

Roberte N. Hamayon

Chamanismos de ayer y hoy: seis ensayos de etnografía e historia siberiana

Roberto Martínez y Natalia Gabayet (selección de textos y coordinación de traducción)

México

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas

2011

202 p.

Ilustraciones

(Serie Antropológica, 18)

ISBN 978-607-02-2136-1

Formato: PDF

Publicado en línea:

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/chamanismos/historia_siberiana.html

PARA TERMINAR CON EL “TRANCE” Y EL “ÉXTASIS” EN EL ESTUDIO DEL CHAMANISMO¹

Los términos “trance” y “éxtasis” están presentes en la mayoría de las definiciones y descripciones del chamanismo, asociándolos a los cultos de posesión en una misma categoría de fenómenos religiosos. Incluso estos vocablos sirven seguido para caracterizarlos, tal como lo muestra su uso en el título de las obras generales que le son consagradas; este es el caso de las de Mircea Eliade (*El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*) y de Ioan M. Lewis (*Las religiones del éxtasis*), o la compilación *Trance, chamanismo y posesión* que porta el encabezado “De la fiesta al éxtasis”. “Trance” y “éxtasis” sirven de vocabulario de base para los movimientos neochamánicos occidentales que reivindican una continuidad con los chamanismos tradicionales de las sociedades no-occidentales.

Sin embargo, pocas veces se hacen precisiones sobre el sentido que se da a dichos términos,² las justificaciones de su empleo son igualmente raras, como si de antemano y de una vez por todas, éstos hubieran sido decretados adecuados para su objeto. La obra de Gilbert Rouget, *La música y el trance*, constituye a este respecto una feliz excepción. En ella se distinguen ambos términos, sobre todo por sus implicaciones respectivas en el plano psico-fisiológico.³ Para el autor, sólo el término “trance” conviene a la conducta del chamán.

¹ Esta traducción sintetiza varios artículos: “Are ‘trance’, ‘ecstasy’ and similar concepts appropriate in the study of Shamanism?” en *Shaman* (Szeged) I-2, 3-25, 1993 y republicado *Shamanism and performing arts*, ed. por Tae-gon Kim y Mihály Hoppál, Budapest, Akadémiai Kiadó, 17-34, 1995. “Pour en finir avec la «trance» et l’«extase» dans l’étude du chamanisme”, 1995, en *Études mongoles et sibériennes* 26: 155-190. “Ecstasy” or the West-dreamt shaman”, 1998, en *Tribal Epistemologies*, ed. por Helmut Wautischer, Ashgate publ. Aldershot/Brookfield (Avebury Series in Philosophy), 175-187. Traducido por Roberto Martínez G.

² Raros mas no inexistentes. Luc de Heusch da cuenta de su uso de “religiones extáticas” para agrupar chamanismo y posesión (1971, 227). Hultkrantz considera que el “trance” es médico y el “éxtasis”, teológico, pero dice “utilizar [los dos términos] alternativamente porque se refieren a un mismo estado de conciencia” (1992, 18-19).

³ Un cuadro resume sus características respectivas (1990: 52). Para el éxtasis son: inmovilidad, silencio, soledad, sin crisis, privación sensorial, recuerdo, alucinación; para el trance: movimiento, ruido, sociedad, con crisis, sobre-estimulación sensorial, amnesia, sin alucinación. Una

El propósito de este artículo no es discutir las definiciones de chamanismo que apelan a los términos de trance o éxtasis, ni confrontar sus diversos empleos; su objetivo es interrogarse sobre los presupuestos del uso de estas palabras, lo que de antemano implica recordar la historia del descubrimiento y estudio del chamanismo. Veremos que el aprendizaje del chamanismo en términos de trance y éxtasis es heredero de esta historia, pero mostraremos igualmente que ésta favorece las confusiones y constituye un obstáculo para su análisis antropológico. Es en el plano del pensamiento simbólico que debe tomarse en cuenta lo que es evocado por estas locuciones.

Breve repaso de la diversidad de enfoques

Para los primeros observadores, como el arcipreste Avvakum, exiliado en Siberia en 1672, a quien se debe la primera utilización del término chamán en la literatura (Pascal 1938, Delaby 1976), este personaje es un rival en religión, sirviente del Diablo y no del Dios cristiano.⁴ Los puntos de vista se diversifican en lo subsecuente. La mayoría de los exploradores enviados por la cohorte de los zares en el siglo XVIII (principalmente Gmelin que recorre el imperio de 1733 a 1743), verán en él a un hacedor de trucos que abusa de la credulidad popular. La *Grande Encyclopédie* de Diderot y d'Alembert (1765) contiene un artículo *Schamans*, que caracteriza a estos ritualistas siberianos por su actividad adivinatoria y los trata de "impostores", tal como lo hace el artículo *Jongleurs* para sus homólogos amerindios. A pesar de tacharlos de charlatanes y quejarse de la "ignorancia" y credulidad "supersticiosa" de tales pueblos, para estos autores el chamán sigue siendo el actor de un sistema religioso; éste es más particularmente el caso de Georgi (1768-1774), quien manifiesta un verdadero interés etnográfico en lo referente a su traje, sus objetos y sus rituales. No obstante, también hay filósofos que, habiendo leído de lejos estos relatos de observaciones directas, elaboran una visión romántica en reacción a la racionalidad de la Ilustración: el chamán es para ellos un mago que se encuentra cerca de la naturaleza.⁵

de las razones de la confusión, dice el autor, es la ausencia de un adjetivo para trance, lo que obliga a recurrir al de "extático".

⁴ El relato de la partida al exilio de Avvakum (1627-1675) fue popularizado en Europa por Nicholas Witsen (1692). Richard Johnson (1557) describe un rito de tipo chamánico siberiano pero no emplea el término chamán. Su relato fue reproducido en la obra de Ronald Huton (2001), que hace un inventario útil de las fuentes occidentales sobre el chamanismo siberiano, pero cuya lectura reposa esencialmente en una definición postmoderna del chamanismo en términos de "estados de conciencia alterada".

⁵ Gloria Flaherty publica en 1992 una obra ricamente documentada sobre la moda del chamanismo en ciertos medios literarios y artísticos de la Europa occidental en el siglo XVIII. Ve la

A lo largo del siglo XIX, al tiempo que aumenta la presencia rusa en Siberia, comienza a dibujarse un punto de vista diferente. Como hombres de campo, los médicos y administradores ven en la conducta ritual del chamán un signo de patología y se dicen impresionados por su similitud con la histeria o la epilepsia. Los pueblos chamánicos, por su parte, reaccionan ante la presión colonial por la multiplicación de los rituales en los que pueden expresar y aminorar su angustia. Los ritos se multiplican en tanto que, presentados como terapéuticos, estos son mejor tolerados por las autoridades, quienes combaten las prácticas indígenas que se confiesan religiosas. En los trabajos sobre el chamanismo el ritual terapéutico tomará, en adelante, el lugar principal y el término “cura” se difundirá. Tanto los chamanes como los pacientes son igualmente englobados en el campo de la psicopatología y su terapia.

Este punto de vista contribuye a desplazar el estudio del chamanismo de la esfera de las religiones a la de la psicología en las teorías sociales que entonces nacían en Occidente. ¿Cómo se podría, en efecto, calificar de religión esta práctica que no tiene dogma,⁶ templo, clero o siquiera liturgia, en donde cada chamán parece ejercer a su modo y cambiar de maneras de actuar de un ritual al otro? En 1895 aparece una traducción parcial al inglés de la obra de Mihailovskii (1892), quien, con base en las similitudes constatadas entre las prácticas siberianas y las de muchas otras regiones del mundo, propone ver en ellas una misma religión que podría llamarse “chamanismo”. Esta propuesta encontró cierta hostilidad, sobre todo de la parte de Van Genep, quien encuentra a este término “peligroso”:

No puede [...] haber [...] religión chamánica, [porque] esta palabra no designa un conjunto de costumbres, sino que afirma solamente la existencia de una cierta suerte de hombres que juegan un rol religioso y social. ¿Osaríamos hablar de la religión *hechicerezca* [...] calificar al catolicismo de *sacerdotismo* [...]? Lo que constituye la religión de los pueblos que tienen chamanes, son las creencias que necesitan y explican al chamán. Ahora bien, estas creencias son diversas y seguidamente contradictorias [...] *animismo* [...] *totemismo* [...] Un estudio [...] viciado desde el origen por una increíble confusión en la terminología fue emprendido y después abandonado por M. Mihajlovskij, quien creyó poder nombrar *chamanismo* a la religión de

evidencia de esto en los escritos de Diderot, Herder, Mozart, Goethe, a cada uno de ellos les dedica un capítulo. Su comprensión del chamanismo centrado en los “estados de conciencia alterado” la lleva seguido a sobreinterpretar las fuentes.

⁶ No es por la falta de escritura que el chamanismo sigue siendo oral, sino a causa de su fundamento pragmático. Numerosos pueblos con chamanes conocen la escritura (y algunos como los coreanos y los mongoles, tienen desde hace mucho la propia) sin embargo se rehúsan a usarla para la acción de sus chamanes, quienes, por todos lados se supone que son inspirados por sus “espíritus”.

todos los semi-civilizados en bloque, simplemente porque poseen seres cuya función se parece -con variantes- a la de los chamanes [...] Esta última palabra [hechicero] despierta demasiado en nosotros la idea de que se trata de la Europa moderna o de la Edad Media; para los semicivilizados, es mejor usar la de chamán (1903: p. 51-57).

No nos detenemos mucho en una posible interpretación carismática de la “suerte de hombre” que sería el chamán según Van Gennep, puesto que aun Max Weber, al inicio de su capítulo sobre la dominación carismática, lo define como un “mago en el que, en el tipo más puro, la posibilidad de ataques de epilepsia es vista como condición previa al éxtasis” (Weber 1971, p. 249).

A causa de los cambios que han tenido lugar en las sociedades chamanistas y las dificultades encontradas por los teóricos, el estudio del chamanismo pasa del dominio de la religión al de la psicología. Al paso del siglo XIX al XX, se va a ver al chamán no sólo como psicoterapeuta, sino también como psicópata, y el hecho de “chamanizar” como psíquicamente saludable —obviamente, la influencia del naciente psicoanálisis no es ajena a ello. Siendo un médico que vivía entre los tungus del extremo oriental de Siberia, S. M. Shirokogoroff (1935) oscila entre la idea recibida de la psicopatología del chamán y su experiencia personal de los chamanes: estos son por lo común nerviosos, admite él, pero muchas veces también se revelan como los más sólidos; en todo caso, ellos no están en modo alguno enfermos a los ojos de su comunidad, sino que, por el contrario, se les encarga “comunicar con los espíritus”. Las interpretaciones psicopatológicas culminan con Ohmarks (1939), quien asocia el chamanismo a la “histeria ártica”. La dificultad de conciliar la patología del chamán con la constatación de la fuerza que su propia sociedad le atribuye constituye un callejón sin salida para numerosos etnólogos. El chamán y el psicoanalista son, no obstante, abundantemente puestos en paralelo en el plano teórico (véanse por ejemplo, Lévi-Strauss 1949 y Devereux 1956). Sin embargo, la mayoría de los trabajos derivados de estudios de campo, presentan al chamanismo como un recurso terapéutico o un procedimiento adaptativo. Viendo en ello un juicio implícitamente negativo, Mircea Eliade (1951) busca revalorizar al chamanismo y reintegrarlo a la esfera de la religión pero manteniendo su dimensión psíquica individual. Basándose exclusivamente en fuentes escritas, reinterpreta de manera positiva sus aspectos patológicos gracias a la noción de “enfermedad iniciática” (es sobreponiéndose a su propia “locura” que el chamán adquiere la capacidad de curar a otros). Para él, la acción del chamán constituye la técnica del “éxtasis” que da acceso a la “experiencia religiosa” en estado bruto. Esta técnica es compatible con diversas creencias e incluso independien-

te de toda creencia; ésta revela la aptitud individual para el misticismo. Según su *Diario*, Eliade destinaba esta obra a los “poetas, dramaturgos y pintores, que seguramente la aprovecharían más que los orientalistas y los historiadores de las religiones”. Dicha obra fue, entonces, criticada por estos últimos. La traducción inglesa de su libro (1964) intervino, entonces, en la emergencia en California del movimiento de contracultura, marcado por las novelas de Castaneda.⁷

Juntos estos autores activaron una vaga idealización del chamanismo como modelo de “búsqueda espiritual”. Mientras que Castaneda ancla la búsqueda en el consumo de alucinógenos, Eliade impone una visión mística del chamanismo sobre la base del modelo siberiano que no recurre al consumo de psicotrópicos y, por consiguiente, es más aceptable para un público de educación cristiana. Así, estos autores se encontrarían en el origen de la visión de “búsqueda espiritual” fundada en la “experiencia extática” adquirida gracias a técnicas accesibles por un entrenamiento benéfico a la vez para el cuerpo y para el alma, que se expresa, desde entonces, bajo formas variadas, en los neochamanismos occidentales. El desarrollo de estos neochamanismos ha sido favorecido por el contexto social de la época: el Occidente vivía entonces la decolonización y el descubrimiento de los “Otros”, las ideologías colectivas se encontraban en decadencia e iniciaba un cierto rechazo por las jerarquías en las Iglesias cristianas; a ello se suma que comenzaba a experimentarse un deseo creciente por la espiritualidad directa e individual.

Este punto de vista místico ha sido poco tomado en cuenta (al menos en Francia) por los antropólogos de campo, que han querido romper con el comparativismo y dejar de estudiar al chamán fuera de su contexto y al chamanismo a través de la psicología del chamán, pero los problemas teóricos no han sido realmente debatidos.⁸ Así, mientras se juzgan sin objeto los debates sobre la naturaleza, normal o patológica, del chamán, muchos autores en realidad los han prolongado al describir su conducta ritual como “trance”, y sin dar más explicación.

La influencia de los neochamanismos occidentales se expandió a las sociedades no-occidentales en las que la decolonización les permitía reencontrarse con su chamanismo, pero las prácticas encontradas cambiaron de función; su aspecto terapéutico en particular se transformó en razón de la extensión de la biomedicina, la que desplazó la demanda de chamanes hacia los hospitales; la existencia de un vínculo entre la salud mental de los individuos y la pervivencia cultural del grupo orientó la práctica hacia

⁷ En sus libros, que derivan en su mayoría de una ficción etnográfica, Castaneda no utiliza la palabra chamán, sino la de brujo.

⁸ Para algunos, estos problemas son vanos, pues el chamanismo es una categoría “seca” e “insípida”, con la que los etnógrafos no hacen más que “desvitalizar sus datos” (Geertz, 1966).

la reivindicación identitaria. Por todos lados, la renovación se manifiesta, pero en modos muy diversos, lo que hace que la visión de conjunto sea tan confusa que hoy en día no sea posible hablar más que de “chamanismos” en plural.

El trance en duda

Para simplificar las cosas, sólo el término de trance será examinado aquí (argumentos similares serían válidos para el de éxtasis). Éste es el más común, y, por lo general, los autores que emplean el vocablo de éxtasis lo hacen con el mismo sentido que el que los otros dan a trance. No es deliberadamente que yo rechazo aquí este vocabulario. Es al utilizarlo que lo encontré inapropiado para describir los hechos e inútil para servir como herramienta analítica. La razón decisiva para abandonarlo es el tipo de interpretación que su empleo induce.

Un término impreciso

Para empezar, este término es molesto por su imprecisión. Las descripciones se reducen seguido a esto: “el chamán está en trance, o entra en trance”, “su trance puede ser profundo o ligero”, pero también “histérico o hiperactivo” o aun “el chamán, en trance, invoca a los espíritus o hace tal o tal acto ritual”. Se deja así al lector la libertad de imaginar lo que éste hace exactamente.⁹ ¿El chamán tiembla, se arremolina, salta, baila? Y, si debe haber movimiento ¿qué hacemos con “la pérdida de conciencia” o “trance cataléptico”¹⁰ durante el cual él yace inerte? ¿Cómo englobar en una misma noción la hiperactividad y la pérdida de conciencia? Por sí misma, esta variedad invalida todo criterio de orden físico o psíquico para decidir si un chamán “está o no en trance”. Por otro lado, dos constantes se imponen rápidamente:

En el discurso de los pueblos chamanistas, no hay un concepto homólogo de “trance”,¹¹ es decir, un constructo que corresponda a un cambio de

⁹ Rouget enumera como principales síntomas “temblar, tener escalofríos, ser presa de horripilación, desmayarse, caer al suelo, bostezar, padecer letargo, sufrir convulsiones, babear, tener los ojos exorbitados, sacar una lengua enorme, que se paralice uno u otro miembro, presentar trastornos térmicos [...] ser insensible al dolor, estar agitado por tics, soplar ruidosamente, tener la mirada fija, etc.”. (1990, p. 57).

¹⁰ Lot-Falck distingue trance dramático y trance cataléptico. Siguiendo su ejemplo, utilicé esta terminología en mis primeros trabajos.

¹¹ El latín *transire* “morir, ir al más allá, pasar de un estado a otro” es la etimología sobre la que se apoya Rouget.

estado (aun si, entre algunos, ciertos términos que califican estados “furia” o “rabia”, por ejemplo, pueden ser aplicados al chamán durante el ritual).¹² Esta noción parece, sobre todo, no ser pertinente para los interesados, quienes, en general, no pueden responder a la pregunta de si un chamán está o no “en trance”. “Trance” es una categoría construida por el analista. ¿Bajo qué criterios juzgarla apta para caracterizar aquello que designa? ¿Hasta que punto da acceso a las ideas de los pueblos chamanistas?

Estos pueblos consideran al episodio ritual llamado “trance” como expresión de un contacto o encuentro con “espíritus”.¹³ En consecuencia, la naturaleza de la conducta del chamán refleja la del contacto, y los diversos gestos expresan diferentes sentidos. Dicho de otro modo, la conducta del chamán corresponde al orden simbólico. Este episodio ritual debe así ser aprendido a partir de la *idea* de contacto directo con los espíritus, y no en referencia a el *estado* físico o psíquico de aquel que lo realiza.¹⁴ El “contacto con los espíritus” es, en el contexto tradicional, visto como el medio y la prueba de aquella función de interés colectivo que el chamán cumple para la comunidad que le ha dado el cargo.

Un pre-supuesto cargado de implicaciones

El inconveniente esencial de este término es que en él se fusionan, implícitamente, tres órdenes de factores: un comportamiento físico (toda una serie de estados o gestos posibles), un estado psíquico (o de conciencia) y una conducta culturalmente definida.¹⁵ Esto significa postular un nexo, si no de causalidad, al menos de correlación entre corporal y espiritual por un lado, y entre natural y cultural por el otro, lo cual es indemostra-

¹² Así el chamán buriat debe estar *galzuu* “en furia” para lograr tal o cual contacto, objeto de la acción ritual (Hamayon, 1990, p. 522). Partiendo de un punto de vista diferente, Håkan Rydving (1984, 195) escribe: “Aun cuando el éxtasis sea un elemento central en el chamanismo, se tiene la costumbre de decir que no existe una palabra saami [lapón] para éxtasis. Esto puede ser cierto si sólo se toman en cuenta los sustantivos, pero hay dos verbos que denotan estados extáticos” [traducción de Hamayon al francés]. De estos dos verbos, prosigue el autor, uno tiene el sentido de ser salvaje o furioso, el otro, de jugar y cantar como los pájaros (sobre todo los urogallos) y otros animales en temporada de apareamiento.

¹³ Por convención, el término “espíritu” designa a una entidad incorpórea concebida como homóloga —pero genérica— del alma humana, en naturaleza y estatus.

¹⁴ “Durante la entrada al trance, sus dedos de los pies se estiran y se contraen. Cuando decrece la profundidad de su trance y este le permite el relajamiento de la tensión, sus dedos se desencrespan [...] Sin embargo, sus clientes observan al ‘dios’ en su rostro y no prestan ninguna atención a [...] sus dedos. Ellos no ven ninguna diferencia” (Heinze, 1992, 135).

¹⁵ Para Rouget, el estado de conciencia se antepone en la definición de trance “[...] se trata de un estado de conciencia que tiene dos componentes, uno psico-fisiológico y el otro cultural” (1990, 39).

ble y sobre todo fuente de confusión. Dos problemas en particular han afectado los trabajos que hacen uso de este término: el de la inducción del “trance”, y el de su autenticidad. ¿Cuál es el rol de los factores físicos en el estado psíquico ligado a la conducta cultural? ¿Se acompaña ésta del estado psíquico esperado y, si no, que validez puede tener? Aunque estos debates están hoy en día un tanto abandonados, es útil examinarlos, pues describen, de manera simétrica e inversa, el nexo supuesto que siempre se mantiene implícito en el uso de estos vocabularios.

El problema de la inducción

La obra que ha abordado el problema con mayor profundidad es la de Rouget. En relación a su cuestionamiento sobre el rol de la música, responde que no hay relación de causa-efecto entre música y trance. La música “no determina fisiológicamente al trance”, pero “organiza” y “socializa” esta “predisposición natural”.¹⁶

La técnica [tocar el tambor...R.H.] sólo funciona porque está al servicio de una creencia y porque el trance constituye un modelo cultural integrado a una cierta representación general del mundo. He ahí un dato intelectual que es esencial y que se sobrepone tanto a la psicología como la fisiología del trance. Es esto lo que hace que la entrada en trance parezca siempre suspendida a una suerte de cláusula restrictiva: “por más preparado que se pueda estar, física y psicológicamente, también es necesario estar listo intelectualmente y que se haya decidido (más o menos concientemente) abandonarse a él” (Rouget, 1990, 553).

Esta argumentación valdría para cualquier otro tipo de condicionamiento. No obstante, el mejor argumento es que puede haber ausencia de condicionamiento sensorial: así, en Asia Central, el tambor ha cedido su lugar al fute y el cuchillo, único objeto ritual específicamente propio a los chamanes (Basilov 1992).

Sin embargo, aun si Rouget convence al lector en cuanto a que nada puede inducir un “trance”, éste lo deja perplejo cuando lo imputa a una “predisposición natural” que los rituales socializarían de manera variable según las culturas. Ahora bien, no solamente esta variabilidad es tan grande, y en ocasiones tan contradictoria que pone en duda la idea misma de

¹⁶ “La universalidad del trance significa que éste corresponde a una disposición psicofisiológica innata [...], más o menos desarrollada, claro está, según los individuos. La variabilidad de sus manifestaciones resulta de la diversidad de las culturas a través de las cuales este es practicado” (Rouget, 1990, 39).

“disposición mental” (ciertas sociedades reservan la conducta de “trance a un sexo y la prohíben al otro), sino que, sobre todo, recurrir a una “predisposición natural” que debería estar “organizada” y “socializada” traiciona un prejuicio ideológico: implica tomar implícitamente al chamanismo y los cultos de posesión por formas religiosas dependientes de la naturaleza de sus miembros, de quienes ellas canalizarían o explotarían las disposiciones.

La autenticidad

Este problema es evocado por numerosos autores que se preguntan si el “trance” es real (auténtico, sincero) o simulado, puesto que esto parece poco evidente: ¿“el chamán (o el poseso) se encuentra verdaderamente¹⁷ en presencia de sus espíritus, o simplemente hace como si así fuera”? Se encuentra igualmente, a lo largo de páginas, la reflexión de que el “trance” puede ser “igualmente eficaz cuando éste sólo es simulado”, o aun que “el ritual no necesariamente funciona si el ‘trance’ es auténtico”, y a la inversa que éste puede “funcionar aun en ausencia de ‘trance’ manifiesto”.¹⁸ A la larga, este tipo de reflexiones nos lleva a descalificar al “trance” en su aptitud para caracterizar al chamanismo: de ser así, este no sería necesario ni suficiente.

Esta interrogación sobre la autenticidad del “trance” es de hecho lo que revela mejor el obstáculo que constituye la fusión, en éste término, de consideraciones físicas, psíquicas y culturales. El argumento requiere ser desarrollado por etapas.

Los “estados de conciencia”

Para empezar, debemos preguntarnos qué es lo que nos permite imputar a un chamán un estado psíquico particular cuando realiza un ritual, sobre todo cuando se trata de chamanes alejados en el tiempo y el espacio. Esta cuestión no está ni remotamente resuelta por el hecho de recurrir a la noción de “estado de conciencia”.¹⁹ En los enfoques postmodernos

¹⁷ No se puede tratar más que de “creer” que se encuentra en presencia de los espíritus, mas en tales obras, tal precisión es, en el mejor de los casos, implícita.

¹⁸ Keith D. Howard plantea una pregunta similar a través del título mismo de su artículo “Without Ecstasy, is there Shamanism in South-West Korea?” (1993).

¹⁹ Para muchos arqueólogos, hay, en el origen del arte rupestre, un fundamento chamánico universal definible en función de los “estados de conciencia alterada”. Véase, para una discusión Francfort y Hamayon eds., 2001.

que pretenden tener una apariencia científica, este vocabulario, tomado como préstamo a la psiquiatría, reemplazó los términos de “trance” y “éxtasis” para definir al chamanismo, sin que, por ello, sean explicitados los criterios. Los adjetivos que califican estos estados han variado: “alterados” “alternos”, “liberadores”, “modificados”... La expresión de “estado de conciencia chamánica” que utiliza M. Harner, es tautológica —lo que subraya el carácter autorreferencial de esta noción, que pierde por este hecho todo valor para una definición.²⁰

Un determinismo no demostrado

En seguida, uno se pregunta por qué la conducta de “trance” escaparía al lote común de las conductas religiosas que, como lo subraya en particular R. Needham (1972), son compatibles con toda clase de “estados internos” (*inner states*) sin estar sistemáticamente ligadas a ninguno. Ligar, por el uso de “trance”, un estado psíquico a una conducta física y a una intención religiosa significa un determinismo difícil de concebir, y sobre todo, contrario a la experiencia. ¿Qué sería de la vida social si el “estado interior” pudiera ser deducido del comportamiento?²¹ La facultad de disimular le es indispensable. Establecer una equivalencia entre chamanismo y “estado de

²⁰ Michael Harner fundó el Centro y después la Fundación para los Estudios Chamánicos — Foundation for Shamanic Studies (1985)-, que pretende propagar el chamanismo por el mundo entero. Ésta ofrece estancias pagadas para iniciar a los adeptos, reunidos en “círculos de tamborileo” —*drumming circles*-, en las técnicas de base. El chamanismo nuclear —*core shamanism*- que difunde se ve como universal y libre de toda referencia cultural. “El chamanismo no deriva de la cultura, es una facultad natural, dice un formador de la filial danesa de la Fundación” (Jakobsen 1999: 96). La creación de la revista *Shaman's Drum. A Journal of Experiential Shamanism and Spiritual Healing*, ligada a la Fundación, se consagra a la noción de “experiential”. Lo experiential se distingue de lo empírico (fruto de una observación espontánea) y de lo experimental (fruto de una observación voluntaria de experiencias objetivamente controlables); designa “lo que el sujeto siente”. A pesar de su fundamento subjetivo, la formación experiential es tomada como criterio de autenticidad y cientificidad. Lo que es “experiential” es incuestionable e incuestionado, pues cada quien representa a todos los otros. Así se realiza la fusión de lo espiritual, lo emocional y lo universal.

²¹ “Es un notable problema de la experiencia común [...] que las externalizaciones convencionales de la creencia religiosa no significan una real adherencia a las doctrinas que estas suponen expresar. Arrodillarse ante el altar, postrarse en una plegaria, y el autosacrificio sangriento nos dicen igualmente poco sobre los estados internos de quienes realizan estas acciones públicas. Ningún rito muestra por su realización si los participantes tienen o no una cierta actitud —‘creencia’— ante las premisas ideológicas de lo que hacen [...] Aun cuando estamos convencidos de que una persona cree genuinamente lo que dice que cree, nuestra convicción no se basa en evidencia objetiva de un distintivo estado interno. Si para nosotros fuera posible tener este conocimiento, entonces ninguna disimulación en sociedad importaría, pues en ese caso habría un verdadero arquetipo mañosamente afectado por el disimulador; pero esto no es así, y todo lo que tenemos en realidad son aseveraciones de creencias y los actos y posturas que convencionalmente suelen acompañarlas” (Needham 1972: p. 100-101).

conciencia alterada”, más que formar la base de una definición, no hace más que radicalizar este determinismo o reducir el chamanismo al estatus de fenómeno neurofisiológico.

Una doble especulación sobre la creencia

Afirmar la autenticidad del “trance” es hacer una fuerte hipótesis sobre la creencia, que además es sobre la creencia del Otro, chamán o poseso; es afirmar que el Otro se adhiere totalmente a la idea de que los espíritus existen y que está en contacto real con uno de ellos. Es inferir de la representación la creencia y de la creencia la realidad. Ciertamente, toda sociedad tradicional debe su cohesión al hecho de que sus miembros comparten un mismo conjunto de representaciones simbólicas, pero sus miembros han experimentado que la sociedad vecina se refiere a otro conjunto, es por eso que ellos no toman la propia por una certeza: “hacemos así porque es nuestra tradición, hacemos como hacían nuestros ancestros, eso permitió a nuestro pueblo vivir hasta nuestros días”. La experiencia de la relatividad cultural se encuentra aparejada con aquella de que la práctica no necesariamente requiere la adhesión a su contenido. Juntas, implican que las representaciones son reconocidas, más o menos concientemente, como algo que evoca una cosa distinta de lo que estas expresan:²² si estas pueden tener la fuerza de la realidad no es en el orden cognitivo de lo real ordinario. El tambor del chamán es portador de espíritu para el chamán, como la hostia es portadora del cuerpo de Cristo para el cristiano, pero el tambor podrá no ser más que una piel extendida para el cristiano y la ostia sólo un disco de harina para el chamamista. Así Mannoni escribe: “Yo se bien que las *katchina* no son espíritus, son mis padres y tíos, pero de todos modos las *katchina* están ahí cuando mis padres y tíos bailan enmascarados” (1969: p. 16). Huizinga ya había subrayado, a propósito de esas *katchina*, que una temerosa agitación se adueña de las mujeres cuando las máscaras se acercan a ellas, aun cuando sepan quien se esconde detrás: “su angustia puede ser en parte sincera, pero ésta también es un deber” ([1938]-1951, p. 50).

La duda acompaña a la creencia, pues al reposar sobre representaciones simbólicas, ésta no es un saber (Pouillon 1979). El hechicero Quesalid, descrito por Lévi-Strauss (1958), se sorprende de que se le tenga confianza mientras él mismo sabe que está haciendo trampa.²³ ¿No se podría decir

²² “Toda conducta ritual es simbólica y, como tal, no coincide con la conducta que representa” (Oosten 1989, p. 335).

²³ También es sorprendente leer que “[...] no sólo llega a suceder que el trance sea ficticio, sino también que los actos extraordinarios que le son atribuidos no sean más que ilusionismo o prestidigitación” (Rouget, 1990, p. 58 n.3).

del chamán que “entra en contacto” con el espíritu del Bosque o de la Viuela, lo que Huizinga, persuadido de que se puede ser a la vez “conciente e ingenuo”, dijo sobre un santo cristiano? “San Francisco de Asís venera a la Pobreza, su prometida, con la más íntima convicción piadosa, en un santo éxtasis. Pero si se nos plantea la simple cuestión de si él creía en un ser espiritual celeste llamado Pobreza, [...] en un ser que *era* realmente la idea de Pobreza, nos sorprendería. El simple hecho de plantear la pregunta en esos términos [...] ha forzado el tono sentimental de la idea. Francisco creía y no creía en ella [...] La expresión más justa de esta actividad espiritual consiste en decir que Francisco jugaba con la figura de la Pobreza” (Huizinga 1951, p. 228).

¿Por qué acordar mayor realidad al hecho, para el poseso, de asumir la penetración de sus espíritus o, para el chamán, de transformarse en animal, que al hecho, para las carmelitas, de “gozar a Cristo, su esposo”, como dice Santa Teresa de Ávila (citado por Rouget 1990: p. 45)? ¿No estaría el cristiano “sorprendido”, como dice Huizinga, si el no-cristiano les diera un valor de realidad? ¿No es acaso en nombre de la supuesta realidad del “vuelo del alma” que, según se dice, bajo el régimen comunista de las propagandas del ateísmo, habrían desafiado a los chamanes a saltar de un avión? ¿Las relaciones con los seres incorpóreos que son los espíritus pueden ser otra cosa más que metáforas?

Es a una verdadera desmistificación a la que se enfrentan las chamanas coreanas que dirigen la segunda tentativa de iniciación ritual de Chini (Kendall *ms*; 1993). Esta joven muchacha es tan torpe y se encuentra tan paralizada que no logra moverse ni hablar de una manera que haga creer a los demás que los espíritus han “descendido” en ella. Para empezar, las otras la animan: “cuando bailes, tú te sentirás alentada a atrapar un traje de espíritu, entonces atrápalo y brinca como si estuvieras loca. Hoy, todo lo que tienes que hacer es bailar con el traje”. Después, estas la regañan “¿Crees tú que los espíritus se van a mostrar si tú te limitas a quedarte ahí parada esperándolos? [...] ¿Piensas tú que un espíritu hasta irá a mover tu lengua por ti? [...] ¿No podrías tú al menos haber hecho el gesto de [tomar] la corona ? [...] ¿No puedes ignorar esto cuando hagas la adivinación!” Por último, estas le aconsejan: “[Hoy] llora toda tu tristeza, y la próxima vez no llores, sólo debes actuar muy muy bien”.

Si es legítimo intentar restituir la atmósfera de los rituales observados, ¿es por ello preciso describir las representaciones como realidades?²⁴ Eso sería dar un paso que los interesados mismos no dan, aun si su discurso no expresa esta distancia; eso sin mencionar que, con ello, se oculta la

²⁴ “Jugar a creer en las ‘creencias’ [...] no me parece la mejor manera de hacer comprender las dichas creencias” (Olivier de Sardan 1988, p. 528).

naturaleza simbólica de las representaciones. Así, del hecho de que los poseídos dicen no recordar lo que sucede durante el episodio llamado de “trance”, muchos autores concluyen que la amnesia es un corolario físico de la posesión. Lo que implica esta amnesia es, más bien, la idea de la presencia, en el cuerpo del interesado, de un espíritu que actúa en su lugar. Relatar sería entonces confesarse impostor: “Desde el instante en que es el *zâr* [espíritu] quien supone actuar y no la persona humana, es [...] evidente que esta última no puede más que mostrarse ignorante de lo que dice o hace la personalidad mítica que se supone actúa en su lugar y sitio; hacer lo contrario sería admitir [...] que no está realmente poseída [...] de suerte que sus actos y gestos [...] [se convertirían en] agitación sin alcance” (Leiris [1938]-1980, p. 114) Es también esto lo que remarca A. Métraux (1955), mientras que J. Moréchand anota: “Nunca un chamán hmong consentirá a admitir que puede recordar el trance que acaba de vivir” (citado por Rouget 1990: p. 51).

La razón simbólica del comportamiento del chamán

Todos estos problemas (¿cuál es el psiquismo del chamán?, ¿cómo entra en “trance”, su “trance” es auténtico?) desaparecen por sí mismos en el momento en que dejamos de vincular lo físico, lo psíquico y lo cultural y tomamos verdaderamente en cuenta que su conducta emana de representaciones simbólicas. Lo esencial es que el chamán respete el modelo de conducta preescrito para su función en el sistema simbólico de la sociedad a la que pertenece. Asume su rol de chamán,²⁵ un rol que significa representar su encuentro con los espíritus en el marco del ritual. Esto acerca su conducta a un acto de teatro. Esta perspectiva de interpretación se dio *antes* que la vía mística de Eliade se propagara, y reformulada posteriormente en el “arte del performance”.²⁶

Actuar como chamán: asumir un rol

Permitámonos algunos recordatorios. “El chamán no procede por azar en su frenesí, todo sucede como si actuara a la manera de un actor en un rol de furioso en el que el desarrollo de los gestos y de las palabras estarían preescritos de antemano. Mas este hecho no contradice la existencia de un verdadero estado de posesión [...] La posesión de la que se creen afectados

²⁵ Para Siikala, la técnica del chamán es una “toma del rol” (1978).

²⁶ Kirby 1974, Schechner 1985, Kim & Hoppál 1995.

es ciertamente un rol que estos juegan, pero nada impide que sea un rol adoptado de buena fe y que consiste no sólo en actuar de una cierta manera, sino en creer que uno lo hace a causa de una fuerza ajena" (Filliozat 1944, p. 79-80). A. Metraux (1955, p. 41, 45) tenía una posición similar: "... el trance es un imperativo ritual [...] La mayoría de los posesos no parecen retener de su estado más que la satisfacción experimentada por el actor que vive su papel [...] Él juega su rol de buena fe". El carácter teatral de la posesión es el argumento mismo de la obra de Leiris ([1938,1958]1980).

En suma, el chamán es al trance lo que el actor a su escena. Preguntarse si el trance de uno es sincero o simulado, si el otro se cree o no el personaje que actúa, puede ayudar a cernir sus personalidades individuales, mas no permite comprender ni el chamanismo ni el teatro: estos (como toda institución) no pueden definirse por la psicología de sus ejecutantes. Desde luego, todo rol social demanda tensión nerviosa, gasto de energía, concentración mental y un mínimo de adhesión (uno no puede ser cínico sobre su propio rol), pero ninguno de ellos ve su "razón de ser" ligada a la intervención de estos factores, ni aun su "validez". Sólo su eficacia puede verse afectada.²⁷ No hay ninguna razón para pensar que la conciencia de jugar un rol impida ser sincero, no hay razón para definir un rol por la adhesión a éste por parte de aquel que lo detenta. Además, no podría haber confusión entre aquel que juega un rol y el personaje que representa: "Si el público puede juzgar el grado de adecuación entre uno y otro, ¿no es precisamente porque se distinguen? Como todos los actores, el chamán debe poder quitarse la 'máscara', puesto que no es más que poniéndosela que él puede justamente jugar su rol" (Mitrani 1982, p. 254). De hecho, "[que un actor] crea en la realidad de su rol, es la alienación", dice Caillois ([1958]-1967, p. 111).

Las sociedades chamanistas piensan que su existencia depende de espíritus y ponen mucha atención en establecer buenas relaciones con ellos. Así como éstas confían tales relaciones a los chamanes también las limitan al marco ritual y, con ello, mantienen el control. Un no-chamán que se condujera fuera del ritual como chamán sería considerado loco. Así, los grupos que viven de la caza en Siberia encargan a su chamán obtener de los espíritus animales promesas de presas de caza: estando supuestamente frente a animales, él los imita con gestos, con la voz, con su vestimenta... Mas se prohíbe al simple cazador comportarse así.²⁸

²⁷ Pragmáticas, las sociedades chamanistas hacen seguido depender el reconocimiento de un chamán del éxito de su práctica. La falta de eficacia puede acarrear la pérdida del rol social. Si el rol social no es jugado, es seguro que las cosas irán mal, mas no es suficiente que este sea jugado para que las cosas vayan bien, todavía es preciso que este sea jugado bien.

²⁸ El simbolismo del comportamiento chamánico es tratado en detalle en Hamayon 1990.

El hecho de que la conducta del chamán se explique a partir de la concepción de los espíritus y la relación que se mantiene con ellos, permite ahorrarse las evaluaciones psicológicas y fisiológicas. En toda sociedad, el sistema simbólico se nutre de la experiencia de sus miembros, lo cual le obliga a adaptarse sin cesar. Inversamente, la experiencia sólo toma forma al interior de la lógica del sistema. Si hace falta, para empezar, tratándose del chamán, preguntarse cómo son concebidos los espíritus para justificar que él se conduzca de tal o cual manera, cuando se supone que entra en contacto con ellos, también es necesario no perder de vista que ciertos individuos serán más aptos que otros para jugar este rol, y que igualmente asumirán los efectos de ello. Mas, cualesquiera que éstas sean, las variaciones individuales no dan cuenta de la existencia del rol.

Llevar a cabo una acción simbólica

Definir la conducta del chamán como la ejecución de un rol que corresponde a su función no implica, por consiguiente, asimilar el chamán al actor, el chamanismo al teatro, ni el ritual al juego.²⁹ El ritual chamánico pretende ser una acción llevada a cabo de manera colectiva sobre entidades incorpóreas de las que una *eficacia* es esperada a cambio, y no una representación dirigida a espectadores que tiene su fin en sí. Es significativo de esta espera que, en la mayoría de los pueblos chamánicos, tras el resultado del ritual, los participantes deben dar al ejecutante su visto bueno sobre la acción.³⁰

Esta dimensión de acción simbólica es la que importa a los pueblos chamanistas y la que, por este hecho, se encuentra en el corazón del análisis antropológico. Ella se altera o se pierde cuando los rituales son teatralizados, representados en escena en atención de espectadores extranjeros a la cultura que los produce.³¹ Ésta se pierde aún más cuando el ritual es comprendido como “arte del performance”, centrado en aquel que lo ejecuta y en el que el performance es el fin en sí. Cubrir la acción ritual con el término de “trance” enmascara esta dimensión simbólica. La terminología gestual, por el contrario, ayuda a describir y seguir la estructura narrativa

²⁹ Schechner (1976) ha establecido una serie de criterios para distinguir entre ritual y teatro. Las relaciones entre juego y ritual son el objeto de otro artículo (Hamayon 1995).

³⁰ “Ahora, dice un chamán yakute a los participantes, corresponde a ustedes decidir si efectivamente obtuve pescado de los espíritus del agua”, “Que sea así” responden ellos (Hudjakov, [1868]-1969: 226). Entre los evenk, corresponde a los asistentes decir el resultado del lanzamiento adivinatorio efectuado por el chamán, es decir validar su acción o, al contrario, rechazarla (Bulatova, 1994: 170).

³¹ Las *mudang* coreanas fueron las primeras en presentarse en escena durante sus giras por Occidente. Grupos de cantantes y bailarines de otros pueblos chamanistas lo han hecho posteriormente.

que expide el sentido de la acción ritual. Como quiera que sea, la extensión de la expresión “arte del performance” parece revelar un cambio en la actitud occidental frente al cuerpo, quien ya no se opone al alma, sino que constituye su vía de expresión, y los relatos hechos de momentos comparados de expresión traducen un deseo de afirmar la existencia de una cierta universalidad del chamanismo directamente ligado a la persona humana.

El trance, instrumento de devaluación

La repartición en el mundo de las conductas de “trance” establecida por Rouget hace aparecer una oposición entre las “religiones de la trascendencia”, que las condenan o recuperan, y los otros, a quienes éstas caracterizan. Para el mundo cristiano, el “trance” traduce un pensamiento religioso desviado o sectario...,³² o éste es profano. Eso confirma que el hecho de atribuir el “trance” a una disposición natural socializada deriva de un prejuicio. “Si el trance correspondía a disposiciones innatas [...], estaríamos en condiciones de preguntarnos en virtud de qué mutaciones esta facultad habría desaparecido en las religiones de la misma composición étnica, pero donde la tradición [...] se ha conservado menos fielmente o se ha perdido”, exclama Métraux (1955, p. 42). Todo sucede en efecto como si fundar la conducta de “trance” en una disposición natural fuera un argumento para devaluar a los pueblos que lo practican: si estos recurren al “trance”, es para canalizar esta disposición, el desplazamiento es fácil, entonces, hacia el salvajismo y la patología nerviosa o mental.³³ Dicho de otro modo, quienquiera que tenga una conducta de “trance” da prueba de que no tiene pleno dominio de su naturaleza: un grupo humano es primitivo,³⁴ un individuo está enfermo. Tal es el trasfondo ideológico del término “trance”.

Trance diabolizado, trance medicalizado

Imputar el “trance” a una disposición natural ha permitido condenarlo ideológicamente, sin tener que oponerse a esta disposición natural en sí misma. Esta perspectiva sugiere llamar “diabolización” la percepción que

³² “En los primeros tiempos de la cristiandad, se decía de las personas en trance que eran energúmenos, [...] una palabra que todavía era corriente en el siglo XVII para designar a los posesos” (Rouget, 1990, p. 58).

³³ “La persona en trance se reconoce en que [...] 3) ella es presa de ciertas perturbaciones neuropsicológicas [...] (Rouget 1990, p. 58). “Estas técnicas se asocian a una [...] disposición [...] errática o neurótica: el cambio de personalidad” (Luc de Heusch 1971, p. 227).

³⁴ Mary Douglas (1973, p. 19-39) sugiere que hay, en la práctica religiosa, una evolución del éxtasis al control a medida que la sociedad se va organizando (citado por Howard 1993: p. 5).

tuvieron del chamanismo los primeros cristianos al penetrar en Siberia, y “medicalización” la de los agentes de la administración colonial del siglo XIX. Del uno al otro se pasa de un juicio de la alteridad cultural a un juicio de la alteridad mental: del salvaje al loco.

El trance idealizado

Aquello que volvía al “trance inadmisibles” a los ojos del mundo cristiano era la idea de que éste expresaba un “contacto directo” con los espíritus. Es esto mismo lo que lo valoriza en el momento en que declinan las religiones instituidas. Es la razón de su idealización por los neochamanismos, que lo exaltan como técnica de “desarrollo personal”, de “transformación interior”, de adquisición de “poderes”.

A manera de conclusión

Así, la conducta del chamán durante el ritual se explica en referencia a la representación simbólica de su “contacto directo” con espíritus. Si la puesta en escena de esta representación puede tener efectos psíquicos, estos son contingentes. Describir la conducta ritual en términos de “trance” implica tomar al efecto por causa, y con ello producir un contrasentido antropológico. El registro dramático es el más apropiado para describir la expresión ritual del “contacto” siguiendo una estructura narrativa. Es de este registro que derivan los términos que, en numerosos pueblos chamanistas designan la acción ritual como “juego”, algo muy difundido (del *ojun* turco al *nolda* coreano o al *khelna* hindi pasando por el *hoori songhay*...). La noción de “juego” sería tanto más útil a estudiar puesto que ésta es corrientemente condenada por las religiones trascendentes, que la oponen a la plegaria:³⁵ la idea misma de “jugar” implica negar la trascendencia de las instancias sobrenaturales a las que uno se dirige.

Sin embargo, existe otro tipo de circunstancia en el que numerosas culturas chamánicas establecen un lazo entre un estado de la persona y un tipo de relación con los espíritus: la fase preparatoria al acceso a la función de chamán. Por todos lados, esta fase se encuentra bajo el signo de un tipo de sueño que supone advertir al soñador que los espíritus le llaman. Ésta también comprende a veces otros estados y actitudes: rechazo

³⁵ Ver Basilov 1992, Olivier de Sardan 1986, Kendall, Hamayon 1995, etcétera, para el uso de “juego” en el chamanismo y la posesión. Para la oposición entre “jugar” y rezar se puede consultar Van der Veer 1992.

al alimento, ebriedad, fuga, somnolencia..., interpretados como favorables a la comunicación con los espíritus, por oposición a los estados que se supone expresan la vida entre los humanos (vigilia, consumo alimentario, actividad de la palabra, caminata...). Es importante subrayar que este tipo de sueño y estos estados tenidos por abiertos a la comunicación con los espíritus son convencionales y estereotipados al interior de una sociedad dada. No son pertinentes por sí mismos, sino como representaciones simbólicas, sean éstas las realidades psíquicas correspondientes e independientemente de ellas. Además, estos no son considerados como signos de una apertura a los espíritus más que previamente al acceso a la función o en el margen de su ejercicio y no intervienen como partes constitutivas de los rituales. No es en el sueño sino por los gestos y los sonidos que el chamán cumple la acción ritual, y es de estos gestos y sonidos que una "eficacia simbólica" es alcanzada. En suma, uno se prepara para la función por los estados en circunstancias privadas e informales, y uno la ejerce por los actos en el marco público de los rituales.

REFERENCIAS CITADAS

- ATKINSON, Jane, "Shamanisms today", *Annual. Revue of Anthropology* 21, 1992, p. 307-330.
- AVVAKUM, ver PASCAL.
- BASILOV, Vladimir, *Šamanstvo u narodov Srednei Azii i Kazahstana*, Moskva, Nauka, 1992, 327 p.
- BOURGUIGNON, Erika, "Introduction: A framework for the comparative study of altered states of consciousness", en *Religion, Altered States of Consciousness and Social Change*, E. Bourguignon, ed., Columbus, Ohio State University Press, 1973, p. 3-38.
- BULATOVA, Nadezhda, "Alga, an Evenki Shamanic Rite", *Shaman* 2-2, 1994, p. 167-172.
- CAILLOIS, Roger, *Les jeux et les hommes*, Paris, Gallimard, [1958]-1967, p. 374. (Folio, Essais).
- DELABY, Laurence, "Chamanes toungouses", *Études mongoles et sibériennes*, 7, 1976, 245 p.
- FRANCFORT, Henri-Paul y Roberte HAMAYON, eds. (with the collaboration of Paul Bahn), *The concept of Shamanism. Uses and Abuses* (Bibliotheca Shamanistica 10), Budapest, Akadémiai Kiadó, 2001.
- GEERTZ, Clifford, "Religion as a cultural system", en *Anthropological approaches to the study of religion*, M. Banton ed., London, Tavistock, 1966.

- HAMAYON, Roberte, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1990, 880 p.
- , "Pourquoi les 'jeux' rituels plaisent aux esprits et déplaisent aux dieux" o "Le 'jeu', forme élémentaire de rituel à partir d'exemples chamániques sibériens", *Rites et ritualisation*, éd. Luc de Heusch, Vrin, 1995, p. 65-100.
- HEINZE, Ruth-Inge, "The role and functions of contemporary shamans in South-East Asia", *Diogenes* 158, 1992, p. 133-144.
- HEUSCH, Luc de, "Possession et chamanisme", "La folie des dieux et la raison des hommes" en *Pourquoi l'épouser?* Paris, Gallimard, 1971, p. 226-244, 245-285 (Bibliothèque des sciences humaines).
- HOWARD, Keith, "Without Ecstasy, is there Shamanism in South-West Korea?", *Shamans and Cultures*, ed. by Mihály Hoppál, Keith D. Howard, Budapest/Los Angeles, Akadémiai Kiadó, International Society for Trans-Oceanic Research, 1993, p. 3-14.
- HUDYAKOV, Ivan A., *Kratkoe opisaniye verhoyanskogo okruga*, Leningrad, Nauka. Pref. B. G. Bazanov & N. V. Emel'yanov, [1868]-1969, 439 p.
- HUIZINGA, Johan, *Homo ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu*, traducción del holandés, Paris, Gallimard, [1938]-1851, 340 p.
- HULTKRANTZ, Åke, "Ecological and phenomenological aspects of shamanism" en *Shamanism in Siberia*, ed. by V. Diószegi, M. Hoppál, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1978, p. 27-58.
- , *Shamanic Healing and Ritual Drama. Health and Medicine in Native North-American Religious Traditions*, New York, Crossroad, 1992, 197 p.
- HUTTON, Ronald, *Shamans. Siberian Spirituality and the Western imagination*, London & New York, Hambledon & London, 2001.
- JAKOBSEN, Merete Demant, *Shamanism. Traditional and Contemporary Approaches to the Mystery of Spirits and Healing*, New York, Oxford, Berghahn Books, 1996.
- KENDALL, Laurel, *Initiating performance. The story of Chini, a Korean shaman*, 1991.
- , "Chini's ambiguous initiation", *Shamans and Cultures*, Mihály Hoppál, Keith D. Howard, eds., Budapest, Akadémiai Kiadó, Los Angeles ISTOR Books 5, 1993, p. 15-26.
- KIM, Taegon y Mihály HOPPÁL, *Shamanism in Performing Arts*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1995.
- KIRBY, "The shamanistic Origins of Popular Entertainments", *Drama Review*, 1977.

- LEE, Du Hyun, "Korean shamans: role playing through trance possession", *Means of performance. Intercultural studies of theatre and ritual*, Schechner R., and Appel W., eds., Cambridge University Press, 1990, p. 149-166.
- LEIRIS, Michel, *La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*, précédé de *La croyance aux génies zar en Éthiopie du Nord*, Paris, Le Sycomore, [1938, 1958]-1980, 132 p.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, "Le sorcier et sa magie", *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 183-203.
- LEWIS, Ioan, *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Baltimore, Schapera, Penguin Books, 1971, 221 p.
- , "What is a Shaman? København", *Folk*, 1981, p. 25-35.
- , *Religion in Context. Cults and charisma*, Cambridge University Press, 1986, 139 p.
- MANNONI, Octave, "Je sais bien, mais quand même", *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre Scène*, Paris, Éditions du Seuil, [1964]-1969, p. 9-33.
- MÉTRAUX, Alfred, "La comédie rituelle dans la possession", *Diogène* 11, 1955, p. 26-49.
- MIHAILOVSKII, Samanstvo, "Sravnitel'no-etnograficeskie ocerki", *Izv. imper. ob-va ljubitelej estestvoznaniya, antropologii i etnografii pri Moskovskom universitete*, LXXV, *Trudy etnogr.* XII, 1, 1892, 115 p.
- MIKHAILOWSKI, V. M., "Shamanism in Siberia and European Russia" (traducción de la primera mitad del precedente), *Journal of the Royal Anthropological Society of Great Britain and Ireland*, 24, 1894, p. 62-100, 126-158.
- MITRANI, Philippe, "Aperçu critique des approches psychiatriques du chamanisme", *L'Ethnographie*, LXXVIII (87-88), 1982, p. 241-257 (*Voyages chamaniques Deux*).
- OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre, "Possession, exotisme, anthropologie", *Transe, chamanisme, possession*, Éditions Serre/Nice-animation, 1986, p. 149-155.
- , "Jeu de la croyance et 'je' ethnologique: exotisme religieux et ethno-égo-centrisme", *Cahiers d'études africaines* 111-112, XXVIII-3-4, 1988, p. 527-540.
- OOSTEN, J., "Theoretical Problems in the Study of Inuit Shamanism", *Shamanism, past and present*, Hoppál M, Von Sadvosky O. Eds., Budapest/Los Angeles/Fullerton, Istor books, v. II, 1989, p. 331-341.
- PASCAL, Pierre, *La vie de l'arciprêtre Avvakum par lui-même*, Paris, Gallimard, 1938.

- POUILLON, Jean, "Remarques sur le verbe croire", *La fonction symbolique*, Paris, Gallimard, 1979.
- ROUGET, Gilbert, *La musique et la transe*, París, Gallimard, [1980]-1990, 621 p. Traducción inglesa, *Music and Trance*, The University of Chicago Press, 1985.
- RYDING, Håkan, "Shamanistic and post-shamanistic terminologies in Saami (Lappish)", *Saami Religion*, Tore Ahlbäck Ed., Scripta Instituti Donneriani Aboensis 12, Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1984, p.185-207.
- SCHECHNER, Richard, "From Ritual to Theater and back", *Ritual, Play and Performance*, R. Schechner, ed., New York, Seabury Press, 1976, p. 196-222.
- SIKALA, Anna-Lena, *The rite technique of the Siberian shaman*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 1978, 358 p. (Folklore fellows Communications, XCIII, 220).
- VAN DER VEER, Peter, "Playing or praying: A Sufi Saint's Day in Surat", *The Journal of Asian Studies* 51, 3, 1992, p. 545-564.
- VAN GENNEP, Arnold, "De l'emploi du mot 'chamanisme'", *Revue de l'histoire des religions*, XLVII, 1903, p. 51-57.
- WEBER, Max, *Économie et société*, Paris, Plon (traduit de l'allemand sous la direction de Jacques Chavy et Éric de Dampierre), tome premier, [1956, 1967] 1971.

