

**Universidad Complutense de Madrid  
Facultad de CC. Políticas y Sociología  
Departamento de Antropología Social**

Programa de Doctorado: Diversidad cultural y ciudadanía. Perspectivas desde la Antropología Social

Curso: Valores, símbolos y representaciones de género: una perspectiva desde la antropología social y el feminismo

Profesora: Beatriz Moncó

---

## **ENSAYO DE CURSO**

Estados Modificados de Consciencia y  
Género

**Santiago López Pavillard**  
**[santiago@mercurialis.com](mailto:santiago@mercurialis.com)**

**Septiembre 2006**

---

## 1. Introducción

Este trabajo tiene por finalidad hacer una descripción del papel que juegan las mujeres, y los hombres que asumen roles femeninos, en relación con una variedad de Trances o Estados Modificados de Consciencia (EMC)<sup>1</sup>.

Siguiendo a Erika Bourguignon (1973:12 y ss.) , podemos clasificar los Trances en dos tipos:

- Estados en los que se da Trance de Posesión (PT): es un EMC en el que se da la amnesia<sup>2</sup>, de tal forma que el individuo que experimenta el EMC es poseído por un espíritu que se manifiesta a través del poseso, convirtiéndose en su medio de manifestación (*medium*). En este estado se desarrolla una actividad física, y es de eminente carácter público.
- Estados en los que se da Trance (T): el o los individuos recuerdan lo sucedido durante el EMC, y este EMC puede ser inducido por la ingesta de alguna sustancia (p.e. peyote), o autoinducida por medio de aislamiento, ayuno , etc (p.e. la *vision quest* de los sioux). Tendría un carácter más privado que la posesión, y sería, en general, más introspectivo.

Para Bourguignon no debe observarse únicamente el modo en el que se ha inducido un EMC, sino que debemos interrogar a los miembros de la comunidad y al propio sujeto para saber si estamos ante un PT o un T. La creencia en la posesión se da en una gran variedad de contextos, sin que sea necesario que se dé en todas las ocasiones, como condición necesarios, un EMC. A este tipo de posesiones los denomina (P) (Bourguignon 1973:15):

- La Posesión (P) no sería propiamente un EMC, e implicaría una alteración de las capacidades de la persona más que una alteración de su consciencia. Como criterio general podemos distinguir los trances (T) de las posesiones (PT) por

---

<sup>1</sup> Para nuestro propósito en este trabajo, cuando hablamos de EMC queremos referirnos a la descripción que de este Estado (ECA-d) hace Charles Tart: “Un *estado de conciencia discreto* (EdC-d) se definirá como una *pauta* de funcionamiento mental específica, reconociéndose que esta pauta puede presentar en su especificidad un margen de variación sin dejar de ser la misma pauta. Así, reconocemos como automóviles una variedad de objetos aun cuando varíen en figura, tamaño, color y otros rasgos específicos. Un *estado de conciencia alterada discreto* (ECA-d) es una alteración *radical* de la pauta general de conciencia (comparada con un EdC-d tomado como punto de referencia, por lo general nuestro EdC de vigilia habitual), de modo que el que experimenta ese ECA-d (o quizás un observador) puede advertir que están en funcionamiento leyes diferentes; que a la experiencia del sujeto se ha sobreimpuesto una nueva pauta.” (Tart 1975:20) (negrita y cursiva en el original)

<sup>2</sup> “La amnesia no aparece en aquellas circunstancias etiquetadas como vuelo de alma; todos los casos de amnesia están asociados con los estados de trance etiquetados como posesión y hay una significativa asociación entre posesión y amnesia (tau= .43, p< .001)” (Winkelman 1986:193)

la existencia o no de amnesia<sup>3</sup>. Si hubiera que establecer una jerarquía de 'profesiones religiosas', las figuras más prestigiosas serían aquellas que dominan trances no amnésicos, como los chamanes; y por debajo de ellas estarían quienes no son sino un medios (*medium*) que es poseído, un cuerpo que es ocupado y dirigido por un espíritu. En abundante literatura etnográfica se destaca cómo la figura central asociada a los Trances (T) está dominada por los hombres, y cómo en los PT y P prevalecen las mujeres.

En este trabajo se aborda en primer lugar la Posesión (P), a continuación el Trance de Posesión (PT), y finalmente el Trance (T).

## 2. Mujeres y posesión (p)

Cuando se describen las creencias populares acerca de la brujería en Europa o en África, o en cualquier otra parte del mundo, cabe preguntarse cómo se han formado estas creencias en el imaginario social, que contienen abundantes imágenes detalladas, ideas de procesos de transformación y cambio determinados, ideas diversas acerca de los mecanismos mediante los que actúa el poder del brujo/a ¿Cuál es el origen de todas estas creencias? Como si estos contenidos apareciera en las mentes de las personas por generación espontánea, I.M. Lewis afirma que la condición de creer en espíritus es previa y necesaria a la noción de posesión por espíritus<sup>4</sup>. Puede que Lewis quiera decir que para que una persona sea poseída por el diablo, por ejemplo, primero debe creer que las posesiones diabólicas son posibles. Pero esta afirmación no permite explicar el origen de estas creencias, sino sólo un posible mecanismo para su reproducción. Parece lógico preguntarse cómo puede alguien creer en algo de lo que no tiene noción alguna.

En nuestra opinión, esa noción de lo que es la posesión es previa a la creencia, es decir, deben existir los PT para que puedan darse las P. Sobre una base psicobiológica real (los efectos de la ingesta de determinadas sustancias que provocan estados de posesión, como las solanáceas), dichos efectos son recreados - y distorsionados- en el imaginario popular según el propósito de unos y otros: el que prejuzga por razones religiosas, el que formula una acusación de brujería contra su vecino, el que se acoge a sus pretendidos efectos como eximente de comportamientos no permitidos, etc.

Como decíamos más arriba, la Posesión (P) no es un Estado Modificado de Consciencia propiamente dicho, sino más bien una alteración en la forma de

---

<sup>3</sup> “Comparados con los hechiceros y chamanes americanos, quizá los brujos europeos padecieron un destino etnobotánico más duro: celebrar las fiestas y ritos de su incumbencia con fármacos ásperos, altamente tóxicos y poco aprovechables como vehículo de conocimiento, debido a la amnesia anterógrada y retrógrada que provocan” (Escohotado 1998:292). Para apreciar la dificultades de establecer en la práctica una distinción tan nítida, ver Ackerman 2001:295.

<sup>4</sup> “I consider that belief in spirits is a prior condition for the notion of spirit possession.” (Lewis 1998:551)

conducirse una persona, más propio de mujeres que de hombres. Varios textos de Ionas M. Lewis nos permitirán situar este tipo de Posesión en contextos concretos.

I. M. Lewis en su artículo *Spirit Possession and Deprivation Cults* (1966) trata de demostrar que el mismo enfoque sociológico que se aplica a la brujería y la hechicería es igualmente válido para la posesión (Lewis 1966:309).

Tras señalar que se ha prestado poca atención al tipo de personas que suele ser objeto de la posesión, afirma que la presencia de las mujeres es preeminente en este tipo de cultos. Mujeres, y otras personas que se hallan en situación de opresión, inferioridad, etc, o usando sus palabras, en situación de *deprivation*. Lewis señala como precedente de su teoría de la posesión como 'guerra de sexos' a Simon Messing (1958), que habla de cómo las esposas presionan a sus maridos por estos medios cuando ven sus demandas negadas<sup>5</sup>.

La 'guerra de los sexos' no está limitada a la posesión *zar*, sino que se da en otros cultos de posesión de Tanzania, Kenya y África del Sur. En el oeste de África se da el culto de los Songhay a los espíritus *holey*, y el culto *bori* entre los Hausa<sup>6</sup>.

Fuera de África Lewis encuentra posibles similitudes en la *artic hysteria*, y en el chamanismo siberiano. Los casos que presenta, tanto de África como de los esquimales, o de los siberianos<sup>7</sup>, demuestran en su opinión que estamos ante un fenómeno muy difundido de 'posesión por espíritus' (*spirit possession*), y su *leit-motiv*<sup>8</sup> es que se debe a la opresión en la que viven quienes padecen la posesión:

---

<sup>5</sup> Lewis menciona que en Egipto son tan frecuentes los casos de mujeres poseídas por espíritus *zar*, que en El Cairo hay tiendas especializadas en vender aquellos productos más demandados por las posesas (Lewis 1966:315)

<sup>6</sup> "Here, as in the other cases we have examined, wives possessed by *bori* exact gifts and economic sacrifices from their husband and in this fashion press their claims for attention and regard." (Lewis 1966:318)

<sup>7</sup> Para Lewis es indiferente si una posesión es de tipo P o PT, la cuestión es que en ambos casos hay posesión por espíritus, y llega a decir que no es asunto del etnógrafo discriminar a qué tipo pertenece la posesión que describe, y que es la propia sociedad la que debe juzgar si es de un tipo u otro: "It was thus a major concern in my article to ignore whether 'possession' involved trance states, and whether these were in any absolute sense 'genuine' or 'fraudulent' etc. As far as I am concerned in the present context, spirit possession means what it says, possession by a spirit, and this is a judgement to be made not by the ethnographer but by the society he is studying." (Lewis 1967:627-628)

<sup>8</sup> En una carta posterior a *Man* Lewis (1967) hace una serie de aclaraciones, señalando que la posesión en general no se puede asociar con todo tipo de sociedades dominadas por hombres, sólo la llamada 'posesión periférica': "I did not argue that spirit-possession in general is a product of the deprivation of women in male-dominated societies. I did argue that one type of possession which I called 'peripheral possession' is associated with this" (Lewis 1967:626)

Luego pasa a definir lo que es un 'culto periférico': "By 'peripheral' cults, I referred

“(…) the prominent role of women in spirit possession as a compensation for their exclusion and lack of authority in other spheres.” (Lewis 1966:310)

“Leaving aside the wider implications of membership of a regular association of female sar devotees, the point I want to stress here is that in general this characteristically woman’s afiction operates amongst the Somali as a limited deterrent against the abuses of neglect and deprivation in a conjugal relationship which is heavily biased in favour of men. In a society which offers them little domestic security and very inadequately protects them otherwise from the pressures and exactions of men, women, I am arguing, may thus resort to spirit possession as a means both of airing their grievances obliquely and of gaining some satisfaction. This way of looking at the phenomenon immediately ranks it with such other modes of mystical retaliation as witchcraft and sorcery in societies with other cultural traditions and cosmologies.” (Lewis 1966:314)

“(…) by means of which women and other depressed categories exert mystical pressures upon their superiors in circumstances of deprivation and frustration when few other sanctions are available to them.” (Lewis 1966:318)

“In so far emphasising the sanction and control aspect of the use thus made by women of spirit possession against men, I am not forgetting that other line of interpretation which sees in such phenomena the assertion of the interdependence of the sexes, and the conservation of the existing pattern of relations between them.” (Lewis 1966:319)

Más adelante vuelve a señalar:

“They can be characterised as forms of hysterical possession which are largely institutionalised as a means by which women, and sometimes other subject categories, are enabled to protect their interests and prefer their claims and ambitions through occasional rather than chronic affliction.” (Lewis 1966:322)<sup>9</sup>

Para Lewis el ejemplo que demuestra la exactitud de sus afirmaciones es el caso descrito por Elizabeth Colson de los Tonga de Zambia, formada por dos grupos, uno igualitario y otro no. En el primero las posesiones son comunes a hombres y mujeres, mientras que en el segundo grupo las posesiones son de mujeres principalmente

---

to those cults involving spirits which are not central to the maintenance of morality in a particular society, and which-as the data I reviewed indicate-afflict persons in peripheral social situations (e.g. women in male-dominated societies).” (Lewis 1967:626)

<sup>9</sup> A mayor abundamiento: “My point was specifically that where women are not in a position to press their demands explicitly and effectively in secular terms they are likely to resort to mystical modes of ventilating grievances.” (Lewis 1967:626)

(Lewis 1966:319-320)<sup>10</sup>.

En su artículo titulado *Expelling spirits, controlling women* (Lewis 1990) señala que hay dos posibles respuestas al fenómeno de la posesión por espíritus: una vía exorcista<sup>11</sup>, que pretende expulsar a los espíritus, o al menos aplacarlos; y una vía adorcista (“*adorcism*”, término acuñado por Heusch 1962), que toma una forma de iniciación, reclutando adeptos, en lo que Turner llama un “culto de la aflicción” (“*cult of affliction*”, Turner 1969). Que dicho culto sea un movimiento central o periférico dependerá, según Lewis, de la identidad moral de los espíritus implicados en la posesión. En los cultos dominados por hombres, los espíritus implicados son aquellos que sostienen la moral y el cosmos, mientras que los espíritus que poseen a las mujeres suelen ser marginales y con frecuencia de origen extranjero (p.e. espíritus europeos)<sup>12</sup>.

El exorcismo atraería más a hombres, mientras que el adorcismo a las mujeres. El adorcismo femenino representaría una reacción de las mujeres a la dominación religiosa masculina.

“(...) female adorcism represents a reaction by women to oppressive male religiosity, usually in conditions of social change in which the position of women deteriorates” (Lewis 1990:123)

Lewis pasa a examinar cuatro cultos de posesión: el culto *zar* en la Etiopía cristiana, el culto *bori* en el África occidental musulmán, el culto *nat* que se da junto al budismo de sesgo masculino de Birmania, y la forma de posesión que se da en la Malasia musulmana.

Los espíritus *zar* afectan especialmente a las mujeres, provocando una amplia variedad de enfermedades. Estas dolencias son tratadas, entre otros especialistas, por clérigos itinerantes llamados *dabtaras*, que emplean técnicas astrológicas, amuletos, ofrendas, etc. La categoría más prestigiosa de sanadores es el “shamanic leader (*bala-awlya*)”, que suele conducir a la paciente hacia el culto *zar* para sanar

---

<sup>10</sup> Según la lógica de Lewis, se podría establecer una correlación entre posesión (P) y grado de emancipación de las mujeres, de tal forma que a mayor emancipación, en sociedades igualitarias, la posesión tipo P desaparecería.

<sup>11</sup> Exorcismo y posesión van de la mano. Lewis se muestra de acuerdo con Nabokov y Barga en que el exorcismo es otro mecanismo más de control masculino sobre las mujeres: “I agree with Nabokov that the male response of exorcizing the spirits that trouble their wives represents a further attempt by men to control women and, if they can, prevent them from embarking upon the potentially disruptive possession career.” (1990:551). “This use of exorcism as a weapon to control women’s protests, couched in terms of spirit possession, has recently been brilliantly explored by Barga (1997)” (Lewis 1990:551)

<sup>12</sup> “(...) [in] male-dominated ecstatic religions, men are possessed by those spirits which uphold morality and the cosmos, whereas, as we have seen in earlier chapters, women may be plagued by marginal spirits-often of alien origin.” (Lewis 1990:122)

sus dolencias. El mejor tratamiento de todos, y también el más caro, es el exorcismo. Si bien el tratamiento chamánico está conducido sobre todo por mujeres, los exorcistas son hombres.

El culto *bori* se ha extendido ampliamente por el norte de África musulmán. Está dirigido por mujeres divorciadas y prostitutas, y son percibidas como un ataque a la respetabilidad musulmana masculina. Los hombres tratan de controlar este culto mediante dos vías, contradictorias entre sí: mediante los clérigos exorcistas musulmanes llamados *malams*, mientras que en los estados Hausa el culto *bori* se ha oficializado. Para muchas mujeres el culto *bori* tiene un gran atractivo, especialmente para aquellas cuyos maridos se convierten al islam y ellas temen perder su libertad 'pagana':

“When a non-Muslim decides to embrace Islam and give up alcohol, his wife, who fears curtailment of her traditional “pagan” freedom, is apt to join the alternative *bori* cult.” (P.128)

En Birmania un culto análogo al *bori* es el culto a los espíritus *nat*. Este culto se ha ido feminizando, al tiempo que es parcialmente marginado por un budismo predominantemente masculino. Cuando una mujer es afectada por posesión de espíritus *nat*, el hombre puede buscar que su mujer sea tratada por un exorcista, si bien cada vez se impone más la vía adorcionista por la cual las mujeres se convierten al culto *nat*, siendo para ellas una vía de liberación.

En Malasia son sobre todo mujeres las que son aquejadas por dolencias causadas por espíritus, dolencias diagnosticadas y tratadas por exorcistas (hombres) llamados *bomohs*. Lewis estudió la práctica de los *bomohs* en la isla de Penang, área conocida como el '*silicone valley*' de Malasia por la enorme concentración de empresas dedicadas a la electrónicas. La mano de obra en esta industria es sobre todo femenina, y la defensa de sus condiciones laborales es difícil. Para Lewis estas circunstancias son un caldo de cultivo para la aparición de casos de posesión:

“(...) I made it the focus of a brief and inevitably rather superficial survey I conducted in the summer of 1988 of the practises of rural bomohs in Penang Island.’ This region is of particular interest because it is, effectively, the “silicone chip valley” of Malaysia with a high density of industrial concentration of multinational electronics and computer companies, drawing their labor force primarily from the female population of surrounding Malay villages. Trade union activity is not permitted, and labor problems are apt to find expression in the outbreaks of spirit possession amongst female employees for which this industrial zone is famous (Ackerman and Lee 1981; Ong 1987). Thus spirit possession, originating in this context as well as in others (including girls’ schools) is a common complaint which *bomohs* are engaged to treat.” (Pp.133-134)

Todos los casos descritos por Lewis se ajustan a su modelo explicativo consistente en no distinguir (P) de (PT), y considerar la posesión como un medio usado por las personas oprimidas para hacerse oír. Lewis, al no reconocer la importancia de distinguir entre (P) y (PT), está pasando por alto la existencia de verdaderos Trances de Posesión (PT) que conviven con creencias en la Posesión (P). Una mujer puede

presentar síntomas de estar poseída sin que se dé en ella ningún tipo de estado de Trance; sin embargo, si ella decide finalmente seguir la vía adorcionista, esto es, iniciarse en algún culto tipo *zar* o *bori*, entonces en su iniciación sí llega a experimentar verdaderos Trances de Posesión (PT)<sup>13</sup>.

Según Mary Douglas Evans-Pritchard se quejaba del “tosco funcionalismo a que los estudios sobre brujería han contribuido” (Douglas 1970:32), pero es difícil no adoptar una explicación funcionalista si se abordan las posesiones (P) sin resaltar la coexistencia de Trances en esas mismas sociedades.

### 3. MUJERES Y TRANCE DE POSESIÓN (PT)

Como señala Julio Caro Baroja, “la información que poseemos en punto a Hechicería, y sobre todo Brujería, es mucho más abundante del lado del *que cree en brujas* que del lado del que *se cree a sí mismo brujo o bruja*.” (Caro 1961:10-11). Podríamos decir que la información relativa a estado de Posesión (P) es mucho más abundante que aquella procedente de quienes experimentan en primera persona los trances de posesión (PT)<sup>14</sup>, al tiempo destaca que la bruja, como tal, es un personaje bastante estable en el tiempo<sup>15</sup>.

Hay una serie de autores que se mencionan con frecuencia para atestiguar la existencia de sustancias con propiedades psicoactivas, y que eran usadas para provocar los vuelos brujeiles. Así, tenemos el caso del doctor Andrés Laguna y sus comentarios a la obra de Dioscórides *Materia Medica* (1555), a Giovanni Battista Porta y su *Magia Naturalis* (1562) y a Jerónimo Cardan y su *Hieronimi Cardani mediolanensis medici* (1611). Todos ellos intentaron una explicación farmacológica

---

<sup>13</sup> Cf. Bourguignon 1979:248

<sup>14</sup> Creemos que Caro en su libro *Las brujas y su mundo* mantiene en todo el libro una equidistancia entre el tratamiento de la brujería como P y como PT. Es ambiguo, y en ocasiones contradictorio en sus afirmaciones sobre el valor de uso de los ungüentos: “Ya veremos cómo algunos hombres del Renacimiento hablan de ungüentos estupefacientes, cuyo uso se habría transmitido a través de las edades y que indicaría, también, un conocimiento de las propiedades de ciertas hierbas, dado de maestras a discípulas. Pero en general hay que pensar que los ungüentos, etc., tiene un valor puramente «numinoso».” (Caro 1961:57), al tiempo que hace la precisión de “que lo que se dice es siempre más fácil de averiguar que lo que en realidad ocurre, o sea lo que ha servido de base a aquello que se dice precisamente” (Caro 1961:300) Aquí Caro abre una puerta a investigar lo que realmente habría de cierto en la brujería al contraponer “lo que se dice”, que es la materia de todo su libro, frente a lo que “ocurre” (cursivas en el original). Es en las últimas páginas de su libro (Caro 1961:316) que confiesa una laguna fundamental en el mismo: no haber aportado información de primera mano acerca de las solanáceas, aunque tal vez hubiera bastado con haber hecho una apuesta más decidida por la opción farmacológica.

<sup>15</sup> “Al cambiar su mundo circundante la bruja parece que ha de cambiar también de posición. Pero en realidad es un personaje muy igual a sí mismo, en tanto en cuanto existe.” (Caro 1961:10)



de la brujería.

“Cardan suministra algunas noticias sobre la composición del ungüento con el que, según él, se producían la hipnosis y las visiones consiguientes. Porta narra un caso que presencié de una bruja sometida a sus efectos.” (Caro 1961:143).

Laguna menciona el uso de sustancias en su comentario a la obra de Dioscórides (citado en Caro 1961:144). El doctor Laguna cuenta su experiencia cuando era médico de la ciudad de Metz, ocurrida en el año 1545. Un matrimonio fue acusado de brujería, a los que se les encontró

“una holla medio llena de ungüento verde, como el del Populeon, con el cual se untaban, cuyo olor era tan grave, y pesado, que mostraba ser compuesto de yerbas, en ultimo grado frias, y soporíferas, quales son la Cicuta, el Solano, el Veleño, y la Mandragora” (Dioscórides 1555:69)

El doctor Laguna hizo untar

“de pies à cabeza la muger del Verdugo, que de zelos de su marido avia totalmente perdido el sueño” (Dioscórides 1555:69).

Tras ser untada se durmió con los ojos abiertos, y no despertó hasta transcurridas treinta y cinco horas. Vuelta en sí, le dijo a su marido:

“Tacaño, hagote saber, que te he puesto el cuerno, y con un galàn mas mozo, y mas estirado que tu” (Dioscórides 1555:70) .

La conclusión que saca el doctor Laguna del experimento anticipa el estudio de las drogas psicoactivas:

“De donde podemos conjeturar, que todo quanto dicen, y hacen las brujas, es sueño causado de brevages, y unciones muy frias, las quales de tal suerte las corrompen la memoria, y la fantasia, que se imaginan las cuitadas, y aun firmisimamente creen aver hecho despiertas, todo quanto soñaron durmiendo.” (Dioscórides 1555:70) .

Hoy en día se han identificado con mayor precisión muchas sustancias, tanto de origen animal como vegetal, que son usadas en trances de posesión (PT). En palabras de Font Quer,

“ la de las solanáceas constituye el grupo de plantas más tenebroso de la historia de Europa. El beleño, la belladona y la mandrágora, prescindiendo de otras venidas más tarde del Nuevo Mundo, hicieron volar a las brujas y juntarse con el demonio, para acabar, finalmente, en la hoguera ; cuando aún no se conocían las virtudes de sus principios activos ni siquiera la existencia de sus maravillosos alcaloides.” (Font 1961:562)

Casi todas las plantas asociadas a trances de posesión en Europa (brujería) pertenecen a esta familia, como son la belladona (*Atropa belladonna* L.), tabaco gordo

(*Atropa baetica* Willkomm), beleño negro (*Hyoscyamus niger* L.), beleño blanco (*Hyoscyamus albus* L.), mandrágora (*Mandragora autumnalis* Bertolini), estramonio (*Datura stramonium* L.)<sup>16</sup> y metel (*Datura metel* L.). También se han identificado como ingredientes de los ungüentos el cálamo aromático (*Acorus calamus*), de la familia de las aráceas (Ott 1993:360)

Nuestro interés en el uso de sustancias psicoactivas se debe a que su uso permite dar una explicación *etic* de ciertas creencias que, de otra forma, sólo se interpretarían en clave *emic* y, desde un punto de vista etnocéntrico, de meras supersticiones. Para ilustrar este punto describiremos la investigación llevada a cabo por el etnobiólogo canadiense Wade Davis en Haití.

Evans-Pritchard (1937), estudiando el sistema de brujería azande, descubrió el papel central del oráculo del veneno:

“Pues ¿qué puede hacer el zande sin su oráculo del veneno? Su vida tendría poco valor. Los brujos harían enfermar a su esposa y a sus hijos, destruirían sus cosechas y harían su caza estéril. Todos los esfuerzos se frustrarían, todos los trabajos y padecimientos carecerían de finalidad. En cualquier momento podría matarlo un brujo y él nada podría hacer por protegerse y proteger a su familia. Las mujeres violarían a su esposa y le robarían sus bienes, y ¿cómo podría él identificarlos y vengarse del adúltero y del ladrón? Sin la ayuda de su oráculo del veneno, sabe que está indefenso y a merced de cualquier mala persona.” (Evans-Pritchard 1937:250)

Por distintas circunstancias Pritchard no logró identificar botánicamente la planta con la que se elaboraba el *benge*, el veneno administrado a los pollos (y antiguamente también a las personas), ni sus principios activos, a pesar de la indudable importancia de esta sustancia para la sociedad azande:

“Verdaderamente el zande no puede vivir sin su *benge*. Privarle de él sería privarle de la vida misma.” (Evans-Pritchard 1937:251)

Sí señalaba Pritchard que el *benge* procedía de una enredadera silvestre (Evans-Pritchard 1937:295), y los efectos descritos por él son muy similares a los descritos por Wade Davis en su estudio sobre el vudú haitiano, creencias con múltiples conexiones con prácticas africanas. Rastreado Davis la identidad de una sustancia que sirviera de base para explicar el fenómeno zombi en Haití, se remonta al uso que hacían los efik, situados alrededor del estuario del río Níger, cazahombres que vendían a sus vecinos a los negreros, para tenerlos bajo control una vez capturados: hacerles beber una infusión de semillas de la judía de Calabar (*Physostigma venenosum* Balf.), una liana que crecía en las costas pantanosas del África occidental (Davis 1988:103-105).

Davis adopta -sin que fuera algo premeditado- un método de trabajo que sería el contrario al seguido por Evans-Pritchard. Davis inicia una investigación dentro del

---

<sup>16</sup> La *D. stramonium* L. es usada en Haití dentro del proceso de zombificación, y es conocida popularmente como ‘pepino del zombi’ (Davis 1988:4)

Proyecto Zombi, patrocinado por el Museo Botánico de Harvard, con el objetivo de obtener una muestra de la sustancia usada en el vudú para crear zombies -caso de existir-, y documentar el modo en el que se preparaba (Davis 1988:2-3). Pronto descubrió que obtener la fórmula de la sustancia psicoactiva no era más que el comienzo de una investigación que, para poder explicar cabalmente el uso de dicha sustancia, requería de una explicación antropológica:

“In the end, what began as a search for an isolated folk toxin provided a context for addressing more general issues of some ethnographic significance. An examination of the sociological role of zombification within the peasant society, for example, outlined the political and legal dimensions of an unstudied symbolic belief system. The investigation touched upon a network of power relations that reaches to all levels of Haitian political life, and in so doing it shed light on many aspects of recent Haitian political history which have yet to be explained adequately -in particular, the meteoric rise under François Duvalier of the Tonton Macoute. Perhaps most important, by explaining zombification as a logical process within the context of traditional Vodoun society, I have attempted to demystify one of the most exploited of folk beliefs, and one that has been used in a nefarious way to denigrate an entire people and their remarkable and quite wonderful religion.” (Davis 1988:287).

En su investigación Davis concluye que existen dos formas de zombies: el ‘zombi astral’ o *zombi éfface*, y el ‘zombi de la carne’ o *zombi corps cadavre*. Ambos tipos de zombies son, desde un punto de vista *emic*, creados mediante el uso de la magia, pero sólo el ‘zombi de la carne’ podía ser explicado farmacológicamente, es decir, desde un punto de vista *etic*.

Davis documenta hasta ocho recetas distintas para preparar el veneno, que contienen en común los siguientes ingredientes (entre otros muchos y muy diversos<sup>17</sup>): algún género de pez, sapo (*Bufo marinus*) y restos humanos (*Homo sapiens*). El principio activo más potente es el que se halla en los peces, todos ellos pertenecientes al orden Tetraodontiformes, que contienen tetradotoxina. Esta sustancia es tan potente que una dosis letal con capacidad para matar a un hombre adulto de 70 kilogramos puede contenerse en la punta de un alfiler (Davis 1988:146).

La presencia necesaria de restos humanos, que desde el punto de vista *emic* es el ingrediente más potente, así como otras sustancias calcinadas, tienen como finalidad desde el punto de vista químico aportar una estructura básica a la mezcla de ingredientes. No hay que olvidar, y Davis lo recalca insistentemente a lo largo del libro, que la creación de un zombi, del tipo que sea, es un acto de magia, y no resultado del efecto del veneno en sí.

Pero para Davis su gran aportación es desvelar el papel de las sociedades secretas en el proceso de zombificación, o lo que es lo mismo, el hecho de que la creación de un

---

<sup>17</sup> Que las recetas brujeriles contengan tantos ingredientes, unos psicoactivos y otros no, se puede deber a que la elaboración del ungüento es, desde un punto de vista *emic*, una pócima mágica y no una sustancia con propiedades psicoactivas.

zombi no es obra de un brujo (*bokor*) que actúa de forma autónoma en función de sus propios intereses, sino que su acción es producto de un proceso social cuyo fin último es el mantenimiento del orden social.

“Because the bokor who prepare and administer the poison live within the communities wherein the zombies are created, it is highly unlikely that any bokor who did not have the support of that community could, with impunity, engage in creating zombies purely for personal gain. The evidence from known cases indicated that zombification might be a social sanction, administered by the bokor with the full knowledge and complicity of members of his community. It is a practice designed to enforce order and conformity, not to disrupt it. In fact, the authority to create a zombie may rest not with an individual bokor, but with the secret society of which he is a member.” (Davis 1988:214-215)

Las sociedades secretas que controlan en última instancia la actuación de los *bokor* están abiertas por igual a ambos sexos, y observando su férrea estructura jerárquica se aprecia que las mujeres tienen un “inordinately powerful role in the societies.” (Davis 1988:250).

Los haitianos no tienen miedo a los zombies, sino a convertirse en uno de ellos. Creen en el poder mágico de los brujos (*bokor*), y esta creencia está asentada en el conocimiento de casos concretos de zombies; los zombies no son producto de las creencias, si bien la fuerte socialización de los haitianos en estas creencias hace que el efecto de la sustancia obre según expectativas colectivas concretas. Davis lo explica en términos de *set/setting*: por ejemplo, una persona que busca deliberadamente setas alucinógenas puede lograr una agradable intoxicación, mientras que aquel que consume esas mismas setas inadvertidamente acaba en la sala de urgencias de un hospital (Davis 1988:181). Igualmente el haitiano víctima de un *bokor* sabe que se ha convertido en un zombi, tanto para él como para la sociedad en la que vive. Aunque vuelva al lugar en el que vive, ya no es aceptado.

La explicación *etic* de cómo se crea un ‘zombi de la carne’ es la siguiente:

“The widespread belief in physical zombies is based, therefore, on those rare instances in which the victim receives the correct dose of a toxic preparation, revives in the coffin, and is taken from the grave by the bokor. The victim, affected by the drug and traumatized by the set and setting of the total experience, is reportedly bound and led before a cross to be baptized with a new name. After the baptism, or sometimes the next day, he or she is made to eat a paste containing a strong dose of a potent psychoactive drug- *Datura stramonium*, the *concombre zombi* or zombie’s cucumber -which induces a state of disorientation and amnesia. During the course of that intoxication, the zombie is socialized into a new existence.” (Davis 1988:196)

En los casos descritos por Davis los efectos farmacológicos de las sustancias usadas es lo de menos. El veneno mata socialmente al individuo, si es que este no muere de verdad y logra retornar a su hogar. En el caso de los azande, ellos no se interrogan acerca de las dosis que dan a los pollos y cómo les afecta, sólo ven actuar al oráculo.

Siguiendo la clasificación de Bourguignon de EMC, en el caso de los zombies estaríamos ante dos trances distintos: uno provocado por el veneno que permite al individuo ser consciente de lo que le está pasando, y experimentar un Trance (T) mientras está enterrado; y un tipo de experiencia (que podría ser calificado de PT) causado por el estramonio (o 'pepino del zombi'), que le provoca amnesia.

Podríamos decir que lo que caracteriza al vudú es su gran riqueza de EMC coexistiendo: posesión tipo (P) inducido por el proceso de socialización; dos formas de Trance de Posesión (PT), una provocada por *D. stramonium*, y otra que se provoca en determinados rituales mediante el uso de percusión, cantos y bailes; y un tipo de Trance (T) provocado básicamente por el efecto de la tetradotoxina.

Bourguignon está de acuerdo en que la posesión es un fenómeno típicamente femenino, y que los cultos de posesión en los que predominan las mujeres no es algo limitado a África o los afroamericanos (Bourguignon 1979:258-259). Sin embargo discrepa de Lewis acerca de la guerra de sexos como explicación, y pone como ejemplo las dificultades de aplicar su tesis al caso haitiano:

“The women in the zur cult may be able to manipulate the men, who are their oppressors, by mystical means, for the men, too believe in the spirits. The Haitian lower class, however, cannot use religious power in its dealings with the dominant minority. Lewis' argument tells only part of the story, for although social deprivation applies not only to women, but also to most of the men, the women still represent a majority of the possession trancers.”  
(Bourguignon 1979:260)

Según Davis, el zombi es una persona que es creada zombi por ser una persona asocial, o causar problemas a su comunidad. En este sentido, el sexo del zombi es indiferente.

**Resumiendo**, nos encontramos que en aquellos casos en lo que se da un trance de Posesión (PT) inducido por alguna sustancia, la explicación *emic* resta siempre importancia a la propia sustancia, haciendo que en ocasiones el investigador no repare en su existencia o no calibre adecuadamente su importancia de cara a una explicación *etic* de determinadas creencias. Y cuando se trata de posesión, o de brujería, la presencia de las mujeres es mayoritaria<sup>18</sup>, si bien la explicación aportada por Lewis no parece ajustarse a todos los casos.

#### 4. TRANSGENERISMO Y TRANCE (T)

En este punto trataremos de analizar la figura del chamán, entendida como tal aquella persona que entra en un Estado Modificado de Consciencia y que ejerce de figura central en la sesión. A diferencia de un Trance de Posesión (PT), el chamán no

---

<sup>18</sup> Lisón Tolosana estudia el legajo que relaciona las causas enviadas al Consejo Supremo de la Inquisición, titulado 'Tribunal de Galicia. Relaciones de causas', que abarcan el periodo de 1565 a 1683, en los que se narran 112 causas relativas a brujería y hechicería. Mujeres acusadas de brujería son 82 y varones 30. (Lisón 1979:10-11)

sufre de amnesia tras el EMC.

Bourguignon sostiene la tesis por la cual son las pautas de socialización lo que determina que hombres y mujeres tiendan a experimentar distintos tipos de EMC, siendo el 'tipo femenino' de estado modificado el Trance de Posesión (PT) y el 'tipo masculino' de estado alterado el Trance (T) visionario / alucinatorio (Bourguignon 1979:265), asociándolo todo ello a los modos de subsistencia:

“The trancer is typically (though not always) a man; the possession trancer is typically (though not always) a woman.” (Bourguignon 1979:261)

“We have suggested, on the basis of some evidence, that hallucinatory trance, often induced by drugs, is more characteristic of males, particularly in hunting societies, whereas possession trance is more characteristic of women, particularly in agricultural societies.” (Bourguignon 1979:264)

Alfred Métraux es categórico al afirmar que el chamanismo, al menos en América del Sur, es cosa de hombres:

“El chamanismo es una profesión casi esencialmente masculina; no está, sin embargo, cerrada a las mujeres, pero estas no desempeñan un papel importante más que en un número realmente pequeño de tribus. En el dominio de la medicina, que es por excelencia el de los chamanes, las mujeres practican exclusivamente curas fáciles que precisan la administración de medicamentos sencillos y la repetición de un encantamiento. Las sesiones dramáticas, en el transcurso de las cuales se invoca a los espíritus, no son de su incumbencia.” (Métraux 1944:69-70)

Más adelante se reafirma en su opinión:

“Durante mis viajes por el Gran Chaco, he tenido muy raramente noticias de mujeres chamanes. Ciertamente, he observado a una vieja pilagá hacer pasos mágicos sobre el cuerpo de un niño mordido por una serpiente, pero el tratamiento propiamente dicho fue efectuado por un chamán profesional (...) Los casos de revelación sobrenatural de que son objeto algunas mujeres maticos indican que en esta tribu podían estar llamadas a ser chamanes. No obstante, no he conocido nunca mujeres maticos que practicasen la medicina u otra función propia del chamán.” (Métraux 1945:93-94)<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Anne-Marie Colpron se pregunta si el panorama que presenta Métraux y otros etnógrafos del chamanismo femenino como algo excepcional o poco representativo responde a una investigación profunda sobre la materia, o bien es un reflejo del desinterés de los investigadores occidentales por estas cuestiones (Colpron 2005:95). Analizando el caso shipibo-conibo encuentra que las descripciones etnográficas pasan por alto la existencia de mujeres chamanes, y asocian esa ausencia o escasez con una figura de mujer chamán de segundo orden, y de poco poder.

Carmen Arnau Muro, una antropóloga que realiza actualmente trabajo de campo entre los chorses de Siberia estima que de cada cuatro chamanes, tres son mujeres (Arnau 2004:54).

En el tipo de Trance (T) nos encontramos también, con cierta frecuencia, referencias a cambios de rol de género entre los hombres chamanes, hecho que suele explicarse por la vía de los mitos. Algunos etnógrafos consideran que las mujeres fueron las primeras chamanas, que aparecieron en el periodo matriarcal cuando las mujeres eran magas muchos más grandes que los hombres:

“Esto explicaría el hecho de que numerosos hombres chamanes practiquen el travestismo, indicando con ello la antigua importancia de las chamanas” (Stutley 2002:8)

Otra punto de vista afirma que la mujer fue el primer ser humano que recibió poderes chamánicos, que ella luego transmitió a su hijo, siendo éste el primer chamán hombre<sup>20</sup>.

Vazeilles afirma que

“Para comprender mejor los aspectos sexuales del chamanismo hay que estudiar la concepción particular del poder y, en particular, lo que dicen los mitos. Pues en los mitos se constata a menudo que el origen del chamanismo se atribuye al sexo contrario al que lo ejerce mayoritariamente.” (Vazeilles 1991:34)

Así, pues, nos encontramos que el sexo dominante de la figura central que preside este tipo de Trance (T) es masculino, y que son tan frecuentes los casos de transgenerismo de los chamanes, que Gilbert Herdt<sup>21</sup>

“añade una categoría de especialización de rol, que incluye a chamanes que gozan de sanción espiritual para realizar actos homosexuales.” (Blackwood y Wieringa 1999:201)

Anne Bolin considera que existen “cinco formas de variancia de género que encontramos a escala global” (Bolin 1996:232-233):

- Géneros hermafroditas
- Tradiciones “dos-espíritus”
- Roles de género cruzado como en las tradiciones tipo “corazón de hombre”
- Matrimonio entre mujeres

---

<sup>20</sup> Vazeilles considera que “En las sociedades donde el chamanismo es central, el sexo mayoritario en la profesión es el de los que tienen las riendas del poder. En las sociedades donde el chamanismo ha pasado a ser un fenómeno marginal la situación se invierte y sólo los marginados desean ser chamanes.” (Vazeilles 1991:33). Centrándonos únicamente en su primera afirmación, nos encontraríamos que el chamanismo se asocia con el poder, y la posesión, siguiendo a Lewis, se asocia a la marginalidad. Vazeilles y Lewis estarían analizando estos fenómenos, en definitiva, desde una perspectiva sociológica de relaciones de poder.

<sup>21</sup> HERDT, Gilbert (1988): “Cross-Cultural Forms of Homosexuality and the Concept of ‘Gay’”, en *Psychiatric Annals*, 18(1):37-39

- Rituales de género cruzado

Por *género* Bolin entiende

“El dominio psicológico, social, y cultural de la condición de varón o mujer. El género es una construcción social y un sistema de significados multidimensional que incluye a la identidad de género, tanto personal como social. La identidad de género se interpreta incluyendo componentes de la identidad personal y de la identidad social, esto es, la persona tanto en su vertiente individual como cultural.” (Bolin 1996:234)

La frecuencia de casos de variancia de género que se dan en los Trances (T) dan idea del alcance y del poder de remover que tienen los Estados Modificados de Consciencia<sup>22</sup>, tanto de la identidad personal como, en el caso de chamanes transgénéricos, de la identidad social.

Ana Mariella Bacigalupo documenta el caso de Marta, un chamán mapuche de sexo masculino, en un artículo con el descriptivo título de *The Mapuche man who became a woman shaman*. Lo que indujo a Bernardo a volverse Marta fue un sueño acerca de la Virgen María y su posesión por el espíritu machi de su bisabuela Flora, y ambos sucesos obraron su transformación a los 21 años de edad (Bacigalupo 2004:440)

Mircea Eliade documenta numerosos casos de transgenerismo en culturas muy diversas:

“existe [en el chamanismo chukchi] una clase especial de chamanes “transformados en mujeres”. Estos son los “hombres muelles” o “semejantes a las mujeres”, que tras una orden del *ké'let*, cambiaron sus ropas y sus maneras de hombres por los de las mujeres, y que han acabado incluso por casarse con otros hombres. Por lo común, la orden de *ké'let* sólo es obedecida a medias: el chamán se disfraza, pero continúa cohabitando con su mujer y teniendo hijos. Algunos, antes que cumplir la orden, prefirieron suicidarse (...). La transformación ritual en mujer se encuentra todavía entre los Kanchadales, los Esquimales asiáticos y los Koryacos (...) El fenómeno, aunque raro, no está limitado al Asia nor-oriental: se encuentran el disfraz y el cambio ritual de sexo, por ejemplo, en Indonesia (los *manang bali* de los Dayacos marítimos), en América del Sur (los Patagones y los Araucanos) y entre ciertas tribus norteamericanas (Arapaho, Cheynee, Ute, etc). La transformación simbólica y ritual en mujer se explica verosímelmente por una ideología derivada del matriarcado arcaico; pero, como tendremos ocasión de demostrarlo, no parece indicar la prioridad de la mujer en el chamanismo más antiguo. En todo caso, la presencia de esta clase especial de “hombres semejantes a las mujeres” -que desempeña, por otra parte, un papel secundario en el chamanismo chuchki- no es imputable a la “decadencia del chamán”, fenómeno que rebasa el área del Asia septentrional.” (Eliade 1951:211-212).

Un aspecto relacionado con el transgenerismo ligados a algún tipo de EMC es el de

---

<sup>22</sup> Cf. Nota nº 1 con la descripción de Tart de lo que es un EMC.



las numerosas descripciones de ‘matrimonios’ entre hombres / mujeres y espíritus. Los hombres se casan con espíritus femeninos, y las mujeres con espíritus masculinos. Esta forma de alianza es la que garantiza a hombres y mujeres contar con aliados espirituales.

¿Qué tienen en común transgenerismo y matrimonio con los espíritus? Creemos que en ambos casos subyace el mito de Hermafrodito<sup>23</sup> descrito por Platón, en el que el hombre y la mujer, separados, ansían volver a la unión primordial. Según la psicología analítica de Carl Gustav Jung, en el hombre habita un principio femenino llamado *anima*, y en la mujer un principio masculino llamado *animus*. El desarrollo personal (el proceso de individuación) consistiría en ir integrando al *otro* en un proceso llamado *coniunctio*. Jung encuentra en la alquimia representaciones simbólicas este proceso de individuación y de unión de opuestos<sup>24</sup>.

**Resumiendo**, nos encontramos con que el el Trance (T) parece estar dominado por figuras masculinas, si bien cabe pensar que la presencia femenina esté infrarrepresentada en las investigaciones etnográficas. Ello no quiere decir que lo femenino esté desprestigiado en este tipo de trances, antes al contrario, lo femenino y lo masculino parecen estar fuertemente ligados entre sí. El bajo número de mujeres chamanes documentadas parece inducir a creer a los investigadores que cualitativamente serían ‘chamanes de segundo orden’, cuando observamos que muchos hombres chamanes recurren a cambios de rol de género precisamente para obtener poderes chamánicos.

Esta inversión masculino / femenino se da a varios niveles: en los ‘matrimonios con espíritus’ de las posesiones (P y PT) y los trances (T); en el transgenerismo chamánico (T); y en otro tipo de fenómeno que parece estar claramente relacionado con la gestión del poder: según Ackerman, en Malasia las mujeres ejercen de *medium* en el ámbito doméstico y en relación con deidades masculinas (de menor prestigio que las deidades femeninas), mientras los hombres desarrollan cultos públicos en los que se monopolizan a las deidades femeninas:

“While there are many Chinese female spirit mediums with large *clientèles* (Lee, 1986), none have organised shamanic movements complete with syncretic ideologies. The absence of female leadership seems to be consistent with the observation made by Sangren (1983: 21) that men monopolise public worship of female deities and even leadership of religious movements centred

---

<sup>23</sup> “El hijo de Afrodita, Hermafrodito, era un joven con pechos de mujer y larga cabellera. Al igual que la andrógina, o mujer barbuda, el hermafrodita existía, por supuesto, como fenómeno físico, pero como conceptos religiosos ambos se originaron en la transición del matriarcado al patriarcado. Hermafrodito es el rey sagrado que representa a la reina y lleva pechos artificiales.” (Graves vol.I 1958:86)

<sup>24</sup> En un caso como el de la machi Marta, ¿cuál es su opuesto? ¿el principio masculino que se opondría a su sexo, o el femenino que se opondría a su género? Bacigalupo señala que Marta reafirma su discurso de género apoyándose en “stereotypical discourses (sexuality, motherhood, and the domestic) and spiritual discourses (Origin Mary and spirit Flora) of the feminine.” (Bacigalupo 2004:451)

on female deities, while women predominate in the domestic worship of the deities.” (Ackerman 2001:307)

## BIBLIOGRAFÍA

ACKERMAN, Susan E. (2001): "Divine Contracts: Chinese New Religions and Shamanic Movements in Contemporary Malaysia", en *Journal of Contemporary Religion*, 16(3):293-311

ARNAU MURO, Carmen (2004): *Chamanismo entre los chorses de Siberia*, Barcelona

BACIGALUPO, Ana Mariella (2004): "The Mapuche man who became a woman shaman: selfhood, gender transgression, and competing cultural norms", en *American ethnologist*. 31(3):440-457

BLACKWOOD, Evelyn y WIERINGA, Saskia E. (1999): "Sombras sáficas: desafiando el silencio sobre el estudio de la sexualidad", en NIETO, José Antonio (ed.) (2003): *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*, Talasa, Madrid, 2003

BOLIN, Anne (1996): "La transversalidad del género: contexto cultural y prácticas de género", en NIETO, José Antonio (ed.) (2003): *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*, Talasa, Madrid, 2003

BOURGUIGNON, Erika (ed.) (1973): *Religion, Altered states of Consciousness, and Social Change*, Ohio State University Press, Columbus

\_\_\_ (1979): *Psychological Anthropology*, Holt, Rinehart and Winston, Nueva York

CARO BAROJA, Julio (1961): *Las brujas y su mundo*, Alianza Editorial, 7º ed., Madrid, 1984

COLPRON, Anne-Marie (2005): "Monopólio masculino do xamanismo amazônico: o contra-exemplo das mulheres xamã shipibo-conibo", en *Mana*, 11(1):95-128, disponible en <http://www.scielo.br/pdf/mana/v11n1/25693.pdf>

DAVIS, Wade (1988): *Passage of Darkness. The Ethnobiology of the Haitian Zombie*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill

DIOSCÓRIDES (1555): *Pedacio Dioscorides Anazarbeo, anotado por el doctor Andres Laguna... / su autor... Francisco Suarez de Ribera... ; tomo segundo, que contiene el tercero, cuarto, quinto y sexto libro de la Colectanea de la materia de los medicamentos...*, Libro IV, Madrid, Imprenta de Alonso Balbas, 1733. Consultable varias ediciones en la Biblioteca digital Dioscórides de la Universidad Complutense de Madrid. La que mejor se lee en formato digital es la de 1773. En la edición de 1555 corresponde la narración a las páginas 421-422.

DOUGLAS, Mary (1970): "Brujería: el estado actual de la cuestión", en VV.AA. (1977): *Ciencia y brujería*, Anagrama, 3ª ed., Barcelona, 1991

ELIADE, Mircea (1951): *El chamanismo y las técnicas arcaicas el éxtasis*, Fondo de

Cultura Económica, 2ª ed., México D.F., 1993

ESCOHOTADO, Antonio (1998): *Historia general de las drogas*, Espasa Calpe, Madrid

EMCDDA (European Monitoring Centre For Drugs And Drug Addiction) (2005): *Differences in patterns of drug use between women and men*, 8 de marzo de 2005, en <http://www.emcdda.eu.int>

FONT QUER, Pío (1961): *Plantas medicinales. El Dioscórides renovado*, Península, 2ª ed., 2000

GRAVES, Robert (1958): *Los mitos griegos*, Alianza Editorial, 9ª reimp., Madrid, 1993, 2 vols.

KENNEDY, John G. (1967): "Psychological and Social Explanations of Witchcraft", en *Man*, (2)2:216-225

LEWIS, I.M. (1966): "Spirit Possession and Deprivation Cults", en *Man* 1(3):307-329

\_\_\_ (1967): "Spirits and the Sex War", en *Man*, 2(4):626-628

\_\_\_ (1969): "Spirit Possession in Northern Somaliland", en BEATTIE, John y MIDDLETON, John (eds.) (1969): *Spirit Mediumship and Society in Africa*, Routledge & Kegan Paul, Londres

\_\_\_ (1990): "Expelling spirits, controlling women", en *Religion in context. Cults and charisma*, Cambridge University Press, 2ª ed., Cambridge, 1996

\_\_\_ (1998): "Male Control of Women's Spirits", en *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3):551-552

LISÓN TOLOSANA, Carmelo (1979): *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*, Akal, 3ª ed., Los Berrocales del Jarama, 1987

LUCENA SALMORAL, Manuel: "Observación participante de una toma de yage entre los kofan", en *Revista Universitas Humanistica* (separata), nº1, mayo de 1971

MÉTRAUX, Alfred (1944): "El chamán en las civilizaciones indígenas de las Guayanas y de la Amazonia", en MÉTRAUX, Alfred (1967): *Religión y magias indígenas de América del Sur*, Aguilar, Madrid, 1973

\_\_\_ (1945): "El chamanismo entre los indios del Gran Chaco", en MÉTRAUX, Alfred (1967): *Religión y magias indígenas de América del Sur*, Aguilar, Madrid, 1973

NASATS (National Admissions to Substance Abuse Treatment Services) (2002): *Treatment Episode Data Set (TEDS) - Highlights - 2002 -*, Department Of Health And Human Services de los Estados Unidos, en [http://www.dasis.samhsa.gov/teds02/2002\\_teds\\_highlights.pdf](http://www.dasis.samhsa.gov/teds02/2002_teds_highlights.pdf)

NSDUH (National Survey on Drug Use and Health) (2004): *Gender Differences in Substance Dependence and Abuse*, en <http://www.oas.samhsa.gov/2k4/genderDependence/genderDependence.htm> [20 de febrero de 2006]

OTT, Jonathan (1993 ): *Pharmactheon. Drogas enteógenas, sus fuentes vegetales y su historia*, Liebre de Marzo, 1ª ed., Barcelona, 1996, traducción de Jordi Riba (edición con innumerables erratas que hacen desaconsejable su uso)

SCHULTES, Richard Evans y HOFMANN, Albert (1982): *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos*, FCE, 2ª ed., México, 2000, Revisión de Christian Rälsch

STUTLEY, Margaret (2002): *Shamanism: A Concise Introduction*, Routledge

TART, Charles T. (1975): *Psicologías transpersonales*, Paidós, 1ª reimp, Barcelona, 1994

VAZEILLES, Danièle (1991): *Los chamanes*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1995

WINKELMAN, Michael (1986): "Trance States: A Theoretical Model and Cross-Cultural Analysis", en *Ethos*, 14(2):174-203