmente o imaginariamente; y 5) ese aumento o mejora se manifiesta a través de acciones o comportamientos observables en el mundo exterior.

Roger Bastide (1950) ya había señalado que el trance es un fenómeno normal que cumple una función social. Quizás más que indicar un lugar social en que el cuerpo se libera de los constreñimientos de la centralización social, lo que indican las manifestaciones socioreligiosas vinculadas al trance es que sus ocupantes no tienen nada más que el cuerpo para entender el mundo, por parte de aquellos para quienes el mundo es no mucho más que su propio cuerpo. Antes que Ioan Lewis (1971), quien estudia los cultos *zar* somalíes, Bastide (1950) remite al trance a partir del *vudú* haitiano («el pequeño campesino, transfigurado en Zaka, puede tratar de locos a los grandes dioses [...], la pobre campesina puede jugar a la gran dama [...], el cobarde puede jugar a militar y hartarse de ron»). Para Giobellina (1985: 192 y 193), el trance sería entonces un medio para que un sector de la sociedad establezca sentido y orden a su experiencia. Tratamos de religiones corporalizadas: el sentido aparece descrito en la carne, ya no como daño o como mal —la enfermedad—, sino como aparato conceptual. El trance y sus derivaciones se convierten en un instrumento de control conceptual y social del mundo, lo cual permite utilizar sus contenidos discursivos como principio explicativo en beneficio de la explotación sistemática y pautada de los usos del cuerpo. De ese modo, el cuerpo aparece como realidad significativa allí donde, por la causa que sea, ninguna otra región más inclusiva de la realidad está a disposición de los sectores sociales de los que el trance se alimenta. En la medida que quien experimenta el

trance pierde, empíricamente o simbólicamente, la conciencia ordinaria –no se acordará de nada de lo que ha experimentado–, es la sociedad –los espectadores u otros oficiantes– quien interpreta los signos que manifiestan las personas sujetas al trance. Así, el trance deviene no un fenómeno individual sino colectivo –Galván Tudela (2014: 7)–. Más que referirse a una experiencia individual, subjetiva, desde la antropología interpretamos el trance por el contexto en que se da y en el que es observado, y por las representaciones sociales de las manifestaciones externas que emanan de él.

A grandes rasgos, el evento de la posesión como forma central del trance comprende un principio común: una o varias entidades invisibles invisten el cuerpo de un ser humano. No son vagas fuerzas externas, sino seres o potencias espirituales (héroes culturales, históricos, antepasados, fantasmas, espíritus de la naturaleza, a veces divinidades diversas). Aunque no siempre sea así, la operación se suele realizar en términos rituales. El poseído o el médium adopta la conducta del espíritu que lo posee, y el espíritu mismo habla por boca del poseído. El final de la posesión tiene lugar cuando el espíritu abandona el cuerpo del poseído, que en la mayor parte de tipos de posesión afirma –debe afirmar– que no se acuerda de nada.

En general, el principio básico de la posesión es el mismo en todas partes (Sardan 1996 [1991]: 606): espíritus, demonios, genios, ancestros, divinidades que constituyen frecuentemente una especie de panteón antropomorfo invaden el cuerpo de un ser humano, a menudo en el marco de una ceremonia organizada para este fin. Tal estado alterado de conciencia, por mucho que parezca desordenado, está sometido a una rigurosa codificación social. Durante el tiempo que dura la posesión, el individuo ya no es él mismo, sino que es el personaje espiritual que lo posee, que es quien habla por su boca. El final de la posesión tiene lugar con la partida del ser espiritual: el individuo, postrado, volverá a ser él mismo y no se acordará de nada (insistamos en ello nuevamente: al menos, debe representar que no se acuerda de nada).

El ámbito de los cultos de posesión (*Ibid*: 606-607) se sitúa preferentemente en las sociedades africanas y afroamericanas, con presencia en Asia –Birmania, Vietnam, Bali– y en las sociedades tradicionales europeas –tarantismo, brujería, o bien a través de la mediumnidad espiritista–. En las sociedades

donde ha de convivir con religiones monoteístas, se adapta –mística cristiana, sufismo– o funciona como un sistema relativamente autónomo y cerrado, preferentemente en el seno de grupos marginados. Es el caso de los cultos de posesión del Sahel, en un contexto islamizado: *ndoe*p wólof, *fine don* mandingo, *holley* songhay, *zar* etíope, *bori* sudanés... En cuanto a los contextos cristianizados, los casos más comunes son los cultos de posesión afroamericanos: umbanda, candomblé y macumba brasileños o el vudú haitiano. Estos últimos están originados en los grandes sistemas mágico-religiosos del golfo de Guinea: los *vodun* de los haya-funde y los *orisha* yoruba. En los sistemas derivados en América, la posesión ha sido objeto de una centralización que no encontramos en los «originales» aja-funde y yoruba, en los que, a pesar de ser importante la comunicación con las divinidades, la posesión no constituye el centro del culto. En las formaciones sociales tradicionales africanas es extraño encontrar la posesión como una institución autónoma y autosuficiente, en la forma que se da en los cultos afroamericanos, sino que ocupa un lugar a menudo subordinado en complejos rituales más amplios.

La posesión, como el chamanismo, se incorpora como uno de los dispositivos sociales o tecnologías carismáticas y místicas de los movimientos revitalistas y milenaristas (Delgado 2001: 14-15) –por ejemplo, por parte de grupos cristianos heterodoxos en el siglo XIX que en situaciones de crisis y cambio social reinterpretan el repertorio simbólico y cultural del cristianismo para reavivarlo con actitudes y orientaciones sociales y políticas nuevas respecto a las dominantes, como señala Douglas (1978 [1970])–. En las sociedades modernas, la posesión aparece de la mano de formas extáticas de cristianismo –el pentecostalismo protestante y católico (Cantón Delgado 1998)– y del culto al poder de la mente –la mediumnidad espiritista (del siglo XIX en adelante)–. En el caso del espiritismo europeo, la conexión se establece con el gnosticismo, el cristianismo primigenio –y las corrientes «heréticas» medievales que derivan– y corrientes ocultistas, todas ellas, en mayor o menor grado, implícitamente vinculadas con proyectos colectivistas de rechazo del mundo en las condiciones en que este se da (Horta 2001 y 2004). Las variaciones en torno a la posesión son incontables: contextos sociales, simbólicos y religiosos distintos remiten a múltiples prácticas comunes de los cultos de posesión, y a la vehiculación

que se articula en cada sociedad. El cuerpo emerge en calidad de depositario y de exteriorización de una existencia social conflictiva. Una mirada panorámica nos muestra que las variaciones en torno a la posesión son incontables: en cada cultura la fenomenología de la posesión y su interpretación simbólica está comunicada con otros sistemas mágico-religiosos en vigor (Sardan 1996 [1991]: 606-608). En los contextos cristianos, el uso de la posesión ya se daba entre los montanistas del siglo III de la era cristiana, y más adelante entre diversas corrientes derivadas del pietismo y el quietismo: cuáqueros ingleses y norteamericanos, camisardos occitanos, jansenistas convulsionarios franceses.

Por su parte, el término chamán remite al médium de los evenki (tungús) siberianos (*saman*, de raíz indoeuropea: *sa*, saber), un pueblo cazador y pastor. En el siglo XIII se documentó una descripción de una sesión por parte de un monje franciscano en la corte mongol, aunque la fuente básica contemporánea para los antropólogos proviene de la etnografía del ruso Sergei Shirokogoroff con los evenki de Siberia (1933 y 1993 [1935]), la cual fue precedida por la etnografía pionera de la antropóloga polaca Maria Czaplicka sobre chamanismo siberiano (1914). Shirokogoroff afirma (1993 [1935]: 269 –citado en Morris 2015 [2006]: 38–) que, en todos los lenguajes del área evenki:

[Chamán] se refiere a los dos sexos que han dominado los espíritus, que a voluntad pueden introducir estos espíritus en sí mismos y utilizar su poder sobre sus espíritus en interés propio, particularmente la ayuda de otras personas a las que los espíritus hacen sufrir: en tal capacidad pueden poseer un complejo especial de métodos para tratar con los espíritus.

Las prácticas chamánicas abarcan el área asiática (Siberia, Mongolia), el sureste de Asia (Corea), Oceanía, América del Norte (navajo, hopi, innumerables sociedades indias) y del Sur (mapuches, aymaras, guaraníes) y África (wolof, fula, peul, mande...) (Lewis 1971; Harner 1976 [1973] y 1987 [1980]; Vitebvsky 2001 [1995]). El papel del chamán radica en la necesidad del grupo de afrontar los problemas, en general, de salud y supervivencia como un medio para superarlos. Se trata de un tipo de trance en que el espíritu del chamán abandona el cuerpo y se sitúa en un plano no-terrenal donde puede mantener encuentros con otros seres espirituales –

benéficos o maléficos– con una finalidad curativa en un contexto ritual. La Barre (1972) y Harner (1987 [1980]) relacionan la práctica del chamán con los estados alterados de conciencia que este atraviesa. La curación simbólica que opera el chamán ha sido reconocida desde contextos occidentales a partir del vínculo que la misma biomedicina constata entre estados psicológicos y emocionales, por un lado, y terapia, por el otro. Eliade (1951), historiador de las religiones, plantea el tipo de viaje prototípico del chamán: como sacerdote inspirado especializado en el trance, se cree que su alma abandona el cuerpo para ascender al cielo o descender hacia el submundo. Eliade lo caracterizaba por su capacidad de controlar a los espíritus tutelares, como un médium que interactúa con el mundo de los espíritus con el objetivo de adivinar (en relación con la caza en las sociedades cazadoras recolectoras), curar, proteger al grupo de parientes o a la colectividad. También se ha remitido a su dimensión política (Taussig 1991), o al poder informal del chamán en sociedades inuit del círculo polar ártico o entre los akawaio de la Guayana y el norte del Amazonas. Se ha remarcado (Vitebvsky 2001 [1995]) su condición dinámica a raíz del proceso de expansión colonial con la globalización de las formas políticas estatales, de la expansión del cristianismo, el islam y el budismo, y de la propia expansión del capitalismo. Autores como Balzer (1995) destacan la condición del chamán como rapsoda y como fuente de formas diversas de poesía sagrada (por los yakutia del noreste de Siberia). El chamán actúa, y en el contexto ritual puede encarnar los espíritus de animales, de personajes históricos, de antepasados. Los estudios mencionados rehuyen las caracterizaciones esencializadoras, fenomenológicas y psicologicistas que propone Eliade (1951), quien bebe desde Husserl (por el concepto *epoché*: suspensión del juicio –tan cercano a las explicaciones del Don Juan de Castaneda [1986 (1968)]– hasta el Círculo Eranos, cuyos miembros conciben el chamanismo como un fenómeno arquetípico, fijo, estable, de algún modo situado fuera del tiempo y del espacio y de las contingencias concretas de sociedades concretas –arrasando así el sentido sociológico de toda aproximación antropológica–.

Shirokogoroff, el propio Eliade, Lewis, Townsend (1997: 431), innumerables antropólogos enfatizan el papel del chamán como intermediador, puente, médium entre el mundo de los espíritus y el mundo de los vivos: él actúa en ambos mundos. No son

compartimentos-estanco, herméticos: en Siberia y en tantos otros lugares los espíritus constituyen un aspecto del medio humano cotidiano, los espíritus también actúan en sociedad (Hutton, 2001; o véase el relato del chamán Davi Kopenawa [Kopenawa/Albert 2010]). Poseído por los espíritus, el chamán es capaz también de controlarlos: el chamán controla a los espíritus. Este es el elemento central, como veremos más adelante². La inducción ritual de estados alterados de conciencia del chamán abarca el uso de plantas y hongos alucinógenos (Siberia, México, Amazonia), la percusión y los cantos rítmicos, la privación sensorial y social –aislamiento, ayuno, exposición a temperaturas extremas–, o el movimiento físico intenso –danzas, carreras–.

Así como algunos antropólogos han psicopatologizado la figura del chamán –desde Maria Czaplicka (1914), con la *histeria ártica* que diagnostica para los chamanes siberianos, hasta Devereux (1961), Silverman (1967) y La Barre (1972: 107), quienes llegan a tratarlos como enfermos mentales, neuróticos, paranoides o psicóticos–, desde perspectivas antropológicas claramente sociológicas se han afirmado las dimensiones vinculadas a un equilibrio saludable, la competencia, la sobriedad cotidiana, la inteligencia, las capacidades sociales –Lévi-Strauss (2009 [1949a]), Murphy (1964), Lewis (1971), Noll (1983), Townsend (1997)–. Antropólogos como Beattie y Middleton (1969) alaban el respeto y las bondades resolutivas de los médiums africanos basangu, korekore y otros.

En 1949, Lévi-Strauss parte de su propio trabajo de campo entre los nambikwara brasileños, de los estudios de Stevenson sobre los zunyi de Nuevo México y del de Boas publicado en 1930 sobre Quesalid –el chamán kwakiutl del noroeste de América–. Lévi-Strauss sostiene que Quesalid no se convierte en un gran chamán porque cura a los pacientes, sino que cura a los pacientes porque se ha convertido en un gran chamán. La sociedad le había otorgado esa potencia, tal como en el Occidente contemporáneo

2 Salvando las distancias –marco social tradicional, «espontaneidad» del fenómeno y grado de consciencia del agente– podría establecerse cierto tipo de paralelismo con el *channelling* –la canalización– en el contexto de los movimientos asociados a la New Age, si atendemos al hecho de que el «médium, persona que toma contacto con los espíritus, de manera espontánea, usa lo aprendido o dictado por estos entes para hacer un bien social» (Graef Velázquez 2006).

esta es atribuida a médicos y psicoanalistas. El chamán confiere sentido a la experiencia de desorden del paciente, insertando su proceso de sufrimiento en un mito social en que su experiencia toma un sentido. Lévi-Strauss sostiene que el chamán *abreacciona*, que se trata de un *abreactor* profesional (remite, en el campo del psicoanálisis, al punto de inflexión de la terapia en que el paciente revive con intensidad la situación inicial que origina su sufrimiento antes de superarlo). De hecho, Lévi-Strauss (1991 [1950]: 19-22) refiere a la posesión en general defendiendo firmemente la teoría sociológica frente a las explicaciones psicopatologizadoras:

En la sociedad en la que se realizan sesiones de posesos, tal situación es una conducta abierta a todos; sus formas vienen determinadas por la tradición, y su valor sancionado por la participación colectiva. ¿En nombre de qué podría afirmarse que individuos que corresponden a la categoría media de su grupo, que en todos los demás actos de la vida corriente disponen de todos sus medios intelectuales y físicos, y que ocasionalmente realizan una conducta significativa y aprobada, deberían ser tratados como anormales? (Lévi-Strauss 1991 [1950]: 19)

Lévi-Strauss sostiene que esta contradicción se puede resolver de dos maneras: o bien las conductas agrupadas bajo el nombre de «trance» o de «posesión» no tienen nada que ver con aquellas conductas que en nuestra propia sociedad se clasifican como psicopatológicas; o bien se las puede considerar del mismo tipo: si es así, su conexión con los estados patológicos debe entenderse como el resultado de una determinada condición de la sociedad en que vivimos. Es decir: aunque un día los fisiólogos descubran en las neurosis un sustrato bioquímico, la teoría sociológica de lo que se llaman «trastornos mentales» sigue siendo válida. ¿Por qué? Si se entiende la cultura como un conjunto de sistemas simbólicos –lenguaje, reglas de parentesco, relaciones económicas, arte, ciencia, religión–, vemos que esos simbolismos tienen el objetivo de expresar determinados aspectos de la realidad física y de la realidad social, y de cómo esas realidades se interrelacionan entre ellas y con todos los sistemas simbólicos de la sociedad. Ahora bien, la sociedad nunca ofrece a todos sus miembros de la misma manera, en el mismo grado, los medios para aplicarse completamente a la construcción de una estructura simbólica que para el pensamiento normal sólo se

puede llevar a cabo en el plano de la vida social.

O sea, para Lévi-Strauss el equilibrio del espíritu individual implica la participación en la vida social, mientras que el hecho de negarse a participar en la vida social –de acuerdo con las formas que la vida social impone a la persona– indica la aparición de «trastornos mentales». En consecuencia, en cada sociedad existe siempre un porcentaje variable de personas que están situadas fuera del universo simbólico estructurado, dominante. Pero eso no significa que dichas personas se encuentren fuera de la sociedad, ya que en cada sociedad se produce una relación complementaria entre conductas «normales» y conductas «especializadas» como las que lleva a cabo el chamán o el poseído o el brujo –vale la pena recordar cómo Durkheim (2002 [1895]: 103-133) distingue la noción de *normal* respecto a la de *anormal* o *patológico* para su aplicación al análisis sociológico–. Bastide, Leiris y Métraux rehúyen también el enfoque psiquiátrico, remarcando las dimensiones de la posesión como actuación sujeta a papeles sociales pre-establecidos.

En lo concerniente al chamanismo en particular, Lévi-Strauss señala:

Precisamente porque las conductas chamánicas son normales, resulta que en las sociedades en que existe el chamán se consideran normales determinadas conductas que en otras sociedades se considerarían y serían efectivamente patológicas. [...] Parece efectivamente que bajo la influencia del contacto con la civilización la frecuencia de las psicosis y neurosis dentro de los grupos que carecen de chamán tiende a aumentar, mientras que en los otros grupos se desarrolla el chamanismo, pero sin que aumenten por ello el número de trastornos mentales. [...] a veces nosotros tratamos los fenómenos sociológicos un poco a ciegas, al incluirlos dentro de la patología, cuando en realidad no tienen nada que ver con ella, o, en todo caso, se debe tratar de cada uno de estos aspectos por separado. De hecho la noción que de verdad está poco definida es la de *enfermedad mental*, ya que si, como afirma Mauss, lo mental y lo social se confunden, sería absurdo aplicar a uno de los dos órdenes, en aquellos casos en que lo social y lo fisiológico están directamente en contacto, una noción (como la de enfermedad) que sólo tiene sentido para uno de ellos. (Lévi-Strauss 1991 [1950]: 21-22)

Asumiendo esta perspectiva, para Colleyn (1996: 723) los cultos de posesión proponen al mismo tiempo

una curación (para una nominación del mal y para una regulación del desorden) y una expresión codificada de agravios sociales, pero la falta de una teoría común ha reducido trance, posesión, mediumnidad y chamanismo a un denominador común o bien a la fragmentación de sus significados múltiples.

Así, de Lewis (1971) a Morris (1995 [1987] y 2015 [2009]: 57), pasando por abundantes antropólogos, se considera por regla general el chamanismo y los cultos de posesión por los espíritus como «religiones de los oprimidos»: de algún modo nos encontraríamos ante cultos de protesta como un medio de los sectores subalternos, con frecuencia las mujeres, para formular intereses, carencias y necesidades en términos de contrapeso simbólico (énfasis funcionalista) o bien de articulación instrumental, social, de un nuevo orden de relaciones. Verger (1957) establece en cierta medida las bases de dicho enfoque al tratarlo, en términos individualizadores, como «fenómeno del cambio de personalidad momentánea que permite a un individuo encontrar compensaciones para las frustraciones de la vida cotidiana encarnando a un dios y liberando su yo reprimido mediante la externalización inconsciente de sus tendencias escondidas». Para una síntesis general, puede acudir a Fiona Bowie (2006: 174-199), la cual traza una sólida recapitulación de las aproximaciones etnográficas al chamanismo desgranando las dimensiones de formación del chamán, sus definiciones (acude a Shirokogoroff), el ámbito del control de los espíritus, la ritualidad de las sesiones de trance, la especificidad ártico-siberiana y el terreno de la curación chamánica.

TIPOLOGÍAS ANTROPOLÓGICAS DEL TRANCE

A continuación, pretendemos introducirnos en los modos en que desde la teoría antropológica asociada a la práctica etnográfica se ha tipologizado el trance en sus distintas variantes. Si emprendemos una búsqueda por internet de artículos y monografías sobre el trance podemos encontrar más de 50.000 textos en dicho campo: es imposible atender todo el conocimiento antropológico producido sobre el trance, algo que ya afirmaba Ioan Lewis ¡hace décadas! (2000 [1986]: 44).

A los diversos sentidos que se dan a los términos trance, posesión, mediumnidad y chamanismo, se añaden las explicaciones psicológicas y sociológicas

que interpretan este fenómeno social, y el vínculo con conceptos tales como éxtasis, desterrado por antropólogos como Bertrand Hell (1999: 37) –estudioso de los cultos de posesión *gnawa* de Marruecos, para quien el éxtasis de santa Teresa de Ávila se asocia a la soledad, el silencio, la inmovilidad, el trance en el grupo, la música, el movimiento y la sobreestimulación sensorial–; o bien como Morris (2015 [2009]: 31-32), para quien éxtasis implica arrebatado, euforia, frenesí, intensificación emocional, o, desde perspectivas teístas, unión con dios, mientras que trance remite a estados hipnóticos o inconscientes y puede abarcar estados mentales diversos. Eliade había enfatizado el papel del chamán como *maestro del éxtasis*, pero antropólogos posteriores como la ya fallecida Merete Jakobsen (2015 [1999]) –por sus estudios en Groenlandia y Alaska– enfatizan el papel del chamán como *maestro de los espíritus*. Situamos una diferenciación entre trance y éxtasis en el clásico citado de Rouget prologado por Michel Leiris: el fenómeno del éxtasis se caracterizaría por la inmovilidad, el silencio, la soledad, la ausencia de crisis, la privación sensorial, el recuerdo y las alucinaciones, mientras que el trance (del poseído o del chamán) se caracterizaría por el movimiento, el ruido, la presencia de otras personas, la crisis, la sobreestimulación sensorial, la amnesia y la falta de alucinaciones.

A continuación, atenderemos tres tipologizaciones clásicas dirigidas a explicitar los conceptos de trance, posesión, mediumnidad y chamanismo. Comenzamos con la definición y tipologización del trance que elabora Raymond Firth (1967): posesión / mediumnidad / chamanismo; proseguimos con la de Luc De Heusch (1971): posesión / chamanismo; y finalizamos con las de Erika Bourguignon (1976): trance / trance de posesión; y de Jean Duvignaud (1979 [1977]): trance / posesión. Téngase en cuenta que disponemos de numerosas tipologizaciones antropológicas desde los años setenta hasta ahora –de Bourguignon (1976) a Swanson (1978), de Winkelman (1986) a Hell (1999), de Lewis (1971) a Lambeck (1989), de Moore y Sanders (2001) a Beneduce (2002), de Boddy (1994) a Emma Cohen (2008)–, si bien con los modelos convocados intentamos componer una mirada panorámica que dé cabida al conjunto de propuestas clasificatorias y explicativas para ver hasta qué punto se solapan.

1. Raymond Firth (1959 y 1967) establece tres modelos de trance basándose en el modelo de relación entre los humanos y los espíritus protagonistas del

«contacto». Él parte de los estudios de antropólogos británicos desde los años cincuenta y sesenta, y de su etnografía de los tikopia melanésicos. Su tipología es asumida en breve en la recopilación editada por John Beattie y John Middleton, *Spirit Mediumship and Society in Africa* (1969). En 1959 Firth distinguía:

La *posesión* del espíritu es una forma de trance en que las acciones de comportamiento de una persona se interpretan como prueba del control de su conducta por parte de un espíritu normalmente externo a ella. La *mediumnidad espiritista* es normalmente una forma de posesión en que la persona se concibe como intermediario entre los espíritus y los humanos. El énfasis aquí radica en la comunicación; las acciones y las palabras del médium deben ser traducibles, cosa que lo diferencia de la mera posesión espiritual o de la locura. El *chamanismo* es un término que prefiero utilizar en el sentido limitado del Norte de Asia, de un *maestro de los espíritus*. (Firth 1959: 141)

Firth designa (1967) dichos conceptos en los términos siguientes:

Posesión del espíritu: la víctima pierde paulatinamente el control de sí misma a medida que es ocupada por el espíritu, el cual termina apoderándose por completo de su cuerpo. Se trata de una conducta personal «anormal» que el entorno social interpreta como la posesión de esta persona por parte de un espíritu. La persona es controlada por el espíritu que lo posee. El entorno del poseído se afana para apaciguar y pacificar el espíritu invasor y, en la medida que sea considerado como una presencia nociva, intentará expulsarlo del organismo invadido.

Mediumnidad espiritual: el espíritu invasor posee un cuerpo y habla a través del cuerpo poseído, el cual es interpelado por los asistentes a la intermediación ritual a fin de obtener conocimiento por parte de la entidad invisible, con finalidades distintas (con familiares difuntos para conocer su estado, con otros espíritus a fin de obtener objetivos sanadores, o bien para conocer el futuro, etc.). Esa entidad procede del mundo de los espíritus, y el médium es concebido por el entorno social como un intermediario entre el grupo social y los espíritus. Firth enfatiza su dimensión comunicativa.

Chamanismo: el chamán, sea o no un médium con los espíritus, los controla y ejerce sobre ellos un dominio, es decir, el espíritu está supeditado a la voluntad del chamán a través del contacto que este realiza.

En todos los casos, las entidades invisibles pueden ser vividas por el entorno social como «benéficas» o bien como «maléficas», o como cualquier categoría comprendida entre ambos extremos (en el caso de la mediumnidad espiritista europea contemporánea se puede invocar un espíritu «puro» y que se presente uno «impuro»). En el primer apartado –la posesión– y para el contexto cristiano, el exorcismo manifiesta una estrategia posible por parte del entorno para expulsar a la entidad invasora del cuerpo que ha poseído.

En consecuencia, se pueden distinguir los tres tipos de trance -posesión, mediumnidad, chamanismo-, por un lado, porque implican un control cada vez mayor sobre el espíritu por parte del grupo humano, y por otro lado, porque en los dos primeros tipos el poseído no es consciente de su estado y de la entidad que los ocupa, mientras que en el tercer caso el chamán es plenamente consciente de la dirección de su viaje para interpelar a una entidad determinada responsable de los desórdenes que sufre el cliente o paciente.

Ioan Lewis (1971), a raíz de su trabajo de campo entre pastores nómadas somalíes y mujeres poseídas por espíritus *zar*, añade una observación importante, ya que para él el chamanismo es susceptible de incluir los tres modelos de trance: puede darse una posesión controlada, o bien el chamán puede abandonar el cuerpo y al mismo tiempo ser poseído por espíritus.

Además, desde una perspectiva *emic* puede haber posesión sin trance cuando determinadas enfermedades son concebidas como espíritus que penetran dentro del cuerpo (Lewis 1971, y Apud-Peláez 2017: 44). Lewis (1971), remitiendo a Shirokogoroff, afirma que los fenómenos de posesión se pueden encontrar en las definiciones clásicas de chamanismo, y enfatiza la distinción no entre posesión y chamanismo, sino entre *posesión controlada* y *posesión sin control*.

En todas las lenguas tungús [evenki] el término chamán refiere a los dos sexos que han dominado a los espíritus, que a voluntad pueden introducir estos espíritus en sí mismos y utilizar su poder sobre sus espíritus en su propio provecho, particularmente en la ayuda a otras personas que los espíritus hacen sufrir: en esta capacidad pueden poseer un complejo especial de métodos para tratar con los espíritus. (Shirokogoroff (1993 [1935]: 269)

Murphy (1964: 62-83), sobre el chamanismo de los inuit de Alaska, explica la creencia de que la

enfermedad podía ser el resultado de la intrusión de un espíritu ajeno a la persona, lo cual requeriría el diagnóstico para conocer la identidad del agente espiritual responsable y para llevar a cabo el exorcismo ritual. Distinguía, pues, *intrusión de los espíritus de posesión por espíritus*.

Por otra parte, la diferenciación *posesión controlada / posesión sin control* está presente como *posesión voluntaria / posesión involuntaria* en De Heusch (1973 [1971]), Bourguignon (1976) y Lapassade (1976).

2. Luc de Heusch sostiene que el diálogo con los dioses exige unas técnicas corporales específicas en cada religión. Su diferenciación entre posesión y chamanismo no es nueva, ya que Eliade (1951) ya distingue por un lado chamanismo –que según él implica éxtasis o trance, vuelo del alma y dominio de los espíritus–, y por el otro lado posesión por espíritus –que implica que el chamán incorpora los espíritus–. A pesar de que Eliade reconoce que esto sucede en todo el planeta, afirma que ser poseído por los espíritus no forma parte estrictamente del chamanismo, cosa que rebatirán etnografías posteriores como las de Lewis (1971) o Hell (1999).

De Heusch (1973 [1971]: 254-278) efectúa una clasificación del trance a partir de dos estructuras religiosas antinómicas: *chamanismo* y *posesión*. En el primer tipo de chamanismo, la curación del paciente consiste en un adorcismo (incorporación del espíritu), allí donde la técnica del chamán responde a un «desposeimiento» del enfermo; en el segundo tipo de chamanismo, el mal en el enfermo es provocado por la presencia intempestiva de un cuerpo extraño, lo que se produce ahí es una adjunción, no una pérdida. A esa tarea sanadora del chamán en este segundo tipo De Heusch la denomina *exorcismo* (el mal se arranca del enfermo, de cuyo cuerpo se expulsa a la presencia extraña). Aunque De Heusch relaciona (centrándose sobre todo en los songhay y los thong africanos, en los etíopes de Gondar y en el *vudú* haitiano) un tipo de posesión con el segundo tipo de chamanismo, distingue por un lado el chamanismo como un ascenso del ser humano hacia los dioses –técnica y metafísica ascensionales–, de, por el otro lado, la posesión en calidad de descenso de los dioses y encarnación ulterior. A partir de este desarrollo clasificatorio distingue el retorno del alma del primer tipo de chamanismo con el tipo de posesión que entiende como la adición de un alma nueva: ambos modelos reciben la nominación de *adorcismo*; al

segundo tipo de chamanismo, el de la extracción de una presencia extraña en el cuerpo del enfermo (con el chamán-sanador en trance), le añade el segundo tipo de posesión, allí donde el enfermo es quien está en trance para que se realice la extracción de un alma extraña a sí mismo.

En el contexto católico, la alteración de los sentidos en la comunicación con lo sagrado es percibido como diabólica. Por eso los místicos devienen un peligro para la iglesia: prescinden del funcionariado católico como intermediario con la comunicación con Dios, y se comunican con este directamente, por medios anormales. Esta experiencia es incontrolable por la iglesia; del mismo modo, la persona poseída por el demonio significa un cuerpo extraño dentro del sistema cristiano. En cambio, dentro de los contextos africanos y afroamericanos, el sacerdote organiza un espectáculo ritual. Métraux (1955) llama *comedia ritual* al *vudú* haitiano; Leiris (1989 [1958]), *teatro ritual* a los cultos de posesión etiópicos del Gondar, en que los espectadores son elegidos por los espíritus o los dioses: su cuerpo se convierte en el vehículo de lo sagrado, los dioses aparecen sobre la tierra, se encarnan, cabalgan al fiel —el cual tiembla, grita, gime, da su voz al espíritu, a la potencia, al dios—, su personalidad desaparece y en su cuerpo irrumpe entonces la personalidad divina.

Para De Heusch, *posesión* y *chamanismo* son dos estructuras antinómicas, dos maneras de aproximarse a lo sagrado mediante técnicas corporales hasta cierto punto violentas. Respecto al *vudú* haitiano, autores como Métraux, Bastide, Verger o Herskovits constatan que esa, digamos, crisis nerviosa socializada puede afectar a un gran número de personas: para los etnógrafos no es anárquica, sino que obedece a una representación *teatral* regulada rigurosamente, a un culto organizado con sacerdotes, panteones y reglas estrictas. De Heusch (1973 [1971]) propone que el chamanismo y la posesión aparecen acoplados en posiciones simétricas e inversas, y caracteriza ambos campos así: para el *chamanismo*, viaje, metafísica ascensional, voluntariedad y control sobre los espíritus; para la *posesión*, visita, encarnación, involuntariedad y sumisión a los espíritus.

Para él, el chamán evoluciona en el dominio de la magia: rivaliza con los dioses, lucha con ellos, a veces les engaña. El chamán sale de sí mismo, asciende hacia el cielo o baja hacia los infiernos. El chamán abandona su propio cuerpo, su alma se evade. El chamán es sobre

todo un sanador, un curandero, un mago. Él ayuda a un enfermo, alguien que ha sido despojado de su alma, y el chamán emprende un viaje por el espacio mítico para reconquistar a esta alma perdida. Lo hace porque hay unos espíritus tutelares, benévolos, que dialogan con él y que le ayudan en este viaje. El chamán es un héroe. Para De Heusch, los dos polos de la estructuración de las técnicas extáticas—el *chamanismo* y la *posesión*—, operan en el seno de un sistema global de representación que incluye cuatro tipos, los cuales se corresponden dos a dos y se reducen a dos procesos fundamentales. Se trata de lo que se ha dado en llamar una «geometría del alma» estructuralista que se sintetiza a partir de un diagrama que muestra una doble simetría inversa, horizontal y vertical al mismo tiempo, sobre la base del binomio *adorcismo* / *exorcismo*: entendemos el *adorcismo* como la incorporación de un espíritu, y el *exorcismo* como la expulsión del cuerpo de este espíritu o presencia.

ADORCISMO	EXORCISMO
<i>Chamanismo A</i>	<i>Chamanismo B</i>
(retorno del alma)	(extracción de una presencia extraña)
<i>Posesión A</i>	<i>Posesión B</i>
(incorporación de un alma nueva)	(extracción de un alma extraña)

En síntesis, para Luc de Heusch la posesión sugiere una lógica inversa a la del chamanismo: la del descenso de los espíritus o dioses o la del ascenso de los demonios. Lo que posee a un enfermo no es un fragmento que perturba al cuerpo, sino una presencia que lo domina y que puede ser benéfica o nociva. Si es nociva: Demonio / Enfermedad mental / Enajenación mental. El poseído está totalmente —y no parcialmente— invadido. También el exorcismo —o, en el ámbito biomédico, el electrochoque— serían modalidades de expulsión de presencias indeseables. En la posesión benéfica, el espíritu es invitado, se le acepta de buen grado: el alma se retira para dejar al dios que monte a su fiel. ¿Qué hacen los místicos cristianos? Dejar que Dios les invada completamente³.

3 De Heusch se interroga sobre cómo se acercan el poseído por Satán y el místico poseído por Dios a lo sagrado, sea lo diabólico o lo divino. Según él, la posesión satánica respondería al tipo de posesión B: exorcismo, ex-

El modelo que propone De Heusch remite a las vías de comunicación entre instancias de dos mundos a partir del ascenso y el descenso: del mundo del cielo o del submundo, hacia el mundo del cielo o bien hacia el submundo, lo que abre la puerta a la conexión con el aparicionismo y las visiones, la angelología, los cultos UFO, etc. De Heusch sostiene (1973 [1971]: 313-318) que la posición estructural del *mediumnismo* –se refiere específicamente al mediumnismo médico, y menciona a los sukama, los kuba, los luba y los nuba africanos– es lo que le permite evolucionar de una forma «indiferente hacia las manifestaciones francas de posesión o, por el contrario, a convertirse en chamanismo auténtico».

Bastide (1972) y Hell (1999: 41) replican la rígida separación de De Heusch, que también hace suya

tracción de un alma extraña que exige la intervención de un funcionario católico especializado –la iglesia católica tiene en nómina millones de funcionarios, y cada demarcación territorial (obispados) sigue dispone de su propio exorcista.

Entre el catolicismo, como entre los thonga y en tantas otras sociedades del planeta, se ve al poseído bajo el dominio de un espíritu maléfico que se debe expulsar de su cuerpo. A su vez, la mística cristiana fusiona chamanismo y posesión. La marcha inicial del místico, el umbral del éxtasis, obedece a una operación ascensional, chamanística: el místico sale de sí mismo para ir al encuentro de los dioses, del dios omnipotente. La iglesia advierte que este acto es un acto de orgullo que amenaza a quien se adentra en este camino. ¿Qué sucede a continuación en este trayecto? Que el místico se siente invadido, poseído, por la presencia divina. Para De Heusch, se trata de un estado de posesión ambiguo: Dios se introduce en la personalidad humana pero no se encarna en ella, puesto que afirmar esto sería considerado un sacrilegio por los cristianos. Los místicos afirman que llegan a una esfera en la que han sido absorbidos por Dios. Ahora bien, en esta esfera, justo a medio camino de la tierra y el cielo, el místico se despersonaliza, siguiendo los rasgos característicos de la posesión auténtica o posesión A. Pero, a diferencia de los cultos de posesión tradicionales africanos en que la colectividad puede disfrutar de la presencia de un espíritu benéfico encarnado en una persona, De Heusch duda de que el cristianismo africano pueda hacer este paso, ya que los misioneros cristianos no han dejado de atribuir el teatro sagrado de los poseídos africanos al Demonio. Efectivamente, en todo el planeta el místico cristiano disfruta de una experiencia que no comparte con el entorno social: su marcha es solitaria, dolorosa, individual. Incluso es objeto de persecución y represión por la iglesia en los períodos inquisitoriales, aunque después la iglesia instrumentalice en beneficio propagandístico propio la figura del místico.

Rouget (1990 [1980]). Bastide y Hell consideran que, lejos de ser dos polos opuestos, el *adorcismo* y el *exorcismo* siempre se encuentran combinados en marcos rituales de prácticas terapéuticas.

3. En 1976, la antropóloga norteamericana Erika Bourguignon despliega un análisis intercultural de las «creencias» y los comportamientos asociados a la posesión (*Possession*, 1976). Partiendo del *Atlas Etnográfico* de George Murdock (1962-1980), Bourguignon analiza 488 sociedades de todo el planeta, distinguiendo la amplia gama de fenómenos de posesión en dos tipos: el *trance*, o *trance visionario*, por un lado, y el *trance de posesión* por el otro –Roberto Beneduce (2002), Emma Cohen (2008) y Brian Morris (2015 [2009]), entre otros, han analizado la clasificación de Bourguignon–. Para dicha antropóloga, la posesión no es sinónimo de un estado alterado de conciencia –ambos términos se pueden superponer solo cuando se atribuye el estado de conciencia alterado en algún tipo de posesión–. El *trance* y el *trance de posesión* son condiciones que deben mantenerse separadas: el *trance de posesión* únicamente está presente en aquellas sociedades en que el sistema de creencias y el conocimiento local prevén la posesión, allí donde este sistema proporciona la base para nombrar determinados tipos de experiencia, emociones y disturbios, situándolos en un modelo explicativo coherente con las presiones culturales: lo que la gente cree sobre los estados alterados de la conciencia afecta a su comportamiento. La caracterización que Bourguignon (1979) aplica para los dos fenómenos podría sintetizarse como sigue: *Trance*: masculino, se da en sociedades de cazadores recolectores; experiencia en general solitaria, a pesar de ello se trata de una experiencia prescrita, socialmente estructurada, aprendida y posteriormente comunicada al grupo; físicamente activo, puesto que el visionario actúa activamente con los espíritus, su alma vuela, parte del cuerpo hacia el exterior, etc.; el hombre en *trance* permanece en el sí mismo y gana poder. Por otro lado, respecto al *trance de posesión*: femenino, se da en sociedades agrícolas; representación activa, siempre necesitada de un entorno grupal, aunque esto no se aplique a todas las fases de la posesión; físicamente pasivo, la poseída sufre pasivamente el *trance* y la posesión, deviene receptáculo de las divinidades, cabalgada por los espíritus, poseída; la mujer poseída deja de ser ella misma, pierde su identidad y se convierte en otra figura social –si bien esto es solo

un aspecto transitorio el significado del cual debe situarse en el marco de las relaciones cotidianas y de la experiencia completa de la poseída—.

Para Bourguignon, el *trance* como fenómeno religioso está ligado a sociedades cazadoras, recolectoras y pescadoras, inducido por la mortificación o la privación sensorial, el aislamiento o las drogas, y lo experimentan, en general, los hombres debido a la ansiedad que les provoca la exigencia social de que sean independientes y autosuficientes. En cambio, el *trance de posesión* se da en sociedades agrícolas o estratificadas y se relaciona con una escala de valores vinculada a la alimentación, la fiabilidad y la obediencia, valores que asocia a las mujeres y a sus modelos de socialización, por esta razón concluye que el *trance de posesión* es un fenómeno típicamente femenino. Bourguignon coincide con Lewis (1971) en lo concerniente al hecho que en muchas sociedades las mujeres utilizan estos cultos de posesión como un medio para hacer públicos resentimientos y de afirmar su autonomía e independencia respecto a los hombres: entran en *trance* y espíritus poderosos las poseen. Lewis, Bourguignon, Ong, Ferchiou, Boddy, Linse...: existe un amplio espectro de etnografías que remarcen estos usos de la posesión por parte de las mujeres⁴.

4 Sophie Ferchiou (1993) opone, en el marabutismo tunecino (culto a los santos extendido en la África del Norte islámica), cultos de posesión femeninos y masculinos: mediante los primeros se busca una eficacia inmediata en el plano terapéutico; en los segundos, una eficacia perpetua de orden espiritual. Lewis (1956 y 1971), al abordar las variaciones de la experiencia del *trance* de acuerdo con las condiciones sociales en que produce, se centra en un esquema que se da ampliamente entre pastores nómadas de pueblos somalíes y etíopes, haussas nigerianos, taita y también luo kenianos, kamba de África occidental, inuits, y agricultores de Sri Lanka: el de las mujeres que presionan a sus maridos mediante los espíritus que las poseen a fin de obtener ventajas que no pueden conseguir directamente. Se trata de «cultos periféricos» —ni fijos ni estáticos—, porque su clientela son sectores socialmente relegados, como mujeres u hombres de baja extracción social, los cuales son invertidos por espíritus que ni legitiman moralmente el *statu quo* ni provienen, en muchos casos, de la propia sociedad de los poseídos. Los cultos de posesión periféricos son para Lewis cultos de protesta, como un medio de los sectores subalternos, especialmente de las mujeres, para formular intereses, carencias y necesidades. Respecto a los cultos de posesión centrales, Lewis los relaciona con la presión externa y los ejemplifica con los indios akawaio de la Guayana y los evenki siberianos: grupos pequeños, fluctuantes, inestables, sometidos a fortísimas presiones

Es necesario advertir, en este punto, que no aspiramos a una comprensión ecléctica que totalice las tipologizaciones mostradas hasta ahora, sino a una confrontación de las explicaciones para constatar que, a pesar de la diversidad conceptual y lingüística, nos encontramos ante explicaciones complementarias que plantean una serie de diferenciaciones formales hasta cierto punto coincidentes en cuanto a los contenidos.

Para Bourguignon el *trance* es una *experiencia*, en cambio el *trance de posesión* es una *actuación* (1979: 262 y 263), coincidiendo con lo que plantea Duvignaud, el cual establece un paralelismo entre la posesión y el teatro (1979 [1977]: 53-55). Ambos tipos, *trance* y *trance de posesión*, implican la concepción social de que una persona «cambia de algún modo» (Bourguignon 1976: 8). Para Bourguignon, así como el *trance* se expresa en estados alterados de conciencia, en la posesión estos estados de *trance* están ausentes. Para ella, el *trance* como estado alterado de conciencia «no implica ninguna creencia de posesión asociada». Es una distinción que la antropología anglosajona ha seguido en general.

Casi paralelamente a Bourguignon, el antropólogo francés Jean Duvignaud (1979 [1977]) diferencia también la posesión del *trance*:

La experiencia debería llevarnos a separar rigurosamente la posesión del *trance*. La imitación de un personaje mítico, la posesión por un *loa*, un *zar* o lo que nosotros llamamos un «espíritu» significa que, más allá de la desestructuración del «uno mismo», el participante se reestructura en un modelo estereotipado, que corresponde a cierto patrón ideal de emociones y de actos definidos por un personaje debidamente construido y, por decirlo así, instituido. La finalidad del *trance* es el *trance* mismo, percedero como es, pero intenso,

físicas y sociales. O sea que tanto los cultos periféricos como los centrales responderían, para Lewis, a terribles presiones. En cuanto a los kaffa de Etiopía, sus prácticas se dan entre pares sociales digamos horizontales, donde la competición mística revela un combate por el poder.

Las etnografías de Aiwha Ong (1987 y 1988) sobre laboradoras malayas que se convierten, por necesidad, en trabajadoras industriales en cadenas de montaje y que son poseídas por espíritus durante la jornada laboral, y de Janice Boddy (1989) sobre los cultos *zar* del norte de Sudán, también remiten a la manifestación simbólica del conflicto, al igual que Bourguignon (1973) al tratar de las reglas de residencia matrimonial y de la movilidad de las mujeres.

ya que no le preocupa reconstruir el «yo» destruido en un ser prefabricado. El trance descompone un *consensus* social. Se reafirma en la fuerza de un dinamismo que las sociedades canalizan y reconstituyen en formas estables, reproducidas incansablemente. Si la fiesta tiene algún sentido, se inclina del lado del trance.

Es muy difícil saber por qué el trance puede no acabar en posesión. Sobre todo, para nosotros, hombres de sociedades tecnológicas. Y sin duda, porque la práctica del actor de teatro nos ha alejado de esas experiencias. (Duvignaud 1979 [1977]: 53)

Duvignaud (1979 [1977]: 9-57) aclara la distinción entre *trance* y *posesión* a raíz de su investigación sobre la umbanda brasileña, las prácticas de los ziaras y los cultos morabíticos magrebíes: el trance implica la disolución del sí mismo, de la conciencia de sí mismo, del tiempo y del espacio, sin que su personalidad se reconstruya en una personalidad artificial y mística; en el caso de la posesión, la persona adopta la máscara de una de las figuras del panteón africano. De los participantes, las masas no iniciadas incluso desconocen los dioses que se consultará (Ogun, Xangó, etc.), solo conocen la experiencia de distanciamiento que es el trance. Movimiento rítmico, con percusión, del cual todos participan («un solo cuerpo, una sola alma, estado de masa», escribe Mauss): ritmo, drogas, incienso, alcohol... El trance tiende a la disolución de los papeles sociales, se disuelve momentáneamente la vida social organizada: estremecimientos corporales, alucinación colectiva, y no pasa nada... se borra el propio yo sin que sea sustituido por ninguna otra formación psíquica, a diferencia de la posesión. A través del baile y la danza, tanto en el Magreb como en Brasil, el trance es un estado indefinido pero específico: trance y posesión son dos escenas en dos tiempos distintos y separados. El trance implica una desposesión de los papeles sociales que termina en un estado de indeterminación a-estructural, de afectividad difusa, una conducta colectiva que no se puede estabilizar, que no se puede integrar a la conciencia colectiva o a la actividad institucional. Se interrumpe la clasificación social (tendero, soldado, sirviente...). El trance aparece, dice Duvignaud, como una zona de sombras, como una ruptura momentánea con el transcurso de las cosas. Se cae en el vacío. El trance no anuncia el evento de nada, está entre la niebla... una región confusa donde se mezclan naturaleza y vida social. «El discurso escrito nunca puede expresar la diversidad de la experiencia

colectiva», sostiene Duvignaud. El trance es buscado por sí mismo: el recurso al trance está abierto a todos, implica una iniciación mínima. El trance termina en la descomposición del sí mismo y del seno social, del consenso social; la posesión termina en la imitación de los modelos conocidos, por este motivo la fiesta se inclinaría del lugar del trance.

Para el antropólogo francés, existe la posibilidad de que mediante el uso del trance se descomponga el consenso social –praxis constitutiva de Spinoza-. El trance estalla en los cuerpos de los humanos como una técnica, como un artefacto corporal cuya potencia se reafirma continuamente desde su fuerza dinámica canalizadora a modo de reconstituyente crónico de sistemas sociales. Esta reconstitución fundamentada en las capacidades del cuerpo puede superar lo instituido, lo establecido, puede servir para no retornar a lo cotidiano, o bien puede servir, al menos, para retrasar el regreso. Si la posesión es un contenido más para el trance, y si este solo contenido es abrumador en la diversidad de redes de significaciones y de sistemas de relaciones sociales que articula a su alrededor, entonces el trance se erige como *la* técnica para cruzar a través de la rendija: una actividad social que puede ser actividad para la transformación, un «devenir eterno» al alcance de los humanos liberado del miedo, el terror y la muerte. Por eso Duvignaud sugiere que quizás la tecnificada sociedad occidental ha reemplazado el trance y la fiesta por el sueño y la locura (*Ibid*: 57)⁵.

Todo ello coincide con la relevancia que Lewis otorga a la distinción entre *posesión controlada* / *posesión sin control*. La dicotomización *control del espíritu* / *control por el espíritu* se manifiesta también en la literatura antropológica, de forma clara, en el binomio *posesión voluntaria* / *posesión involuntaria* (la primera, deseada, organizada; la segunda, allí donde el individuo es invadido inconscientemente (Lewis 1971; Lapassade 1976; Bourguignon 1979).

5 Quizás ahí radicaría el sentido de acudir al concepto de trance en las sociedades occidentales, en calidad de noción buena para pensar; y quizás ahí debamos reconocer, también, el valor de la injustamente silenciada mirada pionera de Ernesto de Martino (2004 [1948] y 1999 [1967]) sobre el mundo mágico y el tarantismo a partir de la noción *crisis de la presencia* como «pérdida de la distinción entre sujeto y objeto, entre forma y materia, entre pensamiento y acción» (en palabras de Martínez Hernández 2018: 137).

Antropólogos como Emma Cohen y Justin Barret (2008) explicitan el acuerdo respecto a la posesión como eclosión socialmente pautada de un personaje espiritual que forma parte del repertorio social, lo cual no tiene nada que ver con la liberación de todo tipo de encorsetamientos preexistentes que encarna el trance, siguiendo la mirada de Duvignaud. Para Cohen y Barret, la posesión implica mínimamente las siguientes condiciones: durante el episodio de posesión la agencia del anfitrión está completamente reemplazada por una agencia distinta a la del anfitrión. La entidad que posee –es decir, el agente poseedor– controla completamente los comportamientos del cuerpo del huésped. El agente poseedor es plenamente responsable de todos los comportamientos del digamos anfitrión durante el lapso de tiempo del episodio. Para Hell (1999: 40), la posesión implica una subordinación del agente ocupado respecto al agente ocupante.

Janice Boddy (1994: 407) caracteriza la posesión como un término amplio refiriéndose a una integración de espíritu y materia, de fuerza o poder y realidad corporal, en un universo donde las fronteras entre el individuo y la sociedad son flexibles, permeables o incluso negociables. Boddy remite a la noción de *mimesis* de Michael Taussig (1993) para replantear la cuestión de «¿Cómo es que el resto de personas creen que el `yo´ es permeable por fuerzas del exterior?» a «¿Cómo es que los modelos de Occidente han negado repetidamente esta permeabilidad?» (Boddy 1994: 427).

Vincent Crapanzano define *posesión* (2005: 8687) de una manera similar a la del *trance de posesión* de Bourguignon. Según Crapanzano, la *posesión espiritual* se puede definir ampliamente como cualquier estado alterado o inusual de conciencia y como conductas aliadas, desde la concepción indígena, en términos de la influencia de un espíritu, un demonio o una deidad ajenos. Rex Jones (en Smith 2006: 35 y 36), a partir de su trabajo de campo en Nepal sobre posesión, define la *posesión espiritual* como un estado alterado de conciencia por parte de un individuo como consecuencia de lo que se percibe o se cree que es la incorporación de una forma ajena con atributos vitales y espirituales, como el espíritu de una instancia sobrehumana –una bruja, un brujo, dios, diosa o divinidad religiosa–.

Las clasificaciones, definiciones y agrupamientos conceptuales y de fenómenos sociales que hemos

visto hasta ahora y los que veremos a continuación dan cuenta, de entrada, de modos de pensar el mundo, de interpretarlo y de categorizarlo dominantes en Occidente, que tratan de comprender experiencias y conceptualizaciones indígenas o de sociedades subalternizadas –por el «giro ontológico» de Descola y Viveiros; o por el chamán xuar Davi Kapenawa (Kapenawa / Albert 2010)–. Boddy señala una vez más –he ahí un *continuum* en la antropología del trance– que la *posesión* está a menudo ligada a contextos de resistencia sociopolítica y económica en la medida que proporciona modos de «comprender, probar, llegar a un acuerdo con la modernidad, el colonialismo, el capitalismo y las hegemonías religiosas y de otro tipo» (Boddy 1994: 421). La antropóloga enfatiza la forma en que la *posesión*, a menudo, «toma forma como un medio de conocimiento cultural y un medio de conocimiento y curación, cuya dirección es a la vez extensa y incorporativa» (*Ibid*: 414).

Por otro lado, debe tenerse en cuenta la relación ambigua entre *trance* y *posesión*. Bourguignon sostiene (1979) que:

Además, la frecuencia más baja con la que el trance de posesión aparece en relación con la integración de alteraciones de conciencia en el repertorio de rituales religiosos [...] sugiere la hipótesis de que no se originaron juntos, y que el concepto de la posesión no deriva de las experiencias de los estados de alteración de la conciencia. Parece más bien que la creencia en la posesión y los estados de alteración de la conciencia tienen relatos separados; y se han combinado, tal vez en más de una ocasión, en circunstancias particulares.

Siguiendo este camino, antropólogos como Michael Lambeck argumentan que el *trance* y la *posesión* no se pueden distinguir y considerar de forma aislada: son fenómenos conformados por la influencia cultural dominante: «El trance no es anterior a la posesión espiritual ni en un sentido lógico ni causal, y la posesión no se puede ver como un `modelo de trance´, a no ser que también se entienda que se trata igualmente de un modelo para el trance» (Lambeck 1989: 40).

Recapitaríamos estas operaciones clasificatorias recordando que la tarea de los antropólogos consiste en comprender cómo se interpretan trance y la posesión en una sociedad dada en un momento dado, como señala Tanya Lührman (2001 [1997]: 652). En la posesión, el agente ha sido ocupado por

un espíritu ajeno, extraño al sí mismo, y, en el trance, el espíritu del agente ha abandonado el cuerpo para llevar a cabo alguna tarea, por lo que la combinación de ambos fenómenos caracterizaría propiamente el chamanismo.

En el contexto chamánico, el trance implica el abandono temporal del cuerpo con el fin de penetrar en un trasmundo superior o inferior para reclamar el alma enferma en un marco ritual de curación. Luhramn coincide con Lambeck que la posesión no se da antes del trance, y que la apelación a la posesión sirve para expresar necesidades y deseos ante el control social que sus protagonistas sufren y que no podrían formular en un estado normal o cotidiano: es lo que Lewis (1971) llama *rebelión ritualizada*. Morris sostiene (2015 [2009]: 36) que en numerosos contextos sociales la posesión no implica ninguna disociación ni estados alterados de conciencia. Un paciente puede ser poseído sin que ello implique que se encuentra en estado de trance. Incluso un espíritu *zar* puede poseer a alguien sin que ello implique pérdida del alma, y al revés: en algunas sociedades africanas la pérdida del alma no conlleva la posesión por espíritus.

CONCLUSIONES

Nos encontramos ante parrillas clasificatorias –igual que sucede en el campo de la antropología política con banda / tribu / jefatura / estado– respecto a las cuales surgen continuamente excepciones y solapamientos. Las dificultades de someter la vida colectiva a procesos tipologizadores desde la ciencia es evidente, tanto como el hecho de que toda taxonomía informa a veces más de los taxonomizadores que de las sociedades y los fenómenos taxonomizados. No es nada nuevo en la antropología social: esta consideración es inherente a la historia de nuestro campo de saber. En resumen, lo que se ha planteado es hasta qué punto el trance implica una descomposición del sí mismo de los participantes, aunque ello no necesariamente conduzca a la posesión, a la mediumnidad o al chamanismo. Las tipologías de Firth y De Heusch en realidad no se contradicen, si bien no tienen en cuenta la diferenciación entre, por una parte, un trance que no conduce a ninguna parte si no a un abandono colectivo del sí mismo, y, por otra parte, una posesión y una mediumnidad que comportan la sustitución de la personalidad por un agente externo reconocido socialmente en el panteón de divinidades

o personajes, o, como es el caso del chamanismo, en el que la propia personalidad del chamán se impone a los espíritus invasores. Ahí reside la clave, por eso hemos subtítulo el presente artículo como «derivaciones tipológicas potenciales del trance»: identificamos un fenómeno que denominamos trance, el cual puede conducir, o no, a la posesión, la mediumnidad y el chamanismo. Más allá de cómo dichas definiciones y tipologizaciones se imbrican con el ámbito colindante de las teorías antropológicas del trance, tarea distinta supone abordar su identificación –fuera de marcos formalmente socioreligiosos– en las sociedades de clase occidentales actuales.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Apud-Peláez, Ismael Eduardo. 2017. «Antropología, psicología y estados alterados de conciencia. Una revisión crítica desde una perspectiva interdisciplinaria». *Revista Cultura y Droga*, 22(24): 34-58. doi: <<https://doi.org/10.17151/culdr.2017.22.24.3>>.
- Balzer, Marjorie Mandestaim. 1995. «The Poetry of Shamanism», en Graham Harvey (ed.), *Shamanism: A Reader*. Londres: Routledge.
- Bastide, Roger. 1950. *Sociologie et Psychanalyse*. París: Presses Universitaires de France.
- Bastide, Roger. 1986 [1960]. *Sociología de la religión* (2 tomos). Xixon: Júcar.
- Bastide, Roger. 1976 [1972]. *El sueño, el trance y la locura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Beattie, John y John Middleton. 1969. *Spirit Mediumship and Society in Africa*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Beneduce, Roberto. 2002. *Trance e possessione in Africa. Corpi, mimesi, storia*. Turín: Bollati Boringhieri.
- Boddy, Janice. 2002 [1988]. «Spirits and Selves in Northern Sudan: The Cultural Therapeutics of Possession and Trance», en Michael Lambeck (ed.), *A Reader in Anthropology of Religion*. Oxford: Blackwell.
- Boddy, Janice 1989. *Wombs and Alien Spirits*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Boddy, Janice 1994. «Spirit Possession Revisited. Beyond Instrumentality». *Annual Review of Anthropology*, 23: 407-434. doi: <<https://www.annualreviews.org/doi/10.1146/annurev.an.23.100194.002203>>.
- Bourguignon, Erika. 1968. *Trance Dance (Dance Perspectives)*. Nueva York: Dance Perspectives Foundation.
- Bourguignon, Erika. 1976. *Possession*. San Francisco: Chandler & Sharp Publishers.
- Bourguignon, Erika. 1979. *Psychological Anthropology*. Nueva York: H,R&B.

- Bourguignon, Erika. 1980. «Spirit Possession and Altered States of Consciousness». *Behavior Science Research*, 3: 197-216. doi: <<https://doi.org/10.1177/106939717701200303>>.
- Bourguignon, Erika. 1995. «Possession and Social Change in Eastern Africa: Introduction». *Anthropological Quarterly*, 68(2): 71-74.
- Birdwhistell, Ray, L. 1952. *Introduction to Kinesics: An Annotation System for Analysis of Body Motion and Gesture*. Washington: Department of State-Foreign Service Institute.
- Birdwhistell, Ray, L. 1970. *Kinesics and Context: Essays on Body Motion Communication*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Bowie, Fiona. 2006. *The Anthropology of Religion*. Malden: Blackwell Publishing.
- Cantón Delgado, Manuela. 1998. *Bautizados en fuego. protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*. La Antigua: Plumsock Mesoamerican Studies.
- Castaneda, Carlos. 1986 [1968]. *Las enseñanzas de Don Juan*. México, DF: FCE.
- Cohen, Emma. 2008. «What is Spirit Possession». *Ethnos* 73(1): 1-25. doi: <<https://doi.org/10.1080/00141840801927558>>.
- Cohen, Emma y Justin L. Barret. 2008. «Conceptualizing Spirit Possession». *Ethos* 36(2): 246-267. doi: <<https://doi.org/10.1111/j.1548-1352.2008.00013.x>>.
- Colleyn, Jean-Paul. 1996. «Entre les dieux et les hommes. Quelques considérations atypiques sur la notion de culte de possession». *Cahiers d'Études Africaines*, 144(36-4): 723-738.
- Crapanzano, Vincent. 2000 [1973]. *Les hamadcha. Une étude d'ethnopsychiatrie marocaine*. París: Institut d'Édition Sanofi-Synthelabo.
- Crapanzano, Vincent. 2005. «Spirit Possession Overview», en Lindsay Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion*. Detroit: Macmillan.
- Czaplicka, María Antonina. 1914. *Aboriginal Siberia*. Oxford: Oxford University Press.
- De Heusch, Luc. 1973 [1971]. «Posesión y chamanismo», en *Estructura y praxis. Ensayos de antropología teórica*. México, DF: Siglo XXI.
- De Heusch, Luc. 2006. *La transe*. Bruselas: Éditions Complexe.
- De Martino, Ernesto. 2004 [1948]. *El mundo mágico*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.
- De Martino, Ernesto. 1999 [1967]. *La tierra del remordimiento*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Delgado, M. 2001. «Pròleg», en Gerard Horta, *De la mística a les barricades*. Barcelona: Proa.
- Devereux, Georges. 1961. «Shamans as Neurotics». *American Anthropology*, 63: 1.088-1.090.
- Douglas, Mary. 1978 [1970]. *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza.
- Durkheim, Émile. 2002 [1895]. *Las reglas del método sociológico*. Madrid: Alianza.
- Duvignaud, Jean. 1979 [1977]. «La ruptura», en *El sacrificio inútil*. México, DF: FCE.
- Duvignaud, Jean. 1990 [1986]. *Herejía y subversión*. Barcelona: Icària.
- Efrón, David. 1970 [1941]. *Gesto, raza y cultura*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Eliade, Mircea. 1992 [1951]. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México DF: FCE.
- Ferchiou, Sophie. 1993. «Le magico-religieux, espace de liberté et de pouvoir pour les femmes», en AA.DD., *Création, Liberté, Femmes en Méditerranée*. Túnez: CREDIF.
- Firth, Raymond. 1959. «Problems and Assumptions in an Anthropological Study of Religion». *Journal of the Royal Anthropological Institut*, 89(2): 129-148.
- Firth, Raymond. 1967. *Tikopia Ritual and Belief*. Londres: Allen & Unwin.
- Galván Tudela, José Alberto. 2016. «Reflexiones sobre las relaciones entre religiosidad y sanación, trance y posesión en Cuba y África». *XXI Coloquio de Historia Canaria-Americana (2014)*, XXI-088. Fecha de acceso: 1 oct. 2020.
- Gasch, Sebastià. 1947. *El circo y sus figuras*. Barcelona: Barna.
- Giobellina, Fernando. 1985. «El cuerpo sagrado. Acerca de los análisis de fenómenos de posesión religiosa». *Revista de Investigaciones Sociológicas*, 34: 161-193. doi: <<https://doi.org/10.2307/40197955>>.
- Goffman, Erving. 1993 [1959]. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Goffman, Erving. 1991 [1964, 1983 y 1988]. *Los momentos y sus hombres*. Barcelona: Paidós.
- Graef Velázquez, Carla. 2006. «La New Age, propuesta de un espiritualidad global». *Quaderns-e de l'Institut català d'Antropologia*, 7.
- Hall, Edward T. 1993 [1966]. *La dimensión oculta*. Madrid: Siglo XXI.
- Harner, Michael J. 1976 [1973]. *Alucinógenos y chamanismo*. Madrid: Guadarrama.
- Harner, Michael J. 1987 [1980]. *La senda del chamán*. San Lorenzo del Escorial: Swan.
- Hell, Bertrand. 1999. *Possession & Chamanisme. Les maîtres du désordre*. París: Flammarion.
- Horta, Gerard. 2001. *De la mística a les barricades*. Barcelona: Proa. Prólogo de Manuel Delgado.
- Horta, Gerard. 2004. *Cos i revolució. L'esperitisme català o les paradoxes de la modernitat*. Barcelona: Edicions de 1984. Prólogo de Manuel Delgado.
- Hutton, Ronald. 2001. *Shamans*. Londres: Hambledon.
- Jakobsen, Merete Demant. 2015 [1999]. *Shamanism*. Nueva York: Bergahn.
- Kopenawa, Davi y Bruce Albert. 2010. *La Chute du Ciel: Paroles d'un Chaman Yanomami*. París: Plon.

- La Barre, Weston. 1972. *The Ghost Dance*. Londres: Allen & Unwin.
- Lambek, Michael. (1981) *Human Spirits: A Cultural Account of Trance in Mayotte*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lambek, Michael. 1989. «From Disease to Discourse: Remarks on the Conceptualization of Trance and Spirit Possession», en Colleen A. Ward (ed.), *Altered States of Consciousness and Mental Health*. Newbury Park: Sage.
- Lambek, Michael. 1993. *Knowledge and Practice in Mayotte: Local Discourses of Islam, Sorcery, and Spirit Possession*. Toronto: University of Toronto Press.
- Lapassade, Georges. 1976. *Essai sur la transe. Le matérialisme hystérique*. París: Delage.
- Leiris, Michel. (1989 [1958]). *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar*. París: Fata Morgana.
- Lévi-Strauss, Claude. 2009 [1949a]. «El hechicero y su magia», en *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.
- Lévi-Strauss, Claude. 2009 [1949b]. «La eficacia simbólica», en *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.
- Lévi-Strauss, Claude. 1991 [1950]. «Introducción a la obra de Marcel Mauss», en Marcel Mauss, *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- Lewis, Ioan M. 1971. *Extatic Religion: an Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Lewis, Ioan M. 2000 [1986]. *Religion in context. Cults and charisma*. Cambridge: University Press.
- Linse, Ulrich. 2001 [1996]. *Videntes y milagrosos. La búsqueda de la salvación en la era de la industrialización*. Madrid: Siglo XXI.
- Luhrman, Tanya. 2001 [1997]. «Trance», en Thomas Barfield (ed.), *Diccionario de Antropología*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Martínez Hernández, Ángel. 2018. «Suspende el mundo. Crisis de la presencia y reciprocidad en un caso etnográfico». *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 18: 131-157. doi: <https://doi.org/10.17345/aec18.131-157>.
- Mauss, Marcel. 1991 [1936] «Técnicas y movimientos corporales», en *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- Métraux, Alfred. 1955. «La Comédie rituelle dans la Possession». *Diogenes*, 11: 25-47.
- Métraux, Alfred. 1968 [1958]. *Le vaudou haïtien*. París: Gallimard.
- Moore, Henrietta L. y Todd Sanders. 2001. *Magical Interpretations, Material Realities*. Londres/Nueva York: Routledge.
- Morris, Brian. 1995 [1987]. *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Barcelona: Paidós.
- Morris, Brian. 2015 [2006]. *Religión y antropología. Una introducción crítica*. Madrid: Akal.
- Murphy, Jane M. 1964. «Psychotherapeutic Aspects of Shamanism on St. Lawrence Island, Alaska», en Ari Kiev (ed.), *Magic, Faith and Healing*. Nueva York: Free Press.
- Noll, Richard. 1983. «Shamanism and Schizophrenia: a State-Specific Approach to the "Schizophrenia Metaphor" of Shamanic States». *American Ethnologist*, 10(3): 443-459. doi: <https://doi.org/10.1525/ae.1983.10.3.02a00030>.
- Ong, Aihwa. 1987. *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline*. Nueva York: State University of New York Press.
- Ong, Aihwa. 1988. «The Production of Possession». *American Ethnologist*, 15(1): 24-42. doi: <https://doi.org/10.1525/ae.1988.15.1.02a00030>.
- Rouget, Gilbert. 1990 [1980]. *La musique et la transe*. París: Gallimard. Prólogo de Michel Leiris.
- Sardan, Jean-Pierre O. 1996 [1991]. «Posesión», en Pierre Bonte y Michel Izard (eds.), *Diccionario de Etnología y antropología*. Madrid: Akal.
- Shirokogoroff, Sergei. 1933. *Social Organization of the Northern Tungus*. Shanghai: The Commercial Press Limited.
- Shirokogoroff, Sergei. 1993 [1935]. *Psychomental Complex of the Tungus*. Londres: Kegan Paul.
- Silverman, Julian. 1967. «Shamans and Acute Schizophrenia». *American Anthropologist*, 69: 21-31. doi: <https://doi.org/10.1525/aa.1967.69.1.02a00030>.
- Smith, Frederick M. 2006. *The Self Possessed. Deity and Spirit Possessions in South Asian Literature and Civilization*. Nova York: Columbia University Press.
- Swanson, Guy E. 1978. «Trance and Possession: Studies of Charismatic Influence». *Review of Religious Research*, 19(3): 253-278. doi: <https://doi.org/10.2307/3510127>.
- Taussig, Michael. 1991. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: The Chicago University Press.
- Taussig, Michael. 1993. *Mimesis and Alterity*. Nueva York: Routledge.
- Townsend, Joan B. 1997. «Shamanism», en Stephen D. Glazier (ed.), *Anthropology of Religion*. Westport: Praeger.
- Verger, Pierre Fatumbi. 1957. *Notes sur les cultes des Orisha et Vodun*. París: IFAN.
- Vitebsky, Piers. 2001 [1995]. *Los chamanes*. Madrid: Taschen.
- Winkelman, Michael. 1986. «Trance States: A Theoretical Model and Cross-Cultural Analysis». *Journal of the Society for Psychological Anthropology*, 14(2): 174-203. doi: <https://doi.org/10.1525/eth.1986.14.2.02a00040>.