

El aporte de De Martino para una interpretación contrahegemónica de la eficacia ritual

A contribuição de De Martino para uma interpretação contra-hegemônica da eficácia ritual

De Martino's contribution to a counter-hegemonic interpretation of ritual efficacy

Silvia MANCINI

silvia.mancini@unil.ch

Profesora titular en el Instituto de Historia y Antropología de las Religiones de la Universidad de Lausana.

20

Desde una perspectiva decolonial, la revisión de la cuestión de la eficacia simbólica implica necesariamente la revisión simultánea de determinadas teorías antropológicas y psicológicas elaboradas alrededor de la naturaleza y del funcionamiento del psiquismo humano. La tradición racionalista y materialista, que dominó la filosofía hegemónica en Occidente desde la Revolución científica del siglo XVII, tuvo como referente principal el modelo fisicalista. En posición “subalterna” con respecto a ese modelo existieron, sin embargo, otras concepciones de la vida psíquica de lo viviente desde el Renacimiento hasta nuestros días. Después de resurgir en las filosofías románticas de la naturaleza, esas concepciones afloran hoy en las psicoterapias alternativas, así como en el debate teórico que involucra la cuestión de la consciencia y su naturaleza. Por cierto, algunos representantes actuales de las ciencias cognitivas otorgan un lugar cada vez más grande a lo sensible y entienden la consciencia como una instancia no tanto reflexiva como afectiva. Pero las sugerencias más estimulantes para entender algunos aspectos del psiquismo humano, así como sus capacidades de autocuración y de autorreposicionamiento en situaciones críticas, hoy provienen, sin embargo, de la contracultura científica que, por un lado, integra en sus marcos teóricos la dimensión simbólica y cultural, y, por el otro, concibe la consciencia no tanto como el subproducto de actividades funcionales del cerebro sino como una propiedad fundamental del universo. El antropólogo Ernesto De Martino fue un pionero en este ámbito. Sus intuiciones sobre los estados psíquicos disociados movilizados en la vida mítico-ritual y sobre los vectores simbólicos de la eficacia ritual prepararon el terreno a esta contracultura que interroga hoy las virtudes terapéuticas de la psicodelia.

Palavras-Chave: Hipnosis; Estados disociados; Autocuración; Psicodelia.

The decolonial revisitation of the question of symbolic efficacy necessarily entails the simultaneous re-examination of certain anthropological and psychological theories constructed around the nature and functioning of the human psyche. The rationalist and materialist tradition, which has shaped hegemonic Western philosophy since the Scientific Revolution of the seventeenth century, has taken the physicalist model as its principal referent. While occupying a distinctly 'subaltern' position in relation to this dominant model, alternative conceptions of psychic life have nevertheless persisted from the Renaissance to the present. After resurfacing within Romantic philosophies of nature, these conceptions now surface in alternative psychotherapies as well as in theoretical debates addressing the nature of consciousness. Certain contemporary representatives of cognitive science have indeed granted increasing importance to the sensible and conceptualize consciousness as a primarily affective rather than reflexive faculty. Nevertheless, the most heuristically productive insights into certain dimensions of the human psyche - particularly its capacities for self-repair and self-repositioning in critical situations - continue to emerge from scientific counter-culture. This approach integrates the symbolic and cultural dimension into its theoretical frameworks and conceives consciousness not as a mere epiphenomenon of cerebral functional activity, but as a fundamental property of the universe. In this domain, the anthropologist Ernesto De Martino stands as a pioneering figure. His insights into dissociated psychic states mobilized within mythico-ritual contexts, and into the symbolic vectors of ritual efficacy, laid the groundwork for the contemporary counter-culture which today explores the therapeutic virtues of psychedelics.

Palabras clave: *Hypnosis; Dissociated states; Self-healing; Psychedelics.*

Revisar a questão da eficácia simbólica a partir de uma perspectiva decolonial implica necessariamente uma revisão simultânea de certas teorias antropológicas e psicológicas desenvolvidas em torno da natureza e do funcionamento da psique humana. A tradição racionalista e materialista, que marcou a filosofia hegemônica no Ocidente desde a Revolução Científica do século XVII, teve o modelo fisicalista como seu principal ponto de referência. Embora reconhecidamente em posição subordinada a tal modelo, outras concepções da vida psíquica dos seres vivos existiram desde o Renascimento até os dias atuais. Após ressurgirem nas filosofias românticas da natureza, essas concepções estão agora emergindo em psicoterapias alternativas, bem como no debate teórico sobre a questão da consciência e sua natureza. Alguns representantes atuais da ciência cognitiva certamente também estão dando crescente importância aos sentidos e compreendendo a consciência como uma entidade menos reflexiva do que afetiva. No entanto, as sugestões mais estimulantes para a compreensão de certos aspectos da psique humana, bem como de suas capacidades de autorreparação e autorreposicionamento em situações críticas, emanam agora da contracultura científica. Refiro-me, em particular, àquela que, por um lado, integra a dimensão simbólica e cultural em seus referenciais teóricos, e que, por outro lado, concebe a consciência não como um subproduto das atividades funcionais do cérebro, mas como uma propriedade fundamental do universo. O antropólogo Ernesto De Martino foi um pioneiro nesse campo. Suas percepções sobre os estados psíquicos dissociados mobilizados na vida mítico-ritual e sobre os vetores simbólicos da eficácia ritual abriram caminho para essa contracultura, que hoje explora as virtudes terapêuticas dos psicodélicos.

Keywords: *Hipnose; Estados dissociados; Autocura; Psicodélicos.*

Introducción

La ola de estudios decoloniales que irrumpió en estos últimos veinte años en las universidades suscitó en el mundo académico europeo curiosidad, incomodidad e incluso reservas. En definitiva, este viraje obligó a las ciencias sociales de esta región del mundo a repensar sus problemáticas y sus herramientas conceptuales más comunes. No se puede decir lo mismo sobre los especialistas de ese objeto de estudio que la sociología francesa denomina “lo mágico-religioso”. Razones históricas y culturales precisas explican esta resistencia de las ciencias religiosas a cambiar de dirección y a dedicarse a una verdadera revisión “decolonial” de sus saberes.¹

Con la esperanza de contribuir modestamente a una revisión decolonial de los enfoques de ciertas prácticas simbólicas muy a menudo interpretadas a través de las categorías hegemónicas de “religión” o de “espiritualidad”, en este artículo intentaré demostrar que la mayor parte de las lecturas de la eficacia ritual – la cual atañe a las relaciones

entre lo psíquico y lo somático, entre procesos psicofisiológicos y comportamientos simbólicos, entre naturaleza y cultura – no solo descansan sobre una concepción eurocéntrica (lo cual es banal y evidente). Además, esas lecturas han implementado una operación que consistió en descartar del campo de lo visible y de lo epistemológicamente legítimo ciertos fenómenos de naturaleza psicofísica susceptibles de esclarecer la naturaleza de la *eficacia* que se encuentra en juego en la acción ritual. Semejante operación de invisibilización, que da cuenta de lo que el sociólogo portugués Boaventura De Sousa Santos denomina la “sociología de las ausencias”, permite constatar hasta qué punto “lo que no existe, en efecto, es activamente producido como no-existente, como una alternativa no creíble a lo que se supone que existe” (Santos, 2011, p. 34).² Esta “imposibilidad” que las ciencias sociales le han otorgado a ciertos objetos empíricos produjo efectos cognitivos muy

¹ En sus respectivas investigaciones, autores como D. Sabbatucci y N. Gasbarro han demostrado de muchas maneras las raíces y las lógicas profundas de esta resistencia, al punto de hacer de ella el objeto específico de sus trabajos. Pero en este caso se trata de una excepción a la regla. Véase: Sabbatucci (2002) y Gasbarro (2009).

² “La no existencia es producida cada vez que una cierta entidad es descalificada de tal manera que desaparece y deviene invisible o que es desfigurada al punto de tornarse ininteligible. El objetivo de esta sociología (de las ausencias) es entonces hacer posibles los objetos imposibles, hacer presentes los objetos ausentes [...] Yo distinguiré cinco lógicas, que son también cinco maneras de producir la ausencia o la no existencia: «ignorar»; considerarlo «retrógrado»; considerarlo «inferior»; verlo como «local» o «particular»; tildarlo de «improductivo» o «estéril»” (Santos, 2011, p. 34). Todas las citas de fuentes originalmente publicadas en francés e italiano son traducción propia, salvo cuando se indica lo contrario.

peligrosos acerca de la captación y la comprensión de esos mismos objetos. Pero junto a esa neutralización de un existente transformado en no-existente, una segunda operación del discurso hegemónico contribuyó a hacer desaparecer ciertos fenómenos empíricos del campo de lo posible considerados como epistemológicamente legítimos.

Se trata del rechazo, por parte de la antropología y de las ciencias religiosas de orientación “crítica”, de tomar en cuenta las descripciones y las explicaciones de la eficacia ritual que emanan de los mismos actores. En la perspectiva de la epistemología positivista, estos son los poseedores de una conciencia espontánea que, por su misma naturaleza, es *falsa*, saturada de estados afectivos no cuantificables y no objetivables, estados que supuestamente deforman el núcleo duro de los “hechos”. Para las ciencias sociales, en efecto, las categorías autóctonas no podrían constituir más que un punto de partida, y no un punto de llegada de los procedimientos que descansan en la “ruptura epistemológica”. Queda planteada así una asimetría infranqueable entre los conceptos eruditos y los conceptos vernáculos, de esta forma subalternizados y desacreditados. La antropología y la historia de las religiones lamentablemente no son una excepción a esta regla. No han sabido o no han querido desarrollar la lección cuyas líneas directrices, sin embargo, había elaborado Ernesto De Martino. A mi entender, esta lección tiene dos ventajas esenciales. Primero, que en el estudio de la eficacia ritual toma en

cuenta simultáneamente los estados psíquicos subjetivos y las categorías autóctonas llamadas a expresarlos; luego, que la historia de las religiones y la antropología se abren así a disciplinas no históricas tales como la psiquiatría, la psicología, la parapsicología, la biología, la etología, todas disciplinas que el historicismo poshegeliano descalifica considerándolas saberes “naturalistas”.

La fuerza de la lectura de De Martino consiste precisamente en haber recuperado una concepción de la naturaleza y del hombre que se inscribe no tanto en la herencia del historicismo posromántico sino más bien en la de la filosofía romántica de la naturaleza, herencia hoy en día rehabilitada por numerosos saberes terapéuticos no convencionales.

Cuando se trata de dar cuenta de la eficacia ritual, apostar a las dos ventajas mencionadas antes equivale a alejarse de las versiones dominantes de la modernidad occidental y acercarse a las versiones subalternas y reducidas al silencio de la modernidad y de la racionalidad, versiones que están en el centro de las cosmovisiones de los pueblos autóctonos. Son operativas también en el seno de otras versiones de la modernidad occidental que han sido marginalizadas por haber emitido dudas sobre las concepciones de la naturaleza, del hombre, de la ciencia moderna (pienso, particularmente, en ciertas corrientes esotéricas modernas y contemporáneas que la historia cultural tiende a olvidar).

Ernesto De Martino ha sabido evitar ciertas trampas de las categorías del pensamiento globalizado. Lo

hizo desarrollando intuiciones que le permitieron trazar un camino original, para establecer sobre bases nuevas no solamente la conmensurabilidad de las culturas sino también la comunicación intercultural. Lo hizo gracias a tres recursos:

No dudó en hacer uso de ciertas categorías autóctonas que sintetizan la experiencia de los actores captada “desde el interior”, experiencia esencial para entender el *modus operandi* y los efectos transformadores del ritual. De esa manera, pudo establecer una piedra de tropiezo común con la experiencia del sujeto occidental.

Estableció la conmensurabilidad de las culturas, utilizando el criterio de la eficacia de ciertos dispositivos y operaciones técnicas activados durante situaciones traumáticas, también comunes tanto entre occidentales como entre no occidentales. Esta comparación intercultural entre “técnicas y dispositivos con efectos eficaces” creó las condiciones para la emergencia de una historia de las religiones contrahegemónica, ya que quedaba emancipada de los criterios científicos de lo verdadero/falso, pero emancipada también de los criterios ético-judiciales que descansan en la oposición verdad/ficción aplicados a lo ritual (volveré más tarde sobre este punto preciso).

Sometió finalmente a una crítica implacable el discurso hegemónico sobre el funcionamiento del psiquismo humano monopolizado por la filosofía, el psicoanálisis y la psicología oficiales. Al elegir un recorrido no convencional para cuestionar la relación entre disociación psíquica y técnicas

de reintegración del Yo unitario, creó los medios para poner fin a la supremacía del método psicoanalítico que se apoyaba en la palabra, la interpretación, la toma de conciencia, el procedimiento intelectual y la búsqueda de una verdad subyacente.

Optando por la psicología del trauma de Pierre Janet, la metapsíquica, los trabajos de los hipnotistas de fines del siglo XIX y comienzos del XX – que no solamente cuestionan la concepción del sujeto como una entidad estanca e individuada definitivamente, sino que rehabilitan también el rol activo, plástico y constructivo de la imaginación creativa –, De Martino le otorgó a lo sensible, al vínculo mimético, a las emociones, a los estados de sugestión, entendidos como palancas eficaces, un papel de primer plano (Di Donato, 1990; Talamonti, 2005; Battini, 1990; Mancini, 2004). Son las mismas palancas que la hipnosis ericksoniana y las terapias psicodélicas asumen hoy abiertamente como vectores de curación imprescindibles.

Para exponer mi planteamiento procederé en tres etapas:

Primero desarrollaré una crítica de la noción de “eficacia simbólica” que, por influencia del estructuralismo de Lévi-Strauss, ha sido utilizada por numerosos antropólogos para dar cuenta de los efectos transformadores del ritual.

Luego presentaré otra concepción del psiquismo, muy diferente a la adoptada por los teóricos de la *eficacia simbólica*. Esta concepción alternativa del psiquismo es susceptible de dar cuenta de los efectos fácticos del rito a condición de integrar en el análisis

los estados psíquicos disociados que la acción ritual favorece y explota para sus fines. En su obra, precisamente, De Martino procedió a realizar esta integración.

Finalmente, me propongo poner en evidencia la convergencia entre la eficacia terapéutica de las técnicas que descansan en los estados disociados (como la hipnosis) y la eficacia de las sustancias psicodélicas con efectos disociativos utilizadas en psicoterapia. Todo ello con el objetivo de mostrar la precocidad y la validez de las intuiciones científicas de De Martino.

Dos visiones del psiquismo humano

Acabo de afirmar que la eficacia ritual puede ser entendida a la luz de una concepción no intelectualista y no mecanicista del psiquismo, lo cual implica darle la espalda a las teorías nominalistas que reducen la realidad y la experiencia a hechos de lenguaje. Pero eso quiere decir también tomar distancia de las concepciones que enfocan las relaciones entre el orden fisiológico, el orden psíquico y el orden simbólico-cultural como un sistema de homologías formales. Como telón de fondo de esta concepción antimecanicista y no logicista del psiquismo figuran autores y corrientes que defienden una teoría diferente del inconsciente, otorgándole a este fronteras mucho más extensas que

las que circunscriben las “homologías formales” de Lévi-Strauss o la psicología freudiana. Aquellos autores y corrientes le confieren al inconsciente el carácter de reservorio de energías latentes y de formas nuevas, un carácter esencialmente *creador*³. Es de su interior, claramente, que surgirán algunas formas de conocimiento, la inspiración artística, las hipótesis arriesgadas, la intuición que vuelve al sujeto capaz de nuevos puntos de vista, pero también los fenómenos extrasensoriales, de automatismo, de hipnotismo, de alucinación, de trance extático. A comienzos del siglo XX se llamaba a este inconsciente “conciencia subliminal”, como afirmaban William James (1911) o Frederic. Myers (1903). Aptas para proveer una teoría de la creación, estas teorías del psiquismo parten del presupuesto de que hay en nosotros una potencia creadora que a menudo ignoramos, y que se manifiesta de maneras muy diversas –para William James, particularmente, pero no solamente– en las formas múltiples de la experiencia religiosa. La adhesión afectiva e íntima a sistemas de creencias representa la palanca más eficaz para movilizar estas fuerzas. Las tesis de James prefiguran las de Simondon, publicadas cincuenta años más tarde, donde atribuye a ese psiquismo subliminal dos características. Por un lado, su *plasticidad* y su naturaleza de ser *potencial de energía* (en

³ Para reconstruir este movimiento de ideas, véase Bertrand Méheust (1999).

efecto, no conocemos de él más que actualizaciones parciales). Por el otro, su *poder activo y eficaz*. Esta concepción figura igualmente como telón de fondo de la primera psiquiatría dinámica de Janet, pero sobre todo de las tesis de los teóricos de la metapsíquica (Richet, Osty o Geley) y de los pensadores que han apoyado estas investigaciones, a saber, filósofos como H. Driesch, W. James, H. Bergson. Pero, a diferencia de Janet, que ve ciertos fenómenos de personificación liberados por las modificaciones de los estados de conciencia como fenómenos regresivos y patológicos, los autores que acabo de citar reconocen la dimensión creativa de esos estados. Esta valorización de la idea de creación se sitúa como prolongación de una corriente de pensamiento que atraviesa las ciencias psíquicas, corriente que atribuye una importancia decisiva a las ideas de fuerza, de voluntad, de realización plástica de la idea, de intencionalidad subconsciente, de imaginación activa, para la comprensión del ser humano en los procesos de su constitución. En otras palabras, en su hacer-se. Lejos de estar animado por una actividad mecánica, este psiquismo estaría gobernado por un finalismo interno que, a través de ramificaciones y especializaciones sucesivas, a partir de estadios preindividuados o menos especializados, procedería hacia formas cada vez más individuadas, complejas y conscientes. Semejante concepción cuasi fisiológica del psiquismo implica plantear que la actividad psíquica prolonga realmente –y no metafóricamente, sobre la base de una simple homología estructural–

las otras formas de actividad vital que integra y a la vez supera. De allí se desprende igualmente otra manera de enfocar el símbolo y la actividad simbólica, la cual se interroga sobre la “expresividad” de las producciones culturales. Subyace la idea, compartida por lo demás por la teoría de la Gestalt, de que las formas culturales visibles remiten a estados psíquicos que ellas habrían “cristalizado o fosilizado”, estados que se actualizan sensiblemente, se prolongan materialmente, en esas mismas formas simbólicas.

¿Pero cómo llega a explicar la “eficacia” del ritual esta concepción alternativa del psiquismo, que acabo de esbozar en algunos de sus rasgos? ¿Y en qué difiere esta explicación sobre la eficacia simbólica de la que realiza Lévi-Strauss, que proponía apartar este problema de la influencia de cualquier psicología afectiva?

El espíritu de geometría o la clave de la eficacia simbólica

Quienes conocen el célebre artículo que Lévi-Strauss (1949) dedicó a la cura chamánica realizada en Panamá a una parturienta cuyo parto se mostraba complicado, saben que el antropólogo francés presenta la crisis en la que el chamán está llamado a intervenir como una “crisis del lenguaje”, provocada por una situación informulable e indecible por ser de naturaleza mecánica y fisiológica. La solución de la crisis coincide, para él, con la utilización, por parte del chamán, de un mito que le permite reformular en un lenguaje coherente y ordenado la situación fisiológica caótica soportada por la parturienta. El mito en cuestión

describe la lucha que el mismo chamán emprende para liberar en el interior del cuerpo de la mujer al feto retenido por una entidad malévola que ha robado el alma de la madre en trabajo de parto. Lo que permite el alumbramiento es precisamente la transposición en lenguaje mítico (a su vez, estructurado alrededor de principios lógico-formales dados por anticipado) del desorden orgánico que afecta el cuerpo de la parturienta. Lévi-Strauss explica que, mediante ese vaivén que el relato del chamán pone en práctica entre el proceso fisiológico defectuoso, por un lado, y la dramaturgia mítica que describe el duelo del sanador con la potencia no humana que retiene el feto, por el otro, los confines entre esas dos realidades terminan por mezclarse en la conciencia de la paciente. De esta manera quedarían cumplidas las condiciones, dice Lévi-Strauss, para volver operacional el dispositivo simbólico. En efecto, este dispositivo establece un puente entre la realidad fisiológica del trabajo en curso y la estructura narrativa del relato mítico (que agencia los acontecimientos según un orden coherente). En virtud de la *homología formal* que Lévi-Strauss postula entre el orden orgánico, el orden psíquico y el orden del lenguaje articulado, esos diferentes órdenes entran en fase unos con otros. De esa manera, los impedimentos mecánicos para el alumbramiento desaparecen desde el momento en que esos diversos niveles terminan por alinearse y reajustarse según los principios formales que estructuran el lenguaje. La salida final del feto sería en definitiva el hecho de esta operación de *homologización estructural*.

En esta lectura de la eficacia simbólica se reconoce fácilmente un exceso de intelectualismo, ya que, en la explicación de Lévi-Strauss, tres componentes esenciales del rito terapéutico se presentan como grandes ausentes, a saber: la *no indiferencia afectiva* del simbolismo movilizad por el chamán; el *estado psíquico* de la paciente; el *lazo sugestivo-hipnótico* que une a esta con el sanador.

En cuanto al primer punto, Lévi-Strauss descuida claramente el *contenido* persecutorio y dramático del mito (que habla del robo y la tentativa de recuperación incierta del alma de la mujer) en beneficio de su pura *forma* simbólica. Para él, la forma mítica prevalece sobre el contenido del relato, lo que significa que ese contenido es indiferente y que no importa cuál símbolo sería el más adecuado.

El tema de la posesión-desposesión del alma por una potencia maléfica está en el corazón de la mayor parte de los mitos terapéuticos y esto no podría ser indiferente. Entonces no cualquier símbolo podrá ser eficaz. Solo lo son aquellos que ponen en escena y dramatizan la peligrosa indistinción entre el yo y el otro que se produce durante la posesión o el robo del alma. Por eso, no es el símbolo en sí mismo el que cura (como afirma Lévi-Strauss) sino un símbolo muy particular, aquel que remite a una experiencia turbia de indistinción y de desmoronamiento de la identidad, experiencia que escapa y resiste a todo sistema simbólico (Borch-Jacobsen, 1991, p. 192). Ese es el motivo por el que el contenido de ese mito está lejos de ser *arbitrario*, pues refiere a una vivencia, emotivamente intensa, de

crisis de los límites entre el yo y el otro que se ha apoderado de mi identidad. El mito, además, explicita claramente la naturaleza del drama que la terapia chamánica está llamada a resolver (a saber, el robo del alma), pues de alguna manera es su *expresión* directa, su “indicio”. Esta relación “expresiva” o “indicial” que une el símbolo a su referente es la misma relación que se observa en contexto psiquiátrico en el marco del desdoblamiento de la personalidad o en las manifestaciones de las personalidades múltiples. Tanto uno como otro fenómeno remiten, en efecto, a lo que ponen de manifiesto, a saber, un proceso disociativo de origen traumático que en vez de *significar* más bien *dramatiza*. Poniendo en escena una pluralidad de “yoes” o un yo desdoblado, el fenómeno de las personalidades múltiples imita así su causa, así como la dramaturgia del mito chamánico de los cuna *imita* el trabajo del alumbramiento difícil. Inspirándose en los trabajos de Pierre Janet y en estudios sobre el hipnotismo, Ernesto De Martino había captado perfectamente este fenómeno mimético-indicial, otorgándole una importancia central en su lectura de la crisis de la presencia.

Mimesis y “eficacia” simbólica

Se sabe que los primeros trabajos de De Martino dedicados al magicismo (1942), luego en *El mundo mágico* (1948), describen el psiquismo como un proceso dinámico organizado por capas superpuestas cada vez más individuadas y conscientes. La “crisis de la presencia”, como inestabilidad

del sujeto unitario, se presenta desde ese momento como una especie de “regresión” del yo hacia las capas inferiores indiferenciadas (porque están menos individuadas) del psiquismo –allí donde este tiende espontáneamente a identificarse miméticamente con los contenidos que lo atraviesan–. La “crisis de la presencia” resulta ser una “crisis” en la medida en que la energía psíquica del sujeto, en tensión permanente hacia la individuación, no logra integrar a la consciencia esos mismos contenidos no metabolizados.

En las sociedades donde el dispositivo mítico-ritual ocupa un lugar central, este entra en acción precisamente para frenar ese proceso de desindividuación del yo y reactivar la energía psíquica bloqueada en un contenido particular. Para ello, la *mimesis* del contenido crítico que lo paralizó resulta esencial, haciendo así entrar en juego el simbolismo (cf. Mancini, 2018b; Silva y Mancini, 2018). El aspecto paradójico de este modo operatorio consiste entonces en lo siguiente: la detención, la figuración y la resolución de la crisis coinciden con la repetición mimética de los síntomas de la misma crisis. Esto queda ilustrado perfectamente con los ejemplos etnográficos citados por De Martino –tanto los analizados por los etnólogos que él menciona como los observados por él mismo en el terreno, en el sur de Italia–, ejemplos que tienen por objeto comportamientos eco-cinéticos que se manifiestan en fenómenos como el *olonismo*, pero también en las conductas de las lloronas que, desdoblándose durante la ejecución de la lamentación, imitan los síntomas de la disociación de la personalidad,

o incluso en los comportamientos de mujeres que padecen *tarantismo*, las cuales imitan los síntomas fisiológicos del latrosectismo.

No es casual que, en el momento de evocar la genealogía del debate sobre la eficacia ritual, De Martino (1989) mencione el célebre ejemplo expuesto por Freud en *Más allá del principio del placer* (1920). Retomando por su cuenta la conclusión freudiana relativa al juego de Fort-Da, donde la repetición toma la forma de una mimesis controlada del trauma sufrido, De Martino adelanta un paralelismo entre ese juego y el rito. En los dos casos, lo que permite que la víctima de un acontecimiento traumático sea capaz de reabrirse a la acción y de tomar la iniciativa es precisamente el empleo de la repetición mimética del contenido traumático en el simbolismo o, dicho de otra manera, es el mimetismo como *terapia*.

La mimesis ritual, para De Martino, imita entonces realmente la crisis espontánea cuyas expresiones reproduce ficticiamente. Encontramos allí una concepción convergente con la afirmación de Gilbert Simondon, según la cual “la operación técnica es una operación pura que pone en juego las leyes de la realidad natural; lo artificial es lo natural suscitado, no lo falso o lo humano tomado como natural” (Simondon, 1989, p. 256).

La concepción demartiniana de la actividad simbólica, que parece sumarse directamente a procesos naturales espontáneos, vuelve a plantear que esta actividad prolonga realmente las otras formas de actividad vital. Nos encontramos entonces en las antípodas de las homologías estructurales, de las que habla Lévi-Strauss, entre los órdenes orgánico, psíquico y lingüístico. En lugar de *significar* la realidad que están llamados a representar, los símbolos, para De Martino, *expresan sensiblemente*, contienen y prolongan, *son*, de alguna manera, bajo una forma inmediata, la realidad psicofisiológica, de la cual constituyen su *expresión*.⁴

Esa concepción expresiva del simbolismo aleja a De Martino de las lecturas que, como la de Cassirer o del mismo Lévi-Strauss, enfocan el simbolismo mítico-ritual como una estructuradepensamientooun “lenguaje” que vehiculiza un modo particular de conceptualizarel mundo. Para De Martino, ese simbolismo funciona más bien como un “conmutador” entre el orden psico-orgánico (de naturaleza vital) y el orden histórico-cultural pensados como un *continuum*. Ahora se entiende mejor por qué le otorga un lugar tan importante a las técnicas hipnóticas y autohipnóticas y a los procedimientos rituales que apuntan

⁴ G. Charuty insistió en la diferencia entre la concepción de la eficacia simbólica de De Martino y la que defiende Lévi-Strauss; la concepción de este último de la eficacia ritual descansa sobre las propiedades inductoras de las tres estructuras formalmente homólogas (el inconsciente, los procesos orgánicos, la consciencia); la homología estructural reemplaza, en el caso de Lévi-Strauss, la idea de una continuidad evolutiva entre las capas orgánicas y psíquicas, idea defendida en cambio por las filosofías neovitalistas, detrás de las cuales se perfilan las teorías de Janet, de Jung y del mismo De Martino. cf. G. Charuty, 1992, sobre todo pp. 91-93.

a la disociación de la personalidad. Favoreciendo artificialmente la disolución del Yo unitario, dejando emerger la parte menos individuada del psiquismo (la más plástica y cargada de potencialidades autorreparadoras), se implementa una especie de propedéutica para el reposicionamiento cultural del Yo afectado. A partir de ello, no nos sorprendemos cuando leemos en *El mundo mágico* que el verdadero desafío de su investigación sobre el magicismo es “el motivo psicológico original” (De Martino, 1948, p. 142). Es bien sabido que la presencia del trance y del mimetismo, en los rituales terapéuticos, es una constante cultural, independientemente del hecho de que se manifieste en el enfermo o en el chamán sanador. Ahora bien, si el trance y el mimetismo intervienen allí de manera tan metódica y necesaria es precisamente porque *dramatizan* – tanto como simbolizan, y más aún– la indistinción vivida por el poseído entre él mismo y su espíritu poseedor o desposeedor. En el trance, el enfermo es invitado a espectacularizar, a comunicar bajo una forma pública y amplificada tanto como sea posible una indiferenciación mimética entre él mismo y lo que lo amenaza, indiferenciación que solo puede ser *vivida* y no *dicha*. “En todo caso, vemos que ese remedio que es el trance comienza calcándose muy fielmente sobre el mal, de tal manera que la cura toma la forma de una catarsis de la mimesis por la mimesis” (Borch-Jacobsen, 1991, p.193). De esto se desprende una especie de lógica curativa homeopática: lo similar se cura por lo similar.

Una vez más, podemos mensurar la distancia considerable que separa el enfoque de De Martino del de Lévi-Strauss, quien invisibiliza la importancia del trance y de los estados psíquicos disociados entendidos como ingredientes decisivos de la eficacia simbólica.

En lo que concierne al *vínculo sugestivo de influencia* que une al terapeuta y a su paciente, se trata allí también de un vínculo que Lévi-Strauss omite tomar en consideración, aun cuando la descripción de la cura chamánica cuna recuerda mucho a una inducción hipnótico-sugestiva explícita. Es precisamente esa *sugestión* la que induce a la paciente a identificar la fisiología caótica que afecta a su cuerpo con la dramaturgia mítica del relato chamánico, y eso hasta que esas dos realidades se fusionen en su percepción. Las concepciones de los hipnotistas del siglo XIX, así como las prácticas terapéuticas contemporáneas que utilizan la hipnosis, ofrecen pistas interesantes también para la comprensión de la influencia y de la sugestión en contexto terapéutico. A esas prácticas voy a dedicar la segunda parte de mi comunicación.

Traumatismo y disociación psíquica, influencia, hipnosis

Acabo de decir que si el símbolo resulta ser un vector poderoso de eficacia terapéutica es precisamente porque se apoya en la fuerte densidad emocional que despierta en el sujeto, intensidad que constituye la palanca principal del cambio y de la curación. Analizar bajo esta luz el funcionamiento

del psiquismo humano implica cuestionar simultáneamente otros tres objetos, a saber: la *relación entre trauma y procesos disociativos*; la *influencia* y el *vínculo* como factores determinantes del proceso de reparación y de cura del trauma; finalmente, la *hipnosis* como el fenómeno que acelera y favorece ese proceso.

Trauma y disociación

Desde 1893, Pierre Janet había ubicado el trauma en el origen de los trastornos de las personalidades múltiples privilegiados en sus estudios clínicos (Janet, 1893). Distanciándose de Freud, para quien los estados psicopatológicos serían el resultado de un conflicto intrapsíquico entre pulsiones instintivas no reconocidas e imperativos de la realidad exterior, Janet plantea que en el origen de las manifestaciones psicopatológicas se sitúa una experiencia traumática. Su teoría descansa en la idea de que los individuos expuestos a un trauma severo experimentan emociones abrumadoras que paralizan en ellos la capacidad de reaccionar a la situación a través de comportamientos adecuados. Para sobrevivir, el sujeto oculta en su consciencia los recuerdos de la experiencia traumática por medio del mecanismo psíquico de la disociación. No obstante, estos recuerdos ocultos no desaparecen, sino que permanecen en el espíritu disimulados por una barrera amnésica. Para estos pacientes atormentados por un recuerdo traumático disimulado, la terapia consiste en recubrir la memoria (a menudo a través de la hipnosis) y hacer la experiencia de una *abreacción*,

es decir, una revivificación, en un estado de consciencia modificado, de los materiales traumáticos en un entorno terapéutico apacible y seguro (Mulhern, 1991, p. 124).

Sabemos que, para Janet, esa debilidad de la síntesis que se manifiesta en la disociación sería en sí misma “patológica”; sin embargo, otras interpretaciones son posibles, como en ciertas lecturas de la disociación planteadas hoy en día. Fortalecidas por la observación etnográfica en sociedades particularmente expuestas a los riesgos de disociación, esas lecturas demuestran cómo esta no solamente constituye una etapa indispensable para preservar al sujeto del impacto de un trauma insoportable, sino que permite iniciar una modalidad particular de reconocimiento del acontecimiento perturbador, susceptible de transformarlo en método de terapia y de curación.

¿Cómo se llega a una situación capaz de engendrar a la vez la herida y su sutura, una situación que ve en el trauma a la vez la causa y el remedio del mal? La observación clínica de la disociación ocasionada por un trauma ha puesto en evidencia la activación, en el sujeto, de una modalidad espontánea de defensa del psiquismo que se manifiesta cuando este, enfrentado a un acontecimiento insoportable, proyecta fuera del yo herido otro Yo, especie de doble llamado a cumplir la función de protector-salvador del yo-víctima. Por este mecanismo, se vuelve posible instaurar pasarelas entre el Yo afectado y el Alter Ego que da socorro. Este desdoblamiento del yo unitario se produce desde el momento en que el trauma sufrido suscita en el

sujeto la neutralización de su sensibilidad y la puesta en funciones de un modo disociado de la consciencia que concluye con la creación de ese “doble”, especie de fragmento dislocado del yo que toma la forma de una persona dispensadora de cuidados que se apiada de la parte restante. En el marco terapéutico, ese doble es identificado con el cuidador; en la vida ritual, con el espíritu guardián, con la divinidad, con el chamán, etc. Tal proceso de disociación y de interacción dinámica entre esos dos fragmentos del Yo se encuentra de hecho institucionalizado en numerosas prácticas culturales, donde la alteración del estado psíquico del sujeto está en juego.

Una ilustración elocuente de estos procesos se puede observar en los trabajos etnográficos de Christine Bergé (2005), que tratan sobre un santuario terapéutico en Florida cuyos métodos están destinados a favorecer la emergencia de esa personalidad segunda dotada de un poder reparador sobre el sujeto-víctima de desgracias. Otros ejemplos se pueden ver en los casos que yo misma he podido estudiar en México. La estrecha relación que en ciertos ámbitos sociales mexicanos establecen los devotos con la efigie material de su entidad protectora (el caso de la Santa Muerte o del Niño Dios) revela que esas entidades no son otra cosa que especies de avatares del sujeto mismo, y hace manifiesta la lógica reparadora de ese vínculo con el avatar ritual. Al igual que el devoto, el avatar exhibe su personalidad singular, sus preferencias alimentarias y de vestimenta, etc. Este doble del devoto, que se presenta como una imagen sagrada vestida, es al mismo tiempo la entidad no humana que ha

salvado anteriormente a su poseedor de enfermedades mortales, de múltiples desgracias, de la muerte por accidente u ocasionada por un sicario enviado por un enemigo. En suma, los devotos tratan a esas imágenes como otro yo-mismo, las instalan en sus casas, las llevan a las celebraciones religiosas, las visten suntuosamente y les ofrecen bebidas y regalos como si fueran un alter ego externalizado llamado a dispensar protección al sí-mismo que se ha vuelto vulnerable por una sucesión de infortunios (cf Mancini, 2012, 2015, 2018a).

Si bien esas imágenes objeto de culto son de alguna manera la personificación del riesgo experimentado, son sobre todo –es necesario precisarlo–, la “fuerza que hace-actuar”, fuerza que obliga a los sujetos a comprometerse en su propia reconstrucción. Es allí donde esos dispositivos externalizantes revelan su naturaleza “utilizacional”, pues su única función es obligar a esas poblaciones de devotos a “seguir adelante” (Melchior, 1998, p. 126). Al igual que un aparato ortopédico, esos artefactos simbólicos que son las imágenes sagradas vestidas manifiestan su potencial ortopráctico precisamente en su función de inductores de acción. Es por eso que podemos afirmar que esos agentes míticos son no tanto la representación simbólica de algo, o la proyección fantasmática de factores intrapsíquicos, sino más bien la parte actora de una práctica “que obliga”, o la palanca capaz “de obligar a hacer” algo.

“Expediente técnico”, “vector de agencividad”, “conmutador de situaciones bloqueadas”, “atadura que pone en movimiento”, estas son algunas expresiones que pueden designar las

imágenes sagradas (los santos) como operadores eficaces destinados a sobrepasar a sus propios artesanos (Latour, 2009, pp. 121-122).

En cuanto a De Martino, había captado perfectamente esta lógica simbólica de externalización del yo amenazado que se desdobra en otro yo-guardián encargado de la protección del yo-fragilizado. Para entender esta maniobra estratégica que es el desdoblamiento de la personalidad en situación crítica, De Martino no dudó en poner a contribución el discurso y las categorías autóctonos que describen precisamente la vivencia de los actores al mismo tiempo que su vínculo de alianza con ese doble garante de la presencia amenazada. Pienso en sus reflexiones, desarrolladas en *El mundo mágico*, con respecto al *Atai* (De Martino, 1948, pp. 99-102), sobre la tarántula que, una vez amaestrada, entra en una relación institucional con su víctima (De Martino, 1961, passim), o también, en *Sud e Magia*, sobre el vínculo establecido por el sujeto con el acontecimiento en el origen de su *attassamento* (De Martino, 1972[1959], p. 72)⁵.

Los estudios clínicos llevados a cabo sobre el fenómeno de las personalidades múltiples por terapeutas que utilizan la hipnosis ofrecen al historiador de las religiones y al antropólogo pistas de reflexión fecundas y demuestran que el rol del factor afectivo en los ritos

terapéuticos no puede ser subestimado –como tampoco puede serlo el vínculo ambiguo y complejo instaurado entre el enfermo y el cuidador–. En efecto, existe un paralelismo entre el terapeuta que, durante la psicoterapia, asume el rol de “doble del sujeto” en peligro y la entidad mítica o el sanador autóctono que, en el rito terapéutico tradicional, encarnan ese “doble” que puede dar socorro y escuchar a la víctima del proceso disociativo.

En polémica con los sostenedores de una posición “distanciada” y “neutra” del analista con respecto a su paciente, Ferenczi fue uno de los primeros en anhelar una relación terapéutica no aséptica, ya que la distancia instaurada durante la terapia corre el riesgo según él de acentuar la vivencia de mutilación del sujeto. Si ese doble que es el terapeuta permanece “alejado”, por cierto habría una “visión” del drama que afecta al paciente, pero de ninguna manera la “certificación” necesaria para que ese doble se transforme en *testigo* susceptible de validar la realidad fáctica del trauma sufrido por la víctima. El éxito de la terapia depende, según Ferenczi, de esa participación sensible del terapeuta (al igual que la del chamán o la del ser mítico protector del ritual curativo), dado que las defensas irrealizantes y anestésicas del enfermo enfrentado al trauma se derrumban frente a un

⁵ El término *atai* tiene su origen en Melanesia y, según Codrington, citado por De Martino, se refiere a una especie de doble, o *alter ego* de la persona. El *attassamento*, procedente del dialecto del sur de Italia, indica rigidez, inmovilidad física que refleja un bloqueo psíquico real, más o menos pronunciado.

doble que da socorro, prohibiéndole negar el acontecimiento traumático. Si todo trauma es por definición negado y desrealizado por la víctima (no es a mí al que le ha sucedido eso), su reconocimiento, que constituye una etapa necesaria del tratamiento, exige realmente un testigo. El llamado al testigo tiene lugar precisamente en el marco de la cura donde el terapeuta, el chamán o la entidad mítica que da socorro encarnan a ese testigo (si fuera *verdad*, alguien vendría a socorrerme. Schneider, 1991, pp. 100-106).

Lo que hay que retener aquí es precisamente la asociación entre la irrealización del trauma (el proceso que De Martino designa como “deshistorización”) y la disociación psíquica entendida como la emergencia de otro Yo que viene a testificar el traumatismo sufrido. Pero ese otro Yo, surgido del proceso de estallido del yo unitario y que se desliza fuera de la persona para encarnar la función de cuidador-terapeuta, ha dejado de ser afectivamente indiferente para unir, en su función de “salvador”, conocimiento y empatía. Esta conclusión nos obliga a observar más de cerca la naturaleza del vínculo afectivo que une al cuidador con la persona cuidada.

Vínculo e influencia

La analogía entre la transferencia analítica y la hipnosis ya había sido subrayada por Freud. En efecto, la transferencia y la hipnosis descansan una y otra sobre un fuerte vínculo afectivo e identificatorio del paciente con su terapeuta. Esta analogía se justifica en razón de tres elementos:

a) en los dos casos estamos frente a un estado de trance ligero, un estado “otro”; b) ese estado se caracteriza por una despersonalización más o menos marcada que altera la frontera entre el yo y el otro; c) esta despersonalización constituye una vivencia incommunicable, ya que la experiencia de ser “un otro”, cuando es empujada hasta el trance, paradójicamente no puede ser otra cosa que interior y vivida desde adentro. No puede ser comunicada al prójimo a través del lenguaje, solo se la puede comunicar por contagio afectivo (Borch-Jacobsen, 1991, pp.183-184).

El estudio del vínculo empático que une al terapeuta con su paciente está lejos de ser sencillo, ya que la influencia escapa, como decía De Martino a propósito de los poderes paranormales, a los criterios rígidos de la verificación/falsificación que emanan de la epistemología positivista. En un tratamiento psicoterapéutico, ¿qué es lo que provoca en efecto ese cambio, cuando se produce?

Sabemos, desde 1936, que no es la toma de conciencia. Parece evidente que cuando se produce una verdadera mutación en la cura esta no es causada por factores intelectuales sino afectivos, de naturaleza hipnosuggestiva (Rosenzweig, 1936). Una de las palancas de esta mutación es precisamente el *apego* que designa las conductas comunes de los niños y de los animales jóvenes que buscan satisfacer junto a sus madres su necesidad de protección. El apego es un comportamiento tan fundamental como el comportamiento alimentario o sexual. Se reduce en la edad adulta, pero reaparece cuando el adulto

es perturbado en sus condiciones habituales de vida. Buscará reencontrar esa seguridad con alguien que juegue el papel jugado en otro momento por su madre. Y eso es precisamente lo que parece que se produce en la relación hipnótica donde el hipnotizado vuelve a poner su persona en manos del hipnotizador. La hipnosis lleva otra vez al psiquismo hacia el afecto, abandona el terreno de la interpretación y de la toma de conciencia para concentrar su acción terapéutica en las transformaciones psicológicas y fisiológicas que resultan de un vínculo interpersonal muy misterioso que descansa en la *sugestión*.

Esta relación interpersonal no ha dejado de suscitar temores y sospechas en el psicoanálisis. ¿Cuál es en efecto la naturaleza de ese vínculo? ¿En qué consiste esa *influencia* que, en el siglo XIX, llevaba a una parte de la opinión pública a desconfiar de los poderes ocultos de los hipnotizadores, capaces de ordenar a los hipnotizados a hacer cosas extrañas, víctimas de un poder enigmático que aparentemente les quitaba toda voluntad y autonomía?

A todos aquellos que comparten esa inquietud con respecto a la influencia y a la hipnosis porque la asocian a los riesgos de una supuesta confiscación de la libertad que impacta a un individuo sometido a la influencia de otro individuo, es necesario recordarles que los efectos de la sugestión se producen siempre cuando el sujeto *sabe* que debe dormir o curar, *cuando tiene la sensación de que algo lo invita*... Lo que entra en juego en la relación hipnótica es en definitiva la *fe* y la *confianza* en el contenido de la sugestión. Esas dos

actitudes voluntarias son susceptibles de ser interpretadas como palancas “actuantes”, a condición, obviamente, de entender el psiquismo no como un reservorio de pulsiones reprimidas sino como un recipiente de “potencialidades psíquicas” susceptibles de ser despertadas. En ese recipiente, la intencionalidad y la voluntad subjetivas actúan como factores poderosos alimentados por el deseo, la imaginación y la convicción íntima, todos ellos propulsores de eficacia activa.

Si consideramos la influencia no como “sometimiento” sino como la capacidad de inducir a un individuo a hacer cosas que de otra manera no haría, o a desarrollar facultades que, a falta de esa influencia, no desarrollaría, entonces desaparecen las reticencias con respecto a la sugestión y a la influencia. Es necesario recordar que es precisamente esa capacidad de instigación lo que los magnetistas sacaron a la luz a fines del siglo XVIII, y que suscitó en el siglo XIX el interés de numerosos médicos, fisiólogos, naturalistas, que reflexionaban sobre los efectos producidos por los magnetizadores: poniendo a ciertos sujetos en estado de trance, ellos asisten a la emergencia, en los magnetizados, de capacidades cognitivas, anestésicas y autocurativas muy sorprendentes. Es precisamente ese vínculo de “influencia” o de “sugestión” lo que el magnetizador activa en el magnetizado –o el hipnotizador en el hipnotizado–, el verdadero desencadenante de ese despertar de potencialidades autocorrectivas y curativas. Ese vínculo no se reduce a una relación verbal o de lenguaje. Es de

naturaleza afectiva y empática e implica un desmoronamiento provisorio de los límites entre yo y el otro. Esta condición es cumplimentada precisamente por la hipnosis.

Trance e hipnosis

Lejos de ser un fenómeno aberrante o patológico, el trance o la hipnosis son, en todas partes, lo que permite curar un cierto tipo de trastornos que afectan la identidad.

Que el trance consiste en una dramatización de la crisis de identidad del sujeto encuentra su confirmación en la actitud del grupo que, en numerosas sociedades, reconoce la “normalidad” del hecho de no ser sí-mismo, de ser un otro sin pasar por el lenguaje –lo que nos obliga a admitir que lo simbólico y el lenguaje no agotan la experiencia humana–. Si el trance y los estados hipnóticos constituyen un ingrediente ineludible de los rituales terapéuticos es, precisamente, porque son el remedio “por excelencia gracias al cual uno se cura de la enfermedad por excelencia” (Borch-Jacobsen, 1991, pp. 188-189): la crisis mimética en tanto crisis de la identidad. Esta no es otra cosa que la vivencia crítica de la desaparición de sí como sujeto autónomo y, en tanto crisis ritualizada, el remedio de todas las enfermedades. El trance toma formas diversas precisamente porque es el mal y su remedio, y encarna la paradoja de una homeopatía que cura lo similar por lo similar.

Expulsado a los márgenes en tanto fenómeno incompatible con la concepción filosófica, religiosa, jurídica y psicológica oficial de la persona, el

trance volvió a estar a la orden del día en la cultura occidental en el marco de la medicina. Es precisamente el caso de la hipnosis terapéutica.

Este fenómeno, que Chertok e Stengers no dudan en calificar como bio-psico-sociológico, incumbe al mismo tiempo, en efecto, a la psiquiatría, a la sociología, a la historia de las religiones, a la medicina, a la etología y a la biología. Reviste aspectos múltiples: curas espectaculares, estigmatizaciones en los cuerpos, activación de facultades extrasensoriales, anestesia, etc., pero también fenómenos colectivos y rituales, manifestaciones somáticas y psíquicas desconcertantes (*Ibid.*, p. 181). Estudiados desde fines del siglo XVIII como fenómenos naturales (y no como expresión de manifestaciones sobrenaturales que atañen al discurso teológico-apologético), esos fenómenos hipnóticos atribuidos hasta ese momento tanto a una intervención divina (los milagros) como a una acción diabólica (las posesiones), a partir de Franz Anton Mesmer han sido repertoriados por la ciencia como una ilustración de ciertas facultades espontáneas y desconocidas del psiquismo humano, perfectamente naturales, susceptibles de ser estudiadas empírica y metódicamente (Méheust, 1998 ; Ellenberger, 1976). Para los magnetizadores del siglo XIX, ya quedaba claro que el trance era no aquello de lo que uno se enfermaba y de lo que uno debía ser exorcizado, sino realmente *el estado que curaba*. La crisis magnética provocada por Mesmer, luego por los magnetizadores, es considerada

saludable en sí misma y es identificada con lo que permite diagnosticar el mal y prescribir el remedio. Los casos de los sonámbulos que, en trance, diagnostican su afección y prescriben los remedios llamados a curarlos se cuentan por centenares. Desde Mesmer y los magnetizadores de la primera mitad del siglo XIX hasta la psiquiatría de Charcot, la fenomenología psicofísica de naturaleza hipnótica ha sido patrimonio de estudio de la medicina, de la psicología, de la metapsíquica, de la psiquiatría y también de la filosofía (si pensamos en las reflexiones de Hegel, Bergson o James, que hablan de esos fenómenos). La utilización terapéutica del trance o de la hipnosis (que Charcot por lo demás conocía bien) no fue tomada en consideración durante mucho tiempo, entre otros motivos porque esta inquietante indistinción del mal y del remedio corría el riesgo de transformar al psiquiatra en un hacedor de milagros o en un charlatán.

Isabelle Stengers, filósofa de las ciencias y epistemóloga, en múltiples ocasiones se ha abocado a la cuestión de la hipnosis para poner a la luz precisamente la resistencia de este fenómeno a una comprensión que dé cuenta de los criterios cognitivos clásicos, ya que se trata de un fenómeno refractario a toda tentativa de objetivación científica. En la hipnosis, para Isabelle Stengers, lo que más incomoda al público y a la ciencia son dos elementos diferentes. Primero, el fenómeno de la *influencia* que subyace; luego, su naturaleza de *artefacto*, ya que estamos frente a un estado suscitado artificialmente por el terapeuta y sin

embargo capaz de producir efectos fácticos. Allí se encuentra un desafío de primer orden para los paradigmas que orientan los modelos de verdad y los saberes que nuestra cultura asume como referencias. En este caso, la ciencia (que estudia “hechos” y no “artefactos”) y el *discurso jurídico-moral*, que, además de atenerse él también a los hechos, debe velar en lo que respecta a la “verdad”.

Ahora bien, en la hipnosis, no encontramos casi *verdad* subyacente a descubrir, como sucede con el psicoanálisis freudiano. Tampoco encontramos principios que supuestamente gobiernan los fenómenos naturales u organizan la vida del espíritu, según el modelo filosófico clásico (Melchior, 1998). A partir de ello, no es sorprendente que los llamados a cuestionar la hipnosis en tanto objeto epistemológicamente interesante provengan de los múltiples representantes de la sociología de las ciencias y de las técnicas, de los historiadores de los saberes médicos, de los psiquiatras y de los terapeutas, pero también de los antropólogos que, enfrentados a determinadas manifestaciones, se encuentran desarmados cuando se vuelcan a estudiar el discurso oficial que se obstina en ignorar su existencia o a descalificarla con la frase “no es otra cosa que sugestión”, “es solo hipnosis” (Stengers, 1991, p. 226).

“Hipnosis y sugestión –dice I. Stengers– borran las pistas entre «hecho» y «artefacto», testigo verídico y falso testigo”. No podemos interesarnos en esos fenómenos, salvo como elementos de contraste,

en la medida en que sigamos pensando a través del registro técnico-científico (donde se inscribe la empresa freudiana y donde vale el criterio de lo verdadero/falso y de la evidencia de lo dado) y el registro ético-jurídico que entiende la sugestión como un obstáculo para la libertad del juicio del sujeto. La hipnosis, en otras palabras, “entraña a todos aquellos que la identifican como una operación que permite la producción de un testigo fiable, poniendo al sujeto al servicio de la verdad” (Ibid., p. 218).

En suma, la hipnosis no se presta al control y a la depuración, dos condiciones ineludibles de toda ciencia experimental. La experimentación supone el poder de constituir un fenómeno como testigo fiable pero ese poder no es un fin en sí mismo: debe estar al servicio de la “verdad” como están al servicio de la verdad las prácticas jurídicas. Inscribiéndose en esos dos paradigmas, el psicoanálisis comparte la postura autoritaria de Occidente que juzga y descalifica todo lo que es extraño a esa pasión occidental por la verdad (a saber, las terapias tradicionales, las prácticas chamánicas, los trances rituales, los comportamientos místicos y la misma hipnosis).

Teoría de lo sagrado y terapias psicodélicas

Si revisitamos a la luz de las cuestiones abordadas hasta aquí el concepto elaborado por De Martino de “deshistorización mítico-ritual”, es necesario constatar que la deshistorización de la que habla recuerda mucho a esa maniobra de desrealización de los acontecimientos

perturbadores descrita por la psiquiatría, maniobra destinada a reducir el impacto psíquico sobre el sujeto. De esto se desprende la puesta al día de una especie de ecología psicocultural, que se nos aparece hoy como uno de los aportes más importantes de la obra demartiniana. Sus intuiciones parecen en efecto reforzadas por las investigaciones más recientes en el ámbito de las psicoterapias no convencionales y por la hipnosis: pienso, particularmente, en las investigaciones dedicadas a la relación entre trauma y disociación psíquica (entendiendo esta como una respuesta funcional a los efectos devastadores de aquel), en las investigaciones que rehabilitan el papel de los afectos y de la imaginación creativa como motores del cambio, pero también en las que tratan del empleo de sustancias psicodélicas que favorecen el desmoronamiento del Yo unitario para corregir ciertas posturas psíquicas incorrectas provocadas por un sufrimiento no tratado: traumatismos de guerra, traumas familiares, angustia por la inminencia de la muerte, adicciones de diversa naturaleza, etc. (Grof, 2000, 2009; Grof y Grof, 1989; Grof *et. al*, 2008). Voy a dedicar la última parte de mi artículo a esas terapias, después de interrogar la interpretación demartiniana de lo sagrado como expresión “vital”, interpretación bastante cercana a ciertas hipótesis adelantadas por los teóricos del empleo de sustancias psicodélicas.

Lo sagrado como expresión “vital”

De Martino insistió a menudo en el hecho de que la “deshistorización mítico-ritual” conlleva la instauración

de un régimen psíquico “protegido”, que implica una especie de “desdoblamiento táctico” de sí. Si De Martino habla de ese “régimen protegido” en los términos de una “estrategia cultural” propia de ciertos grupos sociales, la operación disociativa que subyace no es totalmente arbitraria, ya que da cuenta de un modo *fisiológico*, completamente espontáneo, de operar del psiquismo humano. Sobre esta capacidad espontánea de la consciencia de disociarse, numerosas culturas han construido saberes psicocorporales perfectamente controlados, susceptibles de ser activados cuando las circunstancias lo exigen. Entre esos saberes figura la producción controlada de un estado psíquico borroso, no diferenciado, que puede ser puesto a contribución con fines autorreparadores. Esta desindividuación temporaria (espontánea o inducida artificialmente), que hace resurgir el estado plástico e indiferenciado del Yo, facilita la transfiguración de ciertas vivencias “críticas”, que permiten que sean vividas “como si concernieran a otro y no a mí mismo” (De Martino, 1975 [1958], pp. 112-116). De Martino llegó a estas conclusiones a partir de una interrogación inicial sobre la hierogénesis del sagrado, interrogación que movilizaba herramientas teóricas que superaban ampliamente el marco habitual de las ciencias histórico-sociales para abrirse a las ciencias de la vida. Muchos estudios que se llevan a cabo hoy sobre los estados modificados de la consciencia, provocados por el uso de sustancias psicodélicas y sobre la relación entre esos estados y la experiencia de lo sagrado (que Huxley llamaba “misticismo natural”), se

reivindican como parte de esas ciencias de la vida (Huxley, 2009 [1954]; Pollan, 2018).

De allí se plantea una pregunta: ¿hay alguna manera de detectar en la obra de De Martino las influencias culturales que lo acercan a las ciencias de la vida, a pesar de su historicismo reivindicado y su desconfianza reiterada con respecto a toda forma de “naturalismo”?

Si bien los comentaristas de la obra de De Martino hasta ahora tendían a inscribir su teoría de lo sagrado en la estela de las filosofías idealistas de la consciencia, del existencialismo o de la fenomenología (mientras que la deuda de De Martino con respecto a la metapsíquica o las filosofías neovitalistas, ampliamente subestimada, es apenas mencionada o evocada como un “error de juventud”), es precisamente de esos últimos aportes que él extrae, según mi opinión, las sugerencias más estimulantes y en consonancia con ciertas problemáticas actuales. Es justamente gracias a esos mismos aportes, de inspiración no materialista, que la posición de De Martino se muestra tan alejada de aquellos que ilustran hoy los enfoques, sin embargo innovadores, en los ámbitos de las neurociencias (Damasio, 2021) y del neuropsicoanálisis (Solms y Turnbull, 2002). En efecto, uno y otro subestiman la dimensión simbólica e histórico-cultural que De Martino, por su parte, ve como consustanciales a la consciencia humana.

Sus reflexiones que tratan sobre la disolución del Yo y su quebrantamiento en el mundo experimentado durante la “crisis de presencia”; sus intuiciones sobre el desdoblamiento de la

personalidad unitaria movilizado en el dispositivo mítico-ritual; sus reflexiones sobre la funcionalidad de ese desdoblamiento en el proceso de adaptación a un biotopo histórico-cultural inestable, o incluso las relativas al papel del mimetismo como vector esencial de la eficacia ritual, todo ello reúne no solamente las conclusiones de la psicología clínica que trata sobre la estrecha relación entre traumatismo y disociación (Binet, 2022). Esas intuiciones que interrogan a las ciencias de la vida de inspiración no mecanicista y no fisicalista encuentran también un eco en la práctica terapéutica, cada vez más generalizada, que durante el tratamiento recurre a sustancias psicoactivas. El objetivo de esta práctica es provocar una especie de “reseteo” de la disposición habitual de las referencias cognitivas del paciente, para suscitar en él la emergencia de una nueva postura comportamental. Provocando una especie de deflagración de la personalidad estructurada alrededor de un trauma fundante, beneficiándose con el caos psíquico inducido por los psicotrópicos, para estos practicantes se torna posible, a partir de esa plasticidad reencontrada, construir en colaboración con el paciente una nueva configuración del Yo, distinta de la antigua que ya era disfuncional.

La dinámica disolución-reintegración del Yo descrita por De Martino como instalada en el corazón del dispositivo mítico-ritual toca, en el fondo, dos cuestiones distintas, a saber: a) la relación entre el *psiquismo* y la esfera *vital*, objeto de las ciencias de la vida; b) la relación que mantienen la técnica mítico-ritual con la esfera de lo *vital*.

Los primeros trabajos de De Martino presentan lo *vital* como una energía psíquica constitutiva del mundo de lo viviente, energía susceptible de conocer diversos regímenes de intensidad que son sometidos a fluctuaciones que van tanto hacia arriba (para alcanzar un máximo de individuación) como hacia abajo (hacia un mínimo, donde operan las funciones psíquicas elementales, menos individuadas y conscientes). Sea como fuere, lo *vital* difiere de la actividad psíquica consciente y reflexiva constituyendo la condición de posibilidad de esta, dado que ese psiquismo indiferenciado es compartido por el hombre con todas las otras formas de vida. Esta hipótesis “panpsiquista”, a decir verdad, ya estaba presente en las filosofías románticas de la naturaleza, así como en las filosofías de inspiración neovitalista que jugaron un papel movilizador en la teoría demartiniana de la génesis de lo sagrado (cf. Mancini, 2004, pp. 449-472).

¿Cuál es exactamente, para De Martino, la relación entre lo sagrado y lo vital? A esta pregunta responderá afirmando que esa relación no es por cierto la que hace de lo sagrado una exigencia vital de la experiencia humana:

Vital es por cierto la esfera del cuerpo y de sus funciones orgánicas [...] Vital es también la esfera del ámbito técnico de la naturaleza objetiva [...] Lo sagrado como tal no le incumbe a ninguna de esas dos esferas de lo vital, ya que en la primera aun no ha surgido y en la segunda ya ha desaparecido [...] Existen otras razones vitales que bordean lo sagrado. Se trata de ese ámbito de lo vital humano que es la presencia

individual como centro de decisión y de iniciativa más allá de lo simple vital orgánico, corporal o animal. Es decir, la unidad del individuo como potencialidad de despliegue de todas las potencias operativas que hacen del hombre un hombre (De Martino, 1953, pp. 14 -15).

Al igual que ciertas filosofías románticas de la naturaleza, la existencia vital elemental –a saber, el psiquismo inferior no individuado que el hombre comparte con otras formas vivientes– no se presenta, para De Martino, como una antítesis radical a la vida del espíritu. Muy por el contrario, constituye la materia prima de la actividad simbólica que da cuenta de la existencia histórico-cultural. Para asegurar el pasaje del orden vital al orden histórico existe la praxis transformadora encarnada por la acción técnica humana. Enfocar la técnica como un conjunto de dispositivos que permiten que se produzcan artificialmente ciertas realidades naturales en provecho del hombre le permite a De Martino conciliar el neovitalismo, que nutrió la cultura de su generación (Mancini, 2004, pp. 450-497), con la obra del joven Marx. En efecto, De Martino interpreta lo Sagrado como un “artificio técnico” que transfigura y aprovecha, imitándola, una expresión espontánea de lo vital (la regresión a lo indiferenciado psíquico). Allí encontramos precisamente la afirmación de Simondon según la cual “lo artificial es lo natural suscitado por el gesto técnico” (Simondon, 1989, p. 256).

Al adoptar esa lectura que hace de lo sagrado un “artefacto técnico” que transforma lo vital psíquico, se vuelve completamente posible, para De Martino, establecer un paralelismo entre, por un lado, el gesto económico-

productivo (actuando sobre el medio ambiente natural exterior al hombre) y, por el otro, la acción ritual (que interviene sobre esa parte de la naturaleza interior al hombre que es el Yo expuesto al riesgo de una regresión a lo indiferenciado psíquico). A semejanza de la acción técnico-económica, el procedimiento de la deshistorización mítico-ritual de los momentos críticos se presenta desde ese momento como un saber aplicado, especie de “trabajo productivo” (De Martino, 1975, pp. 36-43).

El aspecto más importante de esta lectura es probablemente el siguiente: lo que se describe como “lo sagrado” no es una *entidad*, un *estado*, como lo presentan los fenomenólogos. Más bien corresponde al *movimiento* entre un estado y el otro, la tensión metaestable entre lo no individuado y la individuación, esa misma tensión que los especialistas de las experiencias psicodélicas que provocan la desintegración temporal del Yo han descrito para ilustrar la vivencia de desmoronamiento - reconstrucción experimentada por los sujetos.

Misticismo natural y sustancias psicodélicas

A partir de los años 1950, el mundo occidental aprendió a conocer los efectos de las sustancias psicodélicas. Después de que el químico suizo Albert Hofmann descubrió en 1938 el LSD, una sustancia química que reproduce en laboratorio un compuesto (la ergolina) surgido del ergot o cornezuelo del centeno, un banquero estadounidense, apasionado micólogo, Gordon Wasson, redescubre las propiedades de la

psilocibina (una molécula contenida en un hongo alucinógeno utilizado desde la prehistoria entre las sociedades indígenas de América, particularmente en México y en América Central). La cultura occidental se vuelca entonces a analizar los efectos alucinógenos de esas nuevas sustancias. Estos acontecimientos van a dar un nuevo impulso a los estudios sobre el cerebro, favoreciendo así el descubrimiento del papel de los neurotransmisores, dado que, a ciertas dosis, el LSD provoca trastornos convergentes con los de ciertas psicosis. A fines de los años 1950, las sustancias psicodélicas se abren un camino en el ámbito de las psicoterapias, donde son utilizadas para tratar adicciones como el alcoholismo, la toxicoddependencia, el tabaquismo, pero también la depresión y la ansiedad, a punto tal que, hasta la primera mitad de los años 1960, fueron numerosos los psiquiatras que consideraron el LSD y la psilocibina como medicamentos milagrosos.

En la segunda mitad de los años 1960, en plena guerra de Vietnam, Estados Unidos toma bruscamente distancia con respecto a los psicotrópicos, atemorizado por sus efectos incontrolables. El LSD será así completamente prohibido en Estados Unidos.

Desde entonces, dos tipos de investigadores se interesan en esas sustancias psicoactivas. Por un lado, los que se acercan desde las ciencias cognitivas que tienen por objeto el modo de funcionamiento del cerebro y las relaciones de este con la consciencia. La perturbación del cerebro gracias a las sustancias psicodélicas ofrece a esos investigadores la oportunidad de

observar in vitro las modificaciones de la consciencia suscitadas por la disolución artificial de las estructuras del Yo. Para ello, se trata de confrontar esas observaciones con las experiencias análogas a las descritas por los místicos o por la cultura psicodélica de los años 1960, que hablaban de “expansión de la consciencia”. Durante esas experiencias, la imaginación muestra alteraciones de la conectividad neuronal y permite localizar el sitio anatómico de ciertas funciones vinculadas a la consciencia del Yo.

Por otro lado, los terapeutas (fisiólogos, psiquiatras, psicólogos, médicos) se interesan también en esta materia, ya que los estudios clínicos sobre las experiencias psicodélicas hacen referencia a un impacto positivo importante sobre las adicciones a las drogas y al alcohol, pero también sobre las depresiones severas debidas a factores múltiples, entre ellos el duelo, así como sobre los enfermos de cáncer en estadio terminal, a quienes las sustancias psicodélicas aportan un cambio importante disipando su angustia ante la cercanía del fin. Esas sustancias psicoactivas producen, en efecto, una especie de “reinicialización” del psiquismo, favoreciendo así la emergencia de un punto de vista diferente sobre la existencia y sobre sí, con efectos tranquilizadores. En ese marco, el *setting* –es decir, las condiciones ambientes durante la utilización de las sustancias psicodélicas y el control benéfico de un guía que enmarque la experiencia– es fundamental.

En el panorama contemporáneo de los investigadores interesados en las sustancias psicodélicas, junto a

neurocientíficos, terapeutas y a los llamados ‘psiconautas’, se puede identificar un cuarto perfil: el de los investigadores que gravitan alrededor del Instituto Esalen, un centro de retiro de orientación humanista fundado en 1962 e instalado en los peñascos de Big Sur, en la costa del Pacífico californiano, considerado en su época como la capital del “Movimiento del potencial humano”. Hoy en día, Esalen continúa proponiendo, durante sus retiros, talleres, coloquios y conferencias que lo convierten en un importante lugar del New Age. Allí ha ejercido el psiquiatra Stanislav Grof, pionero de la psicoterapia que utiliza el LSD, y que ha formado a generaciones de clínicos deseosos de aprender a utilizar las sustancias psicoactivas en sus prácticas. En Esalen, precisamente, se manifiestan y se practican esas nuevas estrategias de cura. Además de los psiquiatras y psicoterapeutas, un segundo grupo de investigadores trabaja en esa institución. Están interesados en los desafíos “espirituales” que implica recurrir a las sustancias psicoactivas y son los promotores del uso de esas moléculas no solamente como apoyo terapéutico sino también como una herramienta de desarrollo “personal”. El uso de psicotrópicos, según ellos, permitiría el acceso a una experiencia subjetiva específica, muy cercana a la experiencia mística o a la que los fenomenólogos denominan “experiencia de lo sagrado”. Las descripciones de los efectos de esas sustancias informan de una experiencia violenta e intensa de desintegración del Yo que concluye en una aprehensión

de la realidad “cósmica”, donde la subjetividad desaparece sumergida por ese Todo indiferenciado que abre las vías a una forma de consciencia ampliada. Inducidas por sustancias o por técnicas psíquicas, ese tipo de experiencias estaría, según esos investigadores, en el origen de las concepciones religiosas y metafísicas.

Entre los portavoces de este movimiento, domina la idea de que la experiencia de lo sagrado descrita por los místicos y la experiencia psicodélica son *una misma y única experiencia*. Lejos de ser el fruto de la imaginación subjetiva, sería además real desde el momento en que obtiene sus raíces en una experiencia psicocorporal de naturaleza empírica, cuyos efectos fisiológicos y cerebrales podemos constatar fácticamente. En ese estado de consciencia modificado que está acompañado por el desmoronamiento del Ego –y en consecuencia por esa desindividuación temporaria–, el psiquismo parece conectarse con un orden más vasto, que excede al individuo, al que designan como “infinitud” o “todo cósmico”.

Para fortalecer esa lectura, algunas corrientes contemporáneas de la biología y de la filosofía de las ciencias adelantan la tesis según la cual la consciencia no es una propiedad del cerebro (como pensarían las neurociencias de inspiración materialista) sino más bien del mismo universo. Esa hipótesis –ya desarrollada por Bergson, para quien el psiquismo no es más que un receptor y redifusor de frecuencias de energía y de informaciones situadas por fuera de él– era igualmente compartida

por los filósofos románticos de la naturaleza y por los neovitalistas del siglo XX, como Hans Driesch, pero también por los metapsiquistas y los parapsicólogos contemporáneos (Nelson, 2021; Strømme, 2025). Más allá de cada espíritu individual, todos postulan una forma de consciencia universal compartida, que existe por fuera de nuestro cerebro –consciencia que debe ser entendida como un atributo intrínseco del Universo al igual que la luz y la energía, y todo al mismo nivel constitutivo–. Las experiencias con las sustancias psicodélicas, justamente, permiten observar *in vitro*, al igual que sucede con el uso de la psilocibina y con las prácticas meditativas intensas, una reducción sensible de la actividad de ciertas funciones del cerebro vinculadas a la autorreflexión, a la proyección mental y al sentido de Sí, funciones que se desdibujan entonces con el efecto de la percepción subjetiva de una consciencia ampliada que coincide con el Todo cósmico.

¿Qué beneficio pueden extraer de estas investigaciones el historiador de las religiones o el antropólogo? Su malestar comprensible frente a estos documentos nace del hecho de que, para interpretar esta materia, solo se puede tomar en cuenta el registro del discurso subjetivo. La experiencia de la disolución del Ego provocada por las sustancias psicodélicas y descrita por aquel que está bajo sus efectos da cuenta de una pura fenomenología (Pollan, 2018; Chambon y Morisson, 2020).

El malestar aumenta cuando se constata que la exposición discursiva de esas experiencias de ruptura radical,

de distanciamiento sideral del mundo cotidiano, de cambio del sentido de las cosas, recurre a metáforas religiosas, filosóficas o poéticas extraídas del repertorio sociocultural de los interesados. Es forzoso constatar que es imposible alcanzar un supuesto nivel metacultural de esas experiencias, inaccesibles en sí mismas dado que esas metáforas constituyen las únicas vías de acceso a lo que sucede realmente en el psiquismo de los individuos.

Si para el epistemólogo esto plantea un problema, no es lo mismo para los terapeutas.

En el caso de las terapias psicodélicas, nos encontramos ante una situación análoga a la práctica hipnótica. En las dos situaciones, el paciente y el terapeuta construyen juntos un escenario ficcional donde se produce algo que engendra un cambio muy real en el paciente. Es por eso que la cuestión de la “realidad” y de la “autenticidad” de esos “escenarios” se vuelve secundaria en terapia. La posición de los médicos que utilizan sustancias psicodélicas como método de cura permanece estrictamente en el terreno pragmático: difícilmente se preocupan por las preguntas relativas a la “verdad” de los relatos. Saber si esas descripciones son reales o ficticias, auténticas o falsas, importa menos que observar cómo pueden ayudar al paciente a mejorar su situación. A la pregunta: “¿Son auténticas esas experiencias?”, la respuesta de William James con respecto a las experiencias místicas también era pragmática. Decía que había que juzgar la experiencia mística no a partir de su veracidad, que

permanece incognoscible, sino por sus frutos: “¿Orienta la vida de la persona en una dirección positiva?”⁶

Por fuera de todo principio epistemológico de lo verdadero/falso que rige los protocolos de la ciencia, tanto en hipnosis como en terapias psicodélicas, la persona que cuida pone a contribución lo que resulta útil a la reorientación y al reposicionamiento del sujeto. La movilización de mitos, de imágenes, de recuerdos (verdaderos o falsos), de impresiones, de afectos, de emociones, de creencias que constituyen el paisaje afectivo de los pacientes, se muestra completamente legítima. Solo esas palancas afectivas exhiben la comprensión psíquica suficiente, la carga emotiva necesaria para producir el cambio.

El problema que la hipnosis y las terapias psicodélicas plantean a los epistemólogos y a la Ciencia oficial se sitúa justamente allí, ya que, como aclara Isabelle Stengers, no nos encontramos frente a “hechos” sino a “artefactos”, cuya razón de ser es servir al paciente.

El desafío que hay que responder hoy en día es aquel que consiste en pasar metodológicamente del modelo que descansa en la exclamación “¡No es más que un artefacto!” en sentido negativo, al sentido positivo de la palabra “artefacto”, entendido no como “simulación”, como “realidad falsa”, sino como saber hacer, talento, habilidad, destreza. En suma, ese registro donde,

como recuerda I. Stengers, se sitúan facultades tales como “la intuición, el olfato, el tacto, la psicología, que hacen al arte del mercader, del educador, del negociante, de la que lee las cartas y del terapeuta” (Stengers, 1991, p. 230). Ese cambio de registro equivale al pasaje de un registro de naturaleza científica, donde se plantea la cuestión de lo verdadero y lo falso, a un registro técnico donde se plantea más bien la cuestión “¿Cómo funciona...?” y “¿Por qué es eficaz?”.

Como conclusión, vuelvo al uso que las ciencias histórico-sociales pueden hacer de esos enfoques no hegemónicos de la enfermedad y de la cura. En 1965, en su prefacio al *Ensayo sobre el misticismo griego*, Dario Sabbatucci tomaba posición con respecto a Aldous Huxley, quien comparó su propia experiencia con el LSD con la experiencia mística⁷. La historia cultural, dice Sabbatucci, difícilmente se interese por lo que Huxley denomina el “misticismo natural”, desde el momento en que la historia se interesa prioritariamente por el uso que una cultura hace de ciertos estados psíquicos para construir su propio orden del mundo. A pesar de la prioridad que De Martino le otorga a la historia, al igual que Sabbatucci, en tanto historiador, no dejó de preocuparse por los estados psíquicos de los sujetos en situación ritual, ni de plantearse interrogantes pertinentes

⁶ Véase también Nathan (1994) y Stengers (2006, pp. 195-200).

⁷ Véase Sabbatucci (1965, pp. 23-28).

sobre el modo de funcionamiento del psiquismo en general y sobre las potencialidades autorreparadoras de este. El historicismo romántico hegeliano, después de todo, ya entendía la naturaleza, el espíritu y la historia humana en términos de co Génesis y coevolución simultáneas. Es por eso que, para De Martino, la exploración de toda la gama de los “posibles” históricos y, conjuntamente, de los “posibles” psíquicos que el hombre es susceptible de conocer resulta legítima. Reabrir la cuestión de los posibles psíquicos –que van de los procesos de autocuración a la reorganización de la postura existencial frente a circunstancias dolorosas e imprevistas– implica concebir una historia de las religiones abierta al porvenir, una historia no solamente retrospectiva sino también prospectiva. Para ello, algunas prácticas milenarias corrientes entre culturas diferentes pueden servirnos como fuente de inspiración.

Además de la sociología de las ausencias, De Sousa Santos habló precisamente también de una “sociología de las emergencias”, que consiste en una indagación sobre las alternativas contenidas en el horizonte

de las posibilidades, las cuales forman parte de los enfoques que he tratado aquí. Sobre este tema plantea lo siguiente:

Si la sociología de las ausencias dilata el presente, añadiendo a la realidad existente lo que le ha sido sustraído por la razón dominante eurocéntrica, la sociología de las emergencias extiende el presente agregando a la realidad existente las posibilidades futuras y las esperanzas que esas posibilidades suscitan. [...] Eso significa, de manera concomitante, que la transformación progresiva del mundo puede tomar caminos que no han sido previstos por el pensamiento crítico occidental (incluido el marxismo). Esta diversidad de alternativas permanece ampliamente desperdiciada porque las teorías y los conceptos desarrollados en el Norte y retomados en todos los ámbitos de transmisión del saber no reconocen esas soluciones de recambio, o cuando lo hacen, no las valorizan como contribuciones válidas para construir un mundo mejor. Por un lado, se debe promover una nueva ecología de los conocimientos, que consiste en explorar prácticas científicas alternativas que se tornan visibles gracias a las epistemologías plurales de las prácticas científicas; por el otro, promover la interdependencia de los conocimientos científicos y no científicos (Santos, 2011, pp. 37-40).



Referencias

- Angelini, P. (2001). *L'uomo sul tetto. Mircea Eliade e la "storia delle religioni"*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Battini, M. (1990). La ragione negata. I fondamenti psicologici dell'antropologia demartiniana. In: Di Donato, R. (ed.), *La contraddizione felice? Ernesto De Martino e gli altri*. Pisa: ETS Editrice, p. 69-82.
- Bergé, C. (2005). *Héros de la guérison: thérapies alternatives aux Etats-Unis*. Paris: Les empêcheurs de penser en rond.
- Binet, E. (2022). *Évaluer et prendre en charge le trouble dissociatif de l'identité*. Collection Psychothérapies. Malakoff: Dunod Editeur.
- Borch-Jacobsen, M. (1991). L'efficacité mimétique. In: Bougnoux, D. (ed), *La suggestion: hypnose, influence, transe*. Les empêcheurs de penser en rond. Paris: Laboratoires Delagrangue.
- Chambon, O.; Morisson, J. (2020). *La révolution psychédélique. Médecine de demain*. Paris: Guy Trédaniel Editions.
- Charuty, G. (1992). Anthropologie et psychanalyse. Le dialogue inachevé. In: Fabre, D.; Althabe, G.; Lenclud, G. (eds), *Vers une ethnologie du présent*. Collection Ethnologie de la France 7. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, p. 75-115.
- Chertok, L.; Stengers, I. (1989). *Le cœur et la raison: l'hypnose en question, de Lavoisier à Lacan*. Science de l'homme. Paris: Payot.
- Damasio, A. R. (2021). *Feeling and knowing: making minds conscious*. New York: Pantheon Books.
- De Martino, E. (1942 y 1946). Percezione extrasensoriale e magismo etnologico. *Studi e Materiali Di Storia Delle Religioni*, no. 16-19 e 18-20; 31-84.
- _____. (1948). *Il mondo magico: prolegomeni a una storia del magismo*. Torino: Einaudi. Trad. esp.: *El mundo mágico* (2004). Buenos Aires: Libros de Araucaria.
- _____. (1953). Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto. *Studi e materiali di storia delle religioni*, 24/25, p. 1-25.
- _____. (1961). *La terra del rimorso*. Milano: Il Saggiatore.
- _____. (1972 [1959]). *Sud e magia*. Milano: Feltrinelli.
- _____. (1975). *Morte e pianto rituale: dal lamento funebre antico al pianto di Maria*. Torino: Boringhieri.
- _____. (1989 [1959]). Mito, scienze religiose e civiltà moderna. In: *Furore, Simbolo, Valore*. Milano: Il Saggiatore, p. 253-256.
- Di Donato, R. (1990). Preistoria di Ernesto De Martino. In: *La contraddizione felice? Ernesto de Martino e gli altri*. Pisa: ETS Editrice, p. 41-67.
- Ellenberger, H-F. (1976). *El descubrimiento del inconsciente: historia y evolución de la psiquiatría dinámica*. Gredos, Madrid.
- Gasbarro, N. (ed). (2009). *Le culture dei missionari*. Roma: Bulzoni.
- Grof, S. (2000). *Psychology of the future: lessons from modern consciousness research*. SUNY Series in Transpersonal and Humanistic Psychology. Albany, NY: State University of New York Press.
- _____. (2009). *LSD: doorway to the numinous: the groundbreaking psychedelic research into realms of the human unconscious*. 4th Edition. New York: Park Street Press.
- Grof, S.; Grof, C. (eds.) (1989). *Spiritual emergency: when personal transformation becomes a crisis*. First Edition. Los Angeles: Tarcher Perigee.
- Grof, S.; Hofmann A.; Weil, A. (2008). *LSD psychotherapy: the healing potential of psychedelic medicine*. 4th edition. Ben Lomond, CA: Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies.
- Huxley, A. (2009 [1954]). *Las puertas de la percepción. Cielo e inferno*. Traducción de Miguel de Hernani. Barcelona: Editorial Edhasa.
- James, W. (1911). *Memories and Studies*. London: Longmans Green.
- Janet, P. (1893). *L'État mental des hystériques. Bibliothèque médicale Charcot- Debove*. Paris, Rueff et Cie, 2 vol.
- Latour, B. (2009). *Sobre El Culto Moderno de Los Dioses Factishes seguido de Iconoclash*. Buenos Aires: Dedalus.

Lévi-Strauss, C. (1949). L'efficacité symbolique. *Revue de l'Histoire Des Religions*, 135 (1): p. 5–27.

Mancini, S. (2004). Postfácio. In. *El mundo mágico*. Buenos Aires: Libros de Araucaria, p. 285–584.

_____. (2006). *La fabrication du psychisme: pratiques rituelles au carrefour des sciences humaines et des sciences de la vie*. Paris: La Découverte.

_____. (2012). La personnification 'faitiche': Un cas de spiritualisme non institutionnalisé de Mexico City. In. Faivre, A.; Mancini, S. (eds.), *De Médiums. Techniques du corps et de l'esprit dans les deux Amériques*. Paris: Imago, p. 19–65.

_____. (2015 décembre). Couturières de Santos. Personnification mythique et manipulation rituelle des images sacrées à Mexico D.F.: le cas du Niño Dios et de la Santa Muert. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Paris: EHESS.

_____. (2018a). Parure et "efficace" rituel. Statut et fonction de l'habillage des images sacrées dans les pratiques thaumaturgiques et transformationnelles à México. *TRACE (Travaux Et Recherches Dans Les Amériques Du Centre)*, 73, p. 9–36. DOI: <https://doi.org/10.22134/trace.73.2018.99>

_____. (2018b). La religión como 'técnica'. Reflexiones histórico-religiosas sobre la eficacia de algunas prácticas psicocorporales que utilizan la disociación psíquica en contextos rituales. In Ana Rosa Cloclet da Silva y Roberto di Stefano (eds.), *História das religiões em perspectiva: desafios conceituais, diálogos interdisciplinares e questões metodológicas*. Curitiba: Editora Prismas, p. 27–60.

Méheust, B. (1998). Somnambulisme et médiumnité. Tome 1 : Le Défi du magnétisme animal (1784–1840). Collection Les empêcheurs de penser en rond. Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo.

_____. (1999). *Somnambulisme et médiumnité*. Tome 2: Le Choc des sciences psychiques (1784–1930). Collection Les empêcheurs de penser en rond. Le Plessis-Robinson : Institut Synthélabo.

Melchior, T. (1998). *Créer le réel : hypnose et thérapie*. La couleur des idées. Paris : Ed. du Seuil.

Mulhern, S. (1991). De l'hypnose à l'enfer. In. Bougnoux, D. (ed), *La suggestion : hypnose, influence, transe*. Les empêcheurs de penser en rond. Paris : Laboratoires Delagrangé, p. 123–44.

Myers, F. W. H. (1903). *Human personality and its survival of bodily death*. vols. 1–2. London: Longmans.

Nathan, T.; Stengers, I. (1995). *Médecins et sorciers*. Les empêcheurs de penser en rond. Le Plessis-Robinson: Synthélabo.

Nathan, T. (1994). *L'influence qui guérit*. Paris : Odile Jacob.

Nelson, D. R. (2021). Tous connectés. *L'émergence d'une conscience mondiale*. Paris : J'ai lu.

Pollan, M. (2018) *How to change your mind: what the new science of psychedelics teaches us about consciousness, dying, addiction, depression, and transcendence*, Penguin Books, London.

Rosenzweig, S. (1936). Some implicit common factors in diverse methods of psychotherapy. *American Journal of Orthopsychiatry*, 6(3), 412–415.

Sabbatucci, D. (1965). *Saggio sul misticismo greco*. Roma: Ateneo.

_____. (2002) *La perspective historico-religieuse. Foi, religion et culture*, Paris: Edidit.

Santos, B. de Sousa. (2011). Épistémologies du sud. *Études Rurales*, 187, p. 21–50.

Schneider, M. (1991). L'autohypnose, le trauma et le double. In. Bougnoux, D. (ed), *La suggestion : hypnose, influence, transe*. Les empêcheurs de penser en rond. Paris: Laboratoires Delagrangé, p. 91–108.

Silva, A. R. Cloclet; Mancini, S. (2018). A abordagem histórica nos estudos de religião: ambiguidades estruturais e desafios contemporâneos. *Reflexão*, 42(2), p. 27–72. DOI: <https://doi.org/10.24220/2447-6803v-42n2a4104>

Simondon, G. (1989). *Du mode d'existence des objets techniques*. Préf. de John Hart. Postf. de Yves Deforge. Philosophie. Paris : Aubier.

Solms, M.; Turnbull, O. (2002). *Brain and the inner world: an introduction to the neuroscience of the subjective experience*. New York: Other Press.

Stengers, I. (1991). Les déceptions du pouvoir. In Bougnoux, D. (ed), *La suggestion : hypnose, influence, transe*. Les empêcheurs de penser en rond. Paris: Laboratoires Delagrangé, p. 215–31.

_____ (2006). *La vierge et le neutrino. Les scientifiques dans la tourmente*, Paris: Les Empêcheurs de penser en rond/ Seuil.

Strømme, M. (2025). Universal consciousness as foundational field: A theoretical bridge between quantum physics and non dual philosophy ". *AIP Advances*, 15 (11), art.115319. DOI: <https://doi.org/10.1063/5.0290984>

Talamonti, A. (2005). La labilità della persona magica. In. Gallini, C. (ed.), *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero*. Napoli: Liguori Editorial, p. 79-114.

Recebido em 27/10/2025. Aprovado em 01/06/2026.

Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença Creative Commons Attribution 4.0 - CC-BY e seus direitos autorais permanecem com os autores.