
POLÍTICA Y DRAMA EN EL TRANCE DE POSESIÓN EN ARGENTINA*

Alejandro Frigerio

Universidad Católica de Argentina /

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Argentina

Resumen: Utilizando la perspectiva dramática desarrollada por Goffman, el autor afirma que una adecuada “presentación del yo” es vital para el medium poseído que debe transmitir convincentemente la impresión de que ya no es más la persona quien está presente sino la entidad espiritual. Lo adecuado de su “performance” será evaluado, por sus compañeros y por la audiencia que asiste a una sesión, y la realidad del trance de posesión será entonces validada o refutada. El autor analiza un nivel de realidad social poco considerado en los estudios sobre trance: el de la “performance” en “situaciones sociales” específicas. En vez de considerar cómo la biología, la psicología, la sociedad o la cultura constituyen o afectan el trance, examina cómo el trance se constituye y es validado en una situación social de interacción cara a cara.

Abstract: The author argues, using the dramaturgical perspective developed by Erving Goffman, that a successful presentation of self underlies claims that a medium is possessed by a spirit. His performance will be carefully scrutinized by other mediums and members of the audience and the reality of his possession will be validated or denied. The paper analyzes a level of social reality which is frequently ignored in possession studies: that of performance in specific social situations. Rather than considering how biology, sociology, society or culture constitute or influence trance, the author examines how the trance experience is constituted and validated in face-to-face interaction.

Los elementos dramáticos de la posesión ya fueron señalados hace varios años por Métraux (1955), Leiris (1958) y Firth (1967). Llama la atención, sin embargo, que pese a la cantidad de estudios realizados sobre el tema desde entonces, poco se haya profundizado en el análisis desde esta perspectiva. En este trabajo quiero resaltar que como para muchas otras áreas de la vida social, la perspectiva dramática de Goffman puede ser utilizada con provecho. De hecho, una adecuada *presentación del yo*¹ es vital para el medium poseído que debe transmitir convincentemente la impresión de que ya no es más el hombre (o la mujer) quien está presente sino la entidad espiritual. Lo adecuado de su *performance* será evaluado, por sus compañeros y por la audiencia que asiste a una sesión, y la realidad del trance de posesión será entonces validada o refutada.

* El trabajo de campo se llevó a cabo gracias a becas del Departamento de Antropología y del Center for Afro-American Studies de la Universidad de California, Los Angeles, así como del CONICET de Argentina. La redacción final de este trabajo se hizo posible gracias a un subsidio de la Fundación Antorchas. Agradezco a la Dra. María Julia Carozzi por la lectura crítica de versiones anteriores a este artículo.

¹ He preferido traducir la palabra *self* como “yo”, en vez de “persona” (vocablo utilizado en la traducción al español de “The presentation of self in everyday life”).

A diferencia de los estudios que conciben al trance como un estado “real”, “discreto”, existente “ahí afuera” y cuyas bases fisiológicas deben ser explicadas, mi objetivo en este trabajo es analizar la construcción y validación situacional de esta experiencia y la forma en que ese estado alterado de conciencia depende de la interpretación y consenso grupal para ser reconocido como un estado específico y verdadero. Para ello presentaré un estudio de caso que documenta la creación y el cierre de un templo de Umbanda/Africanismo.

En trabajos anteriores (Frigerio, 1987, 1989a, 1989b) señalé que los practicantes de religiones afrobrasileñas en Argentina: 1) distinguen tres niveles de posesión; 2) discuten bastante al evaluar el nivel (y la realidad) de cualquier posesión; 3) emplean criterios bastante estrictos para evaluar el comportamiento de sus colegas en trance, particularmente si deben juzgar el comportamiento de mediums poseídos en templos que no son los suyos. Esta ambigüedad se ve incrementada por el hecho (usualmente sólo reconocido en privado) de que la mayor parte de las posesiones por parte de entidades espirituales de Umbanda no involucran la pérdida de la conciencia. En aquellos trabajos me ocupé sobre todo de las acusaciones de hacer *fiasco* (fingir el trance) que los practicantes se realizan mutuamente, y cómo estas acusaciones son recibidas y manejadas. En el presente, en cambio, pretendo examinar otro fenómeno relacionado: la acusación de que un medium está poseído por un espíritu diferente —y de un grado de evolución espiritual inferior— del que declara ser/tener. Los datos presentados provienen de un trabajo de campo realizado durante los años 1985 a 1987 en Buenos Aires.

1. Los estudios sobre posesión

Biología o cultura

En una reciente reseña de los estudios sobre posesión, Lambek (1989, p. 46) señala que los estudios sobre trance han, frecuentemente, enfatizado sus bases fisiológicas, así como sus causas y funciones psicológicas y no han prestado la suficiente atención a los aspectos culturales que lo *constituyen*.² Citando a Geertz, este autor critica el modelo de “torta de pisos” (“*layer cake*” model) de la humanidad: que sostiene una base biológica a la cual se le agregarían los cada vez más superficiales niveles de la psicología, la sociedad y la cultura. Argumenta que, como en cualquier otra actividad humana, la importancia de los elementos biológicos no necesariamente es más básica, *ni separable de*, los aspectos psicológicos y culturales. Finalmente, se lamenta por la tendencia general de lidiar con la complejidad del trance intentando definirlo (o reducirlo a) un comportamiento explicable en términos de otra variable.

Goldman (1985, p. 28-29) realiza una observación similar para el caso de los estudios sobre religiones afrobrasileñas. Señala que en la bibliografía se pueden encontrar dos modelos sucesivos para el análisis de la posesión: en el más antiguo, ésta es reducida a un factor biológico, patológico e individual; en el actual se la relaciona con el orden social mayor,

² En un pasaje sugerente, señala que “los antropólogos no intentarían explicar la institución del matrimonio apelando a las motivaciones individuales que llevan al casamiento, ni tampoco explicar matrimonios individuales en términos de las propiedades fisiológicas o las funciones psicológicas del sexo..... Para ponerlo de manera algo burda, ninguna teoría del matrimonio se basa en las propiedades fisiológicas del orgasmo. Es tiempo que los estudiosos del trance de posesión terminaran de disculparse por no poder realizar electroencefalogramas en el campo y aceptaran la realidad social del fenómeno que están observando” (Lambek, 1989, p. 46).

considerándola como un mecanismo adaptativo; como un medio de refuerzo del orden existente o, por el contrario, como un instrumento de protesta social. En ambos modelos, señala Goldman (1985, p. 29) –coincidiendo con Lambek– se tiende a “explicar a la posesión reduciéndola a alguna cosa que le es, de una forma u otra, exterior, ya sea en el plano biológico, ya sea en el sociológico”.

En este trabajo pretendo dirigir la atención hacia una instancia intermedia entre la subjetividad de la fisiología y la psicología individual y la sociedad y la cultura global: la *situación social* inmediata en que el trance se desarrolla y constituye. Tal situación social comienza cuando el individuo se encuentra ante la presencia inmediata de otros autoatribuyéndose mediante diversas estrategias verbales y corporales la identidad de “poseído” y termina cuando la última de estas personas deja la escena (Goffman, 1964, p. 135). Mi análisis se focalizará entonces no en el individuo y su psicología ni en las normas y creencias macrosociales y macroculturales que regulan su conducta sino en “las relaciones sintácticas entre los actos de diferentes personas mutuamente presentes” (Goffman, 1967, p. 2).

La posesión como teatro, los poseídos como personajes

Los elementos dramáticos de la posesión ya fueron señalados hace varios años por Métraux (1955), Leiris (1958) y Firth (1967) y para el caso brasileño por Bastide (1983) y Concone (1988).³ Llama la atención, sin embargo, que pese a la cantidad de estudios realizados sobre el tema desde entonces, poco se haya profundizado en el análisis desde esta perspectiva. La utilización de la metáfora teatral no ha sido llevada más allá de la conceptualización del poseído como un actor que desempeña un personaje cuyas características han sido determinadas con anterioridad. Los trabajos se han limitado a analizar o desentrañar qué es lo que ese personaje prefijado estaría expresando en términos macrosociales, cuáles serían las fuentes macroculturales del guión que desempeña y, en ocasiones, de qué medios se vale (danza, vestidos, elementos simbólicos) para diferenciarse de otros.

Estos estudios, cuya importancia no deseo disminuir, parecen continuar, de cierta manera, con la tradición de considerar al trance –en este caso a los personajes poseídos– como reflejo directo de una realidad socio-cultural mayor, que antecede y determina la situación social inmediata en que el trance se produce. La *performance* durante el trance expresaría entonces: mitos (Bastide, 1983), símbolos sociales (Concone, 1983) o conflictos entre códigos sociales diferentes (Maggie, 1977).

Mi intención, en este trabajo, es otra. Como he mencionado, focalizaré mi análisis en un nivel poco considerado en los estudios sobre trance: el de la *performance* en *situaciones sociales* determinadas. Por lo tanto, y para volver a lo reseñado por Lambek y Goldman, más

³ La utilización de la metáfora teatral para entender el trance de posesión no es nueva. Ya en 1955 Métraux en un trabajo sobre el Vudú Haitiano titulado “Los elementos dramáticos de la posesión ritual” señalaba que “cada caso de posesión tiene su lado teatral” y que “a los ojos de la audiencia algunos individuos tienen más éxito que otros al representar a ciertas deidades” (Métraux, 1955, p. 24, 25). Para el caso del candomblé y otras variantes “ortodoxas” afrobrasileñas, Bastide (1983, p. 317) también afirma que el poseído representa un personaje, en este caso uno cuyo comportamiento está pautado por los modelos míticos provistos por la subcultura. Para el caso de la Umbanda, Concone (1988, p. 94), en un artículo titulado justamente “El actor y su personaje”, al preguntarse sobre el origen de los “tipos de personajes” que se encuentran en esta religión (Caboclos, Pretos Velhos, Baianos, Pombas Giras, Exus, etc.) afirma que “es evidente... que estamos delante de grandes tipos inspirados en la realidad social brasileira popular”.

que considerar cómo la biología, la psicología, la sociedad o la cultura constituyen o afectan el trance, deseo determinar cómo el trance se constituye y es validado *en una situación social* de interacción cara a cara. Emplearé para ello la perspectiva dramática desarrollada por Erving Goffman, considerando “de qué manera el individuo se presenta y presenta su actividad ante otros, en las situaciones de trabajo corriente, en que forma guía y controla la impresión que los otros se forman de él, y que tipo de cosas puede y no puede hacer mientras actúa ante ellos” (Goffman, 1981, p. 11).

En suma, deseo analizar la *performance* no tanto para determinar, como en estudios anteriores, *qué es lo que el trance expresa* de la sociedad y la cultura (mitos, imaginarios colectivos), sino *cómo se expresa el trance*, tornando problemática la propia *performance* durante la posesión. En esto soy fiel a la perspectiva de los miembros de los templos porteños, para quienes –aunque con herramientas analíticas diferentes de las mías– toda posesión es siempre motivo de sutil escrutinio y examen.

Dramaturgia y posesión

Resulta extraño que la perspectiva dramática de Goffman –a pesar de su creciente peso en las ciencias sociales– no haya sido aún utilizada con profundidad para analizar la interacción durante el trance.⁴ De hecho, una adecuada *presentación del yo* es vital para el medium poseído que debe transmitir convincentemente la impresión de que ya no es más el hombre (o la mujer) quien está presente sino la entidad espiritual que lo posee.

Lo adecuado de su *performance* será evaluado, por sus compañeros y por la audiencia que asiste a una sesión, tanto en términos de la expresión que *da* (given) (intencional y verbal) como de las expresiones que emanan de él (given off) (no intencionales y no verbales) (Goffman, 1981, p. 14). La realidad del trance de posesión será entonces validada o refutada. Para el caso de la Umbanda, la validación del pai o la mãe de santo, como principal detentador del conocimiento religioso del grupo (o, en términos Goffmanianos, el director de la performance) resulta de fundamental importancia.

La interacción es un manejo de impresiones entre actores, en el cual uno propone una determinada definición de la situación usando los objetos y palabras necesarias, y los otros aceptan esta definición permitiendo así una fluida interacción y una definición consensual de la situación. Sin embargo, esta definición colectiva de la situación (para el caso del trance en la Umbanda, la determinación de si un individuo estaba realmente poseído y por qué tipo de espíritu) no es definitiva ni estable, sino que está sujeta a reinterpretaciones a la luz de eventos posteriores. De esta forma, el acuerdo que la sustenta se aproxima a lo que Goffman (1981, p. 21) denomina un consenso de trabajo “... no tanto un acuerdo real respecto de lo que existe sino más bien un acuerdo real sobre cuáles serán las propuestas temporariamente aceptadas (las propuestas de quiénes y referentes a qué problemas)”.

⁴ Giddens (1987), Bock (1988) y Ditton (1980) señalan la importancia de los aportes de Goffman para la teoría sociológica y antropológica, así como la creciente importancia que su obra tiene en los estudios contemporáneos. Lee (1989) es uno de los escasos autores que utiliza los conceptos desarrollados por Goffman para analizar la performance durante el trance especialmente en el *front region*; Frigerio (1987, 1989a) intenta avanzar sobre este análisis considerando también aspectos del *backstage*. En este trabajo deseo focalizar mi análisis sobre todo en el proceso de *negociación* y validación de la performance, y no sólo considerarla desde las expresiones que el sujeto *emana*.

La validez de la experiencia del trance de posesión está entonces abierta a discusión. En tanto los conflictos intra e inter-grupales y las disputas de poder entre los actores (lo que en este trabajo denominaré la “política” del trance de posesión) juegan un papel crucial en la negociación y renegociación de la validez de esta experiencia.

En suma, en este trabajo, no me preocuparé tanto por las bases sicofisiológicas del trance de posesión, ni por sus funciones psicológicas o sociales, temas que han dominado los trabajos recientes sobre el fenómeno (Kehoe; Giletti, 1981; Lambek, 1980; Lex, 1984; Locke; Kelly, 1985; Prince, 1982; Ward, 1984; Winkelman, 1986). Tampoco intentaré establecer qué características de la sociedad y la cultura global expresa el comportamiento de los poseídos. A diferencia de los estudios que conciben al trance como un estado “real”, “discreto”, existente “ahí afuera” y cuyas bases fisiológicas deben ser explicadas, mi objetivo es analizar la construcción y validación situacional de esta experiencia y la forma en que ese estado alterado de conciencia depende de la interpretación y consenso grupal para ser reconocido como un estado específico y verdadero.

2. El trance en la Umbanda Argentina

Hace casi cuarenta años, en su estudio del Shango de Trinidad, Mischel y Mischel (1958, p. 253) señalaron que “la posesión no parece ser un proceso de todo-o-nada, totalmente separado del estado normal del individuo.... parece que sería más fructífero pensar en términos de diversos niveles de compromiso en el comportamiento de posesión más que en términos de “posesión” versus “normalidad”. Mi trabajo de campo sugiere que esta afirmación es válida y no ha recibido la atención que se merece, ya que la posesión aún es concebida como una categoría distinta y separada; esto es, se piensa que un individuo está en trance e inconsciente, o, si está consciente, está fingiendo la posesión. La existencia de un continuum de experiencias entre estos dos extremos aún no ha sido lo suficientemente explorada.⁵

Para los umbandistas en Argentina, el trance no es un estado uniforme, ya que reconocen tres niveles o grados de trance: irradiación, encostamiento e incorporación. Irradiación significa que (al menos parte de) la energía de la entidad está llegando al médium, pero ésta aún no dirige su cuerpo; el médium puede experimentar sensaciones extrañas en ciertas áreas corporales o puede tener intuiciones especiales acerca de determinados problemas, pero está plenamente consciente y tiene control de su cuerpo.

El vocablo encostamiento denota que el espíritu está al lado del médium, tocándolo, y con un control parcial sobre su cuerpo. Esta proximidad puede afectar la conciencia del médium, haciendo que no recuerde parte de lo que sucedió mientras estaba encostado.

En el uso cotidiano, ambos vocablos resultan intercambiables, para denotar una forma de posesión parcial. La palabra incorporación, por otro lado, denota una posesión completa, cuando la entidad ha penetrado el cuerpo del médium y controla todos sus movimientos.⁶

⁵ Describo con mayor detalle la variedad de experiencias de trance que experimentan los Umbandistas argentinos en Frigerio (1989b).

⁶ Otros autores han señalado la existencia de diversos niveles de posesión en las distintas religiones afroamericanas. Lerch (1980, p. 143); Leacock y Leacock (1972); Maggie (1977, p. 75-78); Marton (1986, p. 69-76); Mischel y Mischel (1958, p. 253); Bourguignon (1976, p. 40).

Los practicantes distinguen, además, tres grados diferentes de conciencia durante el trance. El médium puede estar consciente de lo que sucede durante el trance; puede estar semi-consciente o puede estar inconsciente. En el primer caso recuerda todo lo que sucedió mientras estaba en trance, en el segundo recuerda sólo ciertas cosas, y en el tercero no recuerda nada. En algunos templos en Argentina estos grados de conciencia se atribuyen al tipo de mediumnidad que caracterizaría a los diversos individuos (un individuo que tenga una “mediumnidad consciente” mantendrá el conocimiento de lo que sucede en cualquier nivel de trance). Más comúnmente, sin embargo, y de acuerdo con la forma en que usualmente se hace referencia al trance en las conversaciones cotidianas, se considera que los grados de conciencia están estrechamente relacionados con el nivel del trance. Así, si un médium está incorporado no estará consciente, si está encostado estará semi-consciente y si está sólo irradiado retendrá su conciencia.⁷

En entrevistas privadas –y a veces en conversaciones con médiums más avanzados– los líderes con los que tenía más confianza afirmaban que la mayor parte de los trances en las sesiones de Umbanda eran conscientes.⁸ La explicación que daban a este hecho era que la “mediumnidad consciente” es más común, o sino señalaban que las incorporaciones completas eran poco frecuentes, y que la mayor parte de los médiums experimentaba tan sólo encostamientos.⁹

De acuerdo con la información que me proporcionaron mis informantes, el trance de posesión implicaría no tanto un apagamiento y pérdida de la noción del yo y del conocimiento, sino más bien una pérdida total o parcial del control del cuerpo. Una sensación común parece ser el sentir que es otro quien se mueve y habla a través del médium en trance. Como expresó un experimentado médium brasileño en una clase de doctrina en un templo porteño: “es como si los médiums se pusieran ropas y éstas pasaran a controlar sus movimientos y sus palabras”. Si esta imagen de la ropa que empieza a controlar los movimientos de los médiums resulta adecuada para describir la experiencia del trance, la forma en que éste es presentado al público es la de un espíritu que ha tomado totalmente el cuerpo y la mente del médium.

⁷ En varios de los trabajos citados en la nota anterior también se brindan ejemplos de la relación entre niveles de trance y grados de conciencia. Lerch (1980), para el caso de Porto Alegre, relaciona al encostamiento y a la incorporación con la inconciencia (aunque señala que ésta puede variar en intensidad). Pressel (1974), en su trabajo sobre la Umbanda paulista nota que, aunque sus informantes distinguen entre mediums concientes, semiconcientes e inconcientes, un médium puede alternar entre estados de conciencia e inconciencia.

⁸ Aunque la mayor parte de los templos de Argentina (incluido el de Celina, que describiré mas adelante) practican conjuntamente Umbanda y Batuque, en este trabajo haré referencia solamente al trance de posesión en la Umbanda. Es más difícil indagar sobre los trances de orixás ya que, al igual que en Porto Alegre (Correa, 1992, p. 205), se supone que quien manifiesta un Orixá no debe siquiera saberlo. La sola prohibición de hablar del trance ya evidencia una necesidad de “control de la información”, aún mayor que en la Umbanda. Varios de mis informantes opinaban, privadamente, que esta prohibición era ridícula –considerando que era harto improbable que alguien entrara regularmente en trance sin saberlo– pero en público la respetaban. Las acusaciones de que los pais o mediums de otros templos fingen la posesión de Orixá son, como para el caso de las entidades de Umbanda, muy comunes. Correa (1992, p. 215-222) relata cómo estas acusaciones son manejadas en el Batuque de Porto Alegre.

⁹ Otros autores también señalan que el trance conciente es más común de lo que se cree. Pressel (1972, p. 206); Leacock y Leacock (1972, p. 206-108); Métraux (1955) realiza observaciones similares acerca del Vodun, y Mischel y Mischel (1958) acerca del Shango. En un análisis cross-cultural, Peters y Price-Williams (1980, 1983) notan que, contrariamente a lo que tradicionalmente se ha sostenido, “el trance de posesión no necesariamente involucra – y de hecho usualmente no lo hace– una pérdida de la memoria de lo actuado” (Peters; Price-Williams, 1980, p. 404).

La forma en que las entidades son tratadas durante la sesión, y la forma en que éstas se comportan y hablan, resalta el hecho de que son los espíritus quienes están ahí y no los médiums. Los médiums en trance no sólo se comportan como una determinada entidad, sino también dicen “yo soy el pai João” o “yo soy Exu Caveira”. Al hablar de su médium, se refieren a él como “mi materia”, indicando claramente que es la entidad la que habla, y no el médium. La revelación de que es el médium consciente quien pronuncia estas palabras iría en contra de la imagen que se intenta presentar de que es la entidad quien habla.¹⁰ Por esta razón, cuando un cliente consulta a una entidad espiritual, se le oculta el hecho de que el médium está consciente de las palabras que pronuncia su entidad –aunque muchas veces no las pueda controlar– para que no pierda confianza en sus poderes. Es probable, además, que el cliente sí sienta más renuente a confiar sus propios problemas –y sus secretos– si sabe que no sólo una entidad, sino también el médium, los está escuchando.

La existencia de la posesión consciente no sólo crea un problema para el médium en términos de su presentación del yo-como-poseído, sino también es frecuente que le haga dudar de si su entidad “está bien colocada” en su persona o no. Esto puede ocurrir especialmente luego de transcurrido un tiempo de la posesión, cuando ya no “siente” la energía de la entidad tomando control de su cuerpo tan fuerte como en un principio. Si este es el caso, puede dudar, cuando un consultante se le acerca con un problema, de si es él o la entidad quien le recomienda una solución. Finalmente, la validación de si su entidad está bien incorporada, o sólo encostada, provendrá de factores externos a su propia experiencia y evaluación: dependerá de lo que su pai o mãe y sus colegas opinen de su performance; de si es capaz de contarle a su consultante cosas que él como médium desconoce y es frecuente, aún, que la confirmación sólo la tenga a posteriori, cuando los consultantes retornan y le dicen que su consejo y su ayuda dieron resultado.

La forma más frecuente de lidiar públicamente con la conciencia durante el trance en los templos porteños –como en muchos otros lugares– es ejerciendo lo que Goffman denomina “control de la información” y pretendiendo que la mayor parte de los trances son inconscientes. Este es un tema espinoso, sin embargo, para el cual no parece haber una solución satisfactoria, y que por lo general sólo es tratado en forma privada, entre médiums de extrema confianza.

La frecuencia del trance consciente, la consecuente inseguridad respecto de la validez de la propia posesión, y la creencia en los tres niveles de posesión son probablemente los factores que contribuyen a la rigurosidad con que los trances son evaluados aún entre los propios médiums de un mismo templo. Existen distintos criterios que permiten evaluar el nivel (y la realidad) de cualquier posesión y que son empleados, como es de esperar, con mayor severidad y algo de parcialidad, al evaluar el trance en otros templos que no son el propio.

Son frecuentes en las relaciones entre los médiums las acusaciones (realizadas en forma sutil, indirecta, aunque en ocasiones abiertamente) de realizar “fiasco” (fingir el trance); de no tener el nivel de trance apropiado (estar sólo irradiado o encostado) o de estar poseído por

¹⁰ En términos de Goffman (1981, p. 152), el público reconocimiento de la alta frecuencia de trances concientes sería proporcionar “información destructiva”, esto es “... hechos que, si atrajeran sobre ellos la atención del auditorio, podrían desvirtuar, desbaratar o anular la impresión que se desea producir mediante esa actuación”. Más específicamente, sería develar un “secreto profundo”, “hechos concernientes al equipo que este conoce y oculta, y que son incompatibles con la imagen de sí mismo que el equipo se esfuerza por presentar y mantener ante su auditorio” (Goffman, 1981, p. 152).

un espíritu de un grado de evolución espiritual inferior al que se declara ser/tener. Si, como he argumentado con mayor profundidad en otro trabajo (Frigerio, 1989a), la performance durante el trance es siempre colectiva, la evaluación de estas acusaciones también lo es, y en su consideración o validación entran en juego las diferentes relaciones de poder y alianzas que se establecen en todo grupo humano.

Como ya he tratado las acusaciones de realizar fiasco y de disminuir el nivel de trance en otros trabajos anteriores (Frigerio, 1987, 1989a, 1989b), a continuación examinaré, a través de la presentación de un estudio de caso, la acusación de que un medium está poseído por un espíritu inferior al que declara ser/tener y el papel que juegan los conflictos intra e inter-grupales y las disputas de poder entre los actores (la “política” del trance de posesión) en la negociación y renegociación de la validez de la posesión.

3. Los actores

Los protagonistas principales en este drama son Alberto y Susana, una joven pareja de 30 y 26 años, respectivamente. Alberto finalizó la educación secundaria y Susana cursó, además, los primeros años de una carrera universitaria. Trabajaban en una pequeña fábrica de ropa perteneciente al padre de Susana. Alberto tenía siete años de religión y era Cacique de Umbanda. Susana sólo había estado en contacto con la religión por dos años, principalmente a través de su marido.

Los conocí como parte del público en unas conferencias que yo daba sobre el desarrollo histórico de la Umbanda en el templo de mãe Celina, una conocida mãe de santo argentina. Participaban, además, como médiums invitados, de algunas de las sesiones de Umbanda del templo. Alberto recibía allí a sus guías espirituales y Susana, que al principio asistía como público, fue experimentando las primeras fases del trance de posesión y comenzó a recibir entidades. Mientras asistían a las sesiones, la pareja recibía un tratamiento muy cordial por parte Celina y quienes la secundaban. Era muy claro, para ellos que –en un proceso común en la Umbanda argentina– estaban siendo seducidos para que pasaran a integrar el cuerpo mediúmnico del templo.

Sin embargo la pareja tenía planes propios: a la vez que asistían a las sesiones de Celina, estaban construyendo su templo, que abrirían junto con un veterano pai de santo de Batuque. Asistir a las sesiones de Celina les permitía desarrollar su mediumnidad y aprender cómo se realizaba adecuadamente una ceremonia de Umbanda. En las sesiones establecieron, además, una buena relación con cinco médiums de mãe Celina quienes, insatisfechos con el tratamiento que recibían y atraídos por las entidades espirituales de Alberto, se pasaron a su templo cuando éste fue inaugurado.

La división de funciones en el nuevo templo sería la siguiente: Alberto, como Cacique, se ocuparía de la parte de Umbanda; el veterano pai de santo se ocuparía de la parte de Batuque, y Susana, como esposa de Alberto y una de las principales contribuyentes financieras al proyecto, sería la madrina de la nueva casa de religión. Aunque esta posición era honoraria, en la práctica su status era casi igual al de ambos hombres.

Las cosas, sin embargo, no funcionaron de acuerdo con lo esperado; antes que pasaran dos meses Alberto se peleó con el pai que se encargaba de la parte de Batuque y éste se fue

del templo, junto con la mayor parte de los médiums. Al poco tiempo Alberto y Susana y la pareja de médiums que había permanecido con ellos, comenzaron a experimentar toda clase de problemas. Alberto adjudicó todas estas dificultades a una demanda del pai de santo saliente. Sin poder resistir el ataque de alguien más experimentado que él, recurrió a mãe Celina en busca de ayuda.

Celina estaba en ese momento abriendo sucursales de su templo en varios lugares de la ciudad, y su resentimiento por los médiums que Alberto le había quitado fue olvidado ante la posibilidad de contar con una nueva filial en un barrio cercano al centro de la ciudad. Se decidió que Alberto fuera iniciado en Batuque como hijo de mãe Celina, para que el templo y todos sus integrantes pasaran a estar bajo su protección espiritual. Luego de que asentó su orixá de cabeza y su Bará, las cosas mejoraron para los integrantes de la nueva filial. Se incorporaron nuevos médiums –llevando el número a ocho– y aumentó el número de consultantes y de público en las sesiones.

Una vez que Alberto se convirtió en hijo de santo de Celina, la excelente relación que tenía con los líderes de su templo comenzó, de a poco, a cambiar. Las cosas comenzaron a cambiar. En un patrón común a todos los templos que conocí, una vez que los individuos pasan a formar parte del grupo médiumnico – a vestir ropa blanca en un templo– se encontraron con una estructura jerárquica bastante rígida que debían respetar. Además de Celina, quienes velaban por el orden eran su marido (un pai) y mãe Rosa, la mano derecha de Celina. Ambos cumplirán un rol importante en los hechos que luego relataré.

Alberto, aunque se había hecho hijo de santo de Celina, tenía su propio templo y sus propios hijos de religión (médiums) a cargo y estaba más acostumbrado a dar órdenes que a recibirlas. Además, se había puesto bajo la tutela de Celina principalmente para defenderse de la demanda de su ex-socio, y no tanto para realizar una carrera religiosa dentro de su templo. Susana, por su parte, tenía una fuerte personalidad y también estaba acostumbrada a dar órdenes, tanto en la fábrica de su padre como en el templo de Alberto (donde recibía los honores de una mãe, aunque aún no había alcanzado este nivel iniciático). Por lo tanto, no es de extrañar que una vez que debieron integrarse al templo de mãe Celina como sus subordinados, empezaron los problemas.

4. El drama

Como ya señalé, antes de abrir su propio templo, Alberto había frecuentado las sesiones de Umbanda de mãe Celina. En ese tiempo, cuando era considerado un posible candidato a médium del templo, sus entidades espirituales y sus performances durante los trances siempre habían sido elogiadas. Tanto su preto velho como su exu habían sido muy bien tratados, y habían recibido gran aceptación entre los líderes, los otros médiums –tanto que algunos, como vimos, se fueron al templo de Alberto– y el público en general.

Sin embargo, una vez que se inició al Africanismo bajo la tutela de mãe Celina, su performance tuvo que ajustarse más a la del equipo de médiums del templo. Aquí, como en casi todos los templos, sólo las entidades de los líderes o de los médiums muy veteranos pueden actuar de una forma independiente, hablando e interactuando entre ellos y con el público.

Episodio 1: El preto de Alberto es en realidad un Exu

Las limitaciones impuestas a las entidades que no son las de los líderes se hicieron evidentes ya en las primeras sesiones del año (Alberto había hecho su obligación con mãe Celina en febrero; en abril comenzó un nuevo ciclo de sesiones luego del receso de verano).

Celina comenzó las sesiones del año con una ceremonia de Kimbanda, a la que asistieron los encargados de las cinco filiales de su templo. Ya en esta primera sesión hubo roces entre las entidades de Alberto y Susana y mãe Rosa, la mano derecha de Celina. Una vez en el cuerpo de sus materias, el exu de Alberto y la pomba gira de Susana reclamaron su cigarro (él) y su perfume (ella). Rosa les señaló que, como no estaban en su casa, debían conformarse, “como los otros Exus”, tan sólo con la bebida que se les brindaba. Ante esta limitación, el exu de Alberto rió, desafiante, y dijo que “ellos no eran como los otros Exus”. El incidente no pasó a mayores, pero prefiguró el camino que las relaciones entre la pareja y la segunda de mãe Celina seguirían.

A las dos semanas, en la fiesta que mãe Celina organizó para Ogun (de Umbanda), se produjo el primer conflicto serio con las entidades de Alberto y Susana. Siguiendo el patrón común a las sesiones en Argentina, se cantó primero para Ogun, y luego para Caboclos y Caboclas. Susana comenzó a recibir a su cabocla Jurema, girando agachada como hacen esas entidades al llegar, pero cuando paró de girar y mientras levantaba el tronco, brevemente movió las caderas de forma pronunciada, poniendo sus manos en la cintura con los brazos en jarra. Al ver esto, el Ogun de mãe Rosa inmediatamente se dirigió hacia ella y le cortó el trance, señalando que era una “pomba gira” (por la forma en que movió sus caderas y la posición de los brazos). El Ogun de Alberto, que estaba cerca y seguía atentamente los sucesos, ensayó una mueca de profundo desagrado.

La sesión continuó con el llamado, luego de los caboclos, a los pretos velhos. El Ogun de Alberto giró *dando pasaje* (permitiendo que llegara) al preto velho de su materia. Una vez que llegaron los pretos, y ya presentes los Ogunes y los caboclos, se permitió al público pasar a *tomar pases* de las entidades espirituales. Como era una fiesta, y no una sesión de caridad, se recomendó a las entidades que no dieran consultas verbales al público. Pai Joaquim, el preto de Alberto, no prestó atención a esta orden, e igual dio consejos a varios consultantes, lo que le valió un reto del Caboclo del marido de mãe Celina, que estaba a su lado. Lejos de amilanarse, Pai Joaquim discutió con el Caboclo acerca de su derecho a dar consultas, y más tarde, dirigiéndose a los médiums del templo de Alberto que estaban cerca suyo entre los asistentes, se burló en voz baja –pero perceptible– de la entidad que no le permitía ayudar a los consultantes.

Esta negativa a guardar el lugar que le correspondía –o que le habían asignado– fue interpretada por los líderes del templo de mãe Celina como una prueba de que Alberto no había incorporado su preto velho (entidad “evolucionada” de Umbanda que respeta las jerarquías) sino un exu que se hacía pasar por el preto. Para los médiums del templo de Alberto que se encontraban entre el público, sin embargo, el hecho de que el preto estuviera desobedeciendo las órdenes de mãe Celina para realizar su misión (brindar caridad) fue, por el contrario, una prueba definitiva de que la incorporación *era real*. Para uno de los dos grupos en pugna, entonces, la falta de respeto de la entidad por la disciplina del templo constituía una clara indicación de que *no era* lo que pretendía ser; mientras que para el otro grupo la misma

actitud respecto de una orden que impedía realizar lo que consideraban era la razón de ser de la Umbanda –ayudar a los necesitados– era prueba de la *realidad* del trance.

Episodio 2: La cabocla de Susana es en realidad una pomba gira

El segundo episodio de conflicto explícito entre los dos grupos durante trances de posesión ocurrió diez días después, esta vez en el templo de Alberto. Como parte de la política de expansión del templo de mãe Celina, sus médiums más experimentados asistían, durante la semana, a las sesiones de Umbanda realizadas en las filiales. Esta era una forma de ayudarlas, proveyendo mediums que supieran cantar y pudieran incorporar entidades lo suficientemente desarrolladas como para dar consultas al público. Era una forma, también, de controlar lo que las filiales hacían, y de ir socializándolas en el padrón ritual del templo de mãe Celina.

En esta ocasión, una sesión de Umbanda realizada un sábado a la noche en el templo de Alberto, sólo estaban presentes dos de los médiums experimentados de mãe Celina: su sobrina y José, un antiguo hijo de santo. Como no estaban presentes ninguno de los líderes del templo de Celina, durante este episodio hubo una negociación más directa de la validez del trance.

Como casi todos los médiums de Alberto eran principiantes, la música y los cantos que llamaban a las entidades a descender no estaban bien ejecutados. Los cantos y el toque del único tambor que había eran desacompañados y débiles. José, el médium del templo de Celina, recibió a su Ogun, quien dijo que las entidades no llegarían porque el canto estaba muy débil. Alberto, quien para entonces había remplazado al tamborero, y había comenzado a cantar con gran energía, le dijo al Ogun que él respetaba su opinión pero prefería seguir intentando. Reanudada la música luego de esta pequeña discusión, Susana recibió inmediatamente a su cabocla.

Esta incorporación, que apoyaba la opinión de Alberto de que las entidades podían llegar, fue desmerecida por el Ogun de José, que dijo que la entidad que había recibido Susana no era una cabocla sino una pomba gira –remedando lo que había dicho el Ogun de mãe Rosa diez días antes. Mientras discutían, la sobrina de mãe Celina recibió a su propia cabocla; pareciendo así confirmar la opinión de Alberto de que las entidades efectivamente, iban a llegar. Sin embargo, la nueva cabocla en vez de saludar a la de Susana como corresponde, la miró con desprecio y la ignoró. De esta forma, la entidad de la sobrina de Celina validaba la evaluación que el Ogun de José había realizado respecto del trance de Susana.

Alberto, como Cacique a cargo de la sesión, tomó entonces cartas en el asunto. Fue a saludar a ambas caboclas, y cuando llegó a la de su mujer gritó un fuerte “oké cabocla!!!”, validando así a su trance como correcto. La situación se volvió así cada vez más tensa y confusa, y algunos de los más conocedores del público se preguntaban qué pasaba y qué tipo de entidades estaban realmente presentes. Al poco, el único medium de Alberto que incorporaba –un brasileño que había desarrollado sus entidades en Brasil– recibió a su caboclo, cuya abrupta llegada y grito coincidió con la brusca subida de la cabocla de la sobrina de mãe Celina. Este nuevo desarrollo volcó la situación en favor de la cabocla de Susana, ya que la

entidad que la había despreciado había partido abruptamente, y el caboclo recién llegado la saludó respetuosamente, validando así su incorporación.¹¹

Estas diferentes definiciones de la situación, con las entidades de los médiums del templo de mãe Celina “disminuyendo” el trance (o la categoría del espíritu) de Susana y con Alberto y sus mediums revalidándolo, reflejaban la lucha de poder que se estaba desatando entre el deseo de la pareja de tener una filial independiente y autónoma y los intentos de mãe Celina y los médiums de su templo de mantenerlos bajo su mando y dentro de la jerarquía correspondiente.

Episodio 3: El exu de Alberto es en realidad un “rabo de encruza”

El desarrollo de este incidente puede ser comparado provechosamente con otro, ocurrido tres meses después, en el cual el Exu de Alberto tuvo una fuerte discusión con el Exu del marido de mãe Celina.¹² Este, junto con otros tres médiums del templo de Celina, habían ido de visita a una de las sesiones de Kimbando que Alberto efectuaba una vez por mes. En esa ocasión, luego que el marido de Celina incorporó a su Exu, Alberto le cedió el mando de la sesión, como deferencia a su status de entidad de uno de los pais de santo de la casa madre. Sin embargo, cuando Alberto recibió a su propio Exu, Tranca Rua das Almas, este se mostró fuertemente molesto con el hecho de que había otra entidad comandando la sesión en su templo, argumentando que él sólo le debía obediencia a la pomba gira de mãe Celina (la mãe de santo de su materia) y no al exu de su esposo.

Aunque, según vimos en el primer episodio, una entidad de Alberto ya había discutido con una del marido de Celina (cuando no dejaron que su preto velho diera consultas), el enfrentamiento no había sido tan directo y amenazador para las jerarquías como el actual. Una pelea definitiva entre los miembros de ambos templos se impidió recurriendo, nuevamente, a una disminución de la categoría del trance de Alberto. El Exu del marido de Celina argumentó que no era en realidad el Tranca Rua de Alberto el que lo enfrentaba, sino otro tipo de exu inferior, un “rabo de encruza”, que sólo quería perturbar la sesión. Salió al patio, y pidió que cuando este mistificador se fuera, lo volvieran a buscar.

Lo interesante es que en esta ocasión, la validación de su definición de la situación no provino de otro medium del templo de Celina, sino de la propia pomba gira de Susana, que

¹¹ Luego de la sesión, y cuando ya sólo estaban presentes sus médiums, Alberto, a su vez, dudó de la validez de la posesión de la sobrina de Celina, diciendo que ésta no estaba realmente *incorporada*, sino solamente *encostada*. Fundamentó su opinión en que la forma en que ella había entrado en trance no era la acostumbrada (sus palabras fueron “yo la conozco, su cabocla no *llega* así”).

¹² En este interin las entidades de Alberto y Susana habían compartido otras sesiones con los líderes del templo de Celina. Aunque no habían ocurrido incidentes importantes, estaba claro que el desempeño de sus entidades estaba siendo minuciosamente evaluado –de una forma aún más rigurosa de la habitual en los templos porteños, donde, señalé, el trance está constantemente monitoreado. Dos semanas después del conflicto con la cabocla de Susana, la pareja asistió a la fiesta de Pretos Velhos del templo de Celina sin mayores incidentes. Una semana más tarde, en la inauguración de una nueva filial del templo de Celina, tanto el preto velho de Alberto como la preta velha de Susana debieron sortear una evaluación de mãe Celina: ambos explicaron satisfactoriamente cuál era el significado de los elementos simbólicos de los *pontos riscados* que los identifican. Un mes más tarde, el marido de mãe Celina asistió, con otros mediums, a la *fogueira de Exu* realizada en el templo de Alberto. Hacia el final de la noche, cuando sólo quedaban presentes los exus del marido de Celina y de Alberto, y la pomba gira de Susana, el Tranca Rua de Alberto se paró delante de las brasas de la hoguera, e intentó dar un paso sobre el fuego. El exu del marido de Celina no se lo permitió. Este incidente, que aparentemente no tenía demasiada relevancia, prefiguró el que paso a relatar.

no saludó e ignoró a la entidad que se presentaba como el Exu Tranca Rua de su marido. Al contrario de lo que sucedió en el episodio anterior, esta vez las entidades y los médiums de ambos grupos coincidieron en la interpretación de lo sucedido, evitando así una situación que pudo haber roto definitivamente la relación entre ambos templos. Ignorando sutilmente al exu de su esposo, la pomba gira de Susana brindó una tácita –y fundamental, para los médiums de su templo– validación de la definición de la situación brindada por el grupo de Celina.

Dos semanas más tarde, al llegar inesperadamente en su materia, el “verdadero” Exu Tranca Rua de Alberto brindó la validación final a esta interpretación. La entidad, sin embargo, cargó la culpa de la inadecuada *performance* de Alberto durante el trance en alguien ajeno al templo. Inculpó a mãe Rosa, la segunda de Celina quien, según el exu, le había pagado para que no llegara en aquella sesión. Peor aún, mãe Rosa, les había efectuado una demanda y era también la causante de que la cabocla de Susana no hubiera llegado más luego del episodio conflictivo en que fue acusada de ser una pomba gira.¹³ Según me explicó la pareja, la animosidad de Rosa contra ellos se debía a los celos que les tenía por la buena situación que atravesaba su templo, cada vez con más médiums y consultantes, pero sobre todo a que ellos no se dejaban avasallar por las exigencias planteadas por el templo de mãe Celina.¹⁴

Episodio 4: Probando a las entidades

Pese a las desconfianzas y el frecuente cruce de acusaciones, no todo era exclusivamente conflicto en la relación entre la filial de Alberto y Susana y el templo madre. La pareja realizó una fiesta de Umbanda como festejo del aniversario de su templo; como mãe Celina estaba de viaje, envió en representación a su marido y a su segunda, mãe Rosa. Esta sesión transcurrió sin problemas, y Alberto hasta recibió felicitaciones de Rosa por la eficaz forma en que su preto había dirigido la sesión.¹⁵

A las pocas semanas, sin embargo, como ejemplo del continuo proceso de evaluación y reevaluación al que el trance es sometido, la adecuación de la *performance* del preto de Alberto volvió a ser cuestionada. Luego de una nueva visita por parte del marido de Celina y otros médiums –que ocurrió sin incidentes aparentes– Alberto fue citado para hablar con mãe Celina. Al entrar a su oficina se encontró con que todos los líderes del terreiro estaban presentes. Celina le informó que, según le dijo su marido, en la última sesión, su preto velho había realizado dos bautismos y un trabajo espiritual de forma incorrecta. Era necesario,

¹³ En la sesión siguiente, otra entidad validó las afirmaciones del Tranca Rua respecto de la mala voluntad de mãe Rosa. Susana recibió una nueva cabocla quien les comunica que a ella “no la van a poder *cortar*, como hicieron con la anterior”. Una segunda entidad, entonces, casi un mes después de que Alberto recibiera lo que fue definido como un “exu mistificador”, legitima la interpretación que el grupo había realizado de aquella *performance* de posesión, y vuelva a inculpar mãe Rosa.

¹⁴ En esos días, la pareja –no ya sus entidades– había vuelto a tener otro choque con mãe Rosa. Esta había insistido en que Susana, como todos los hijos del templo de Celina, debía ayudar con cierta periodicidad en la limpieza del templo madre. Susana, quien tenía una fuerte personalidad y no limpiaba nada en su propio templo, se había negado, pero luego, ante la insistencia de mãe Rosa, se vio obligada a lavar y lustrar los pisos.

¹⁵ No presencié personalmente ni la sesión aniversario ni el episodio que relato a continuación, dado que había viajado a EEUU luego de terminar el trabajo de campo para mi tesis doctoral. La reseña en este acápite sigue el relato que me hizo Alberto tres meses después, cuando regresé por unos días al país.

entonces, realizar una evaluación de cómo conducía las sesiones en su templo, y por lo tanto todos ellos asistirían a la próxima sesión.

En la próxima sesión, mãe Celina, que por causa de sus frecuentes viajes había estado ausente de la casi totalidad de los episodios conflictivos, dialogó largamente con el Ogun y el preto velho de Alberto para evaluar sus conocimientos religiosos y asegurarse de que fueran la categoría de espíritus que decían ser. De acuerdo con el relato de Alberto, mãe Celina estuvo satisfecha con la *performance* de sus entidades, pero aún así señaló que visitaría el templo una vez por mes para asegurarse de que las cosas fueran realizadas correctamente. De esta forma, las llegadas de entidades inferiores haciéndose pasar por otras más evolucionadas fueron consideradas excepciones y no la regla.

Epílogo

Aproximadamente un mes después de la visita de mãe Celina a su templo, Alberto y Susana se separaron. Los protagonistas de este drama me brindaron diferentes interpretaciones de esta separación, de forma tal que validara sus explicaciones anteriores de los eventos que relaté. Susana fue la única que no dio una interpretación religiosa de la separación, echándole la culpa al hecho de que Alberto había sido demasiado sumiso a las exigencias de Celina, dedicándole demasiado tiempo a sus actividades religiosas en desmedro de su trabajo en la fábrica y de su familia. Alberto pensaba que la separación se debía a la demanda que les había lanzado mãe Rosa, y sobre la cual su exu les había advertido dos meses atrás. Mãe Celina y mãe Rosa, por su lado, la interpretaron como expresión de la disconformidad de los orixás con la manera en que la pareja venía manejando su templo. La principal culpable, para ellas, era Susana, quien había impulsado a Alberto a practicar la religión “de la forma que ella quería, y no cómo debía ser practicada”. Causando su separación, los orixás habrían allanado el camino para que Alberto practicara la religión en la forma adecuada.

5. Conclusiones

Los episodios arriba relatados muestran que la evaluación del trance de posesión puede ser problemática no sólo para el observador sino también –y principalmente– para los propios participantes, quienes no siempre coinciden en su interpretación del fenómeno. La realidad de la experiencia del trance es siempre socialmente negociada y constituida, e involucra una presentación del yo como poseído que puede o no ser validada por los otros actores presentes.

Como Goffman (1981, p. 21) sugiere, “hay por lo general en la formulación de definiciones una especie de división del trabajo... En conjunto, los participantes contribuyen a una sola definición total de la situación, que implica no tanto un acuerdo real respecto de lo que existe sino más bien un acuerdo real sobre cuáles serán los reclamos temporariamente aceptados”. Este autor, sin embargo, no ha profundizado en las diferencias de poder entre los diversos individuos que hacen que no todos puedan contribuir de la misma manera a la creación de este “consenso de trabajo”.¹⁶

¹⁶ Rogers (1980) analiza la forma en que Goffman ha considerado el tema del poder.

El pai o la mãe de santo, como “otro significativo” por excelencia (Berger; Kellner, 1964; Berger; Luckmann, 1967) en el proceso de socialización y mantenimiento de la realidad religiosa (Frigerio, 1989) cumple un rol protagónico en la definición de la situación. Esto se puede apreciar en el hecho de que fue mãe Celina la encargada de interrogar a las entidades de Alberto para confirmar que eran, efectivamente, la categoría de espíritus que pretendían ser. Por otro lado, las acusaciones de que las entidades de Alberto y Susana no eran las que pretendían ser, siempre fueron efectuadas por los líderes que se encontraban inmediatamente debajo de Celina: su marido y mãe Rosa.

Una segunda confirmación del poder de los líderes religiosos se puede apreciar en el episodio de la evaluación de la cabocla de Susana, en el cual el conflicto se dio con los dos médiums entonces presentes del templo de Celina (su sobrina y José). Ante la ausencia de los principales líderes (Celina, su marido, o Rosa) hubo una más directa y prolongada negociación de la validación de la experiencia del trance entre los miembros de ambos templos. Finalmente, los dueños de casa y responsables de la sesión, Alberto y Susana, pudieron imponer su propia interpretación acerca de la validez del trance de la cabocla. Esto no hubiera sido posible si sus interlocutores hubieran sido Celina y/o Rosa en vez de los dos médiums.

Los conflictos sobre la definición de la situación entre los miembros de ambos templos acerca de la validez de la experiencia del trance en realidad reflejaba diferencias más profundas entre los templos acerca de la forma en que la religión debía ser practicada y un templo dirigido. Estas diferentes visiones acerca de la religión se reflejaban en los comportamientos de las entidades de los médiums de ambos templos. El preto velho de Alberto quería dar consultas aún cuando se le había prohibido; su exu discutió con el del marido de Celina acerca de la autoridad de éste para dirigir una sesión en su templo. Por estos actos, que iban en contra del código disciplinario del templo madre, su trance fue disminuido de categoría. La separación final de Alberto y Susana validó, a los ojos de los participantes, sus respectivas definiciones de la situación, tanto en términos de sus evaluaciones de los trances como de sus diferencias respecto a cómo conducir un templo y practicar la religión.

Alberto vio en su separación evidencia adicional de la demanda de mãe Rosa contra su templo; mientras que ésta y Celina vieron en la separación la mano de los orixás que deseaban que Alberto practicara la religión que (ellas) consideraban correcta. A sus ojos, los orixás habían separado a Alberto de quien lo alejaba de la práctica adecuada de la religión, y era la principal responsable de que, por esta práctica errónea, recibiera entidades que no eran las adecuadas. Veían en Susana a la principal instigadora de la rebeldía de Alberto —expresada principalmente a través de sus entidades— contra la disciplina del templo madre. Al haberse negado a ser iniciada en Batuque como hija de santo de mãe Celina, Susana tenía más independencia y no podía ser obligada a obedecer órdenes como Alberto.

Alberto, sin Susana, quedaba doblemente desamparado. Había perdido a su principal aliada y quien lo apoyaba en su templo, tanto en el aspecto ritual como en el de construcción de una versión religiosa alternativa a la de mãe Celina. Susana era su principal otro significativo y co-interpretadora de la visión que oponía a sus entidades, (consideradas auténticas y fieles a la misión de la Umbanda) a las del templo de mãe Celina. Por tener un santo asentado por mãe Celina estaba a su merced y podría resultar muy vulnerable frente a sus demandas. Era consciente de que ahora ya no tenía alternativa sino someterse a las demandas del templo madre.

Este epílogo de los acontecimientos muestra que las *performances* durante el trance son sólo temporariamente validadas por el grupo (con el líder teniendo la mayor influencia sobre esta interpretación) y que el “consenso de trabajo” está abierto a reinterpretaciones que pueden ser influenciadas no sólo por futuras *performances* durante el trance sino también por eventos que ocurren en la vida cotidiana, fuera del contexto inmediato del trance.

La validación de los interlocutores significativos o su reinterpretación, influyen en la definición que el individuo hace de su propio trance. Los ejemplos brindados en este trabajo, creo, son claros al respecto. Cuando el Exu del marido de mãe Celina está dirigiendo la sesión en el templo de Alberto y éste recibe a su Exu, que se enoja porque debe ser él quien dirija la sesión, la Pomba Gira de su mujer evita una ruptura de relaciones entre ambos templos no reconociéndolo. Para Alberto él había sido poseído por su Exu; pero figuras de autoridad, y luego la entidad de su propia mujer redefinen su trance. Dos semanas más tarde, al recibir Alberto nuevamente a su Exu, éste le confirma que aquella noche había incorporado un impostor.

Tres años más tarde, sin embargo, Alberto realiza una nueva interpretación de aquel episodio. Ya separado de su esposa y sin los médiums que en aquel momento concordaron con esta explicación en su templo, Alberto –rodeado de sus nuevos médiums– se dirige al antropólogo, el único testigo de aquella interacción aún presente y pregunta: “Te acordás cuando mi Exu lo hechó al Exu del marido de Celina?”.

En base a los datos presentados, y realizando una lectura “fuerte” de Goffman, podemos argumentar que, no importa cuáles sean las sensaciones subjetivas del individuo en trance, existe un nivel externo a él y que termina de constituir a un estado alterado de conciencia como una verdadera posesión: la validación de quienes se encuentran frente a él. Siguiendo a Perinbanayagam (1985, p. 77) en su argumento acerca de la *precariedad dramática del yo* – sólo que aplicándolo al yo-como-poseído – podemos afirmar que es en el curso de la serie de acciones que el poseído realiza y en las reacciones que suscita en sus interlocutores que su naturaleza y forma se definen.¹⁷ En este sentido el yo-como-poseído es siempre precario, sujeto a redefiniciones y negociaciones y se constituye siempre en la interacción.¹⁸

Referencias

BASTIDE, R. Cavalos dos santos. In: BASTIDE, R. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1983.

BERGER, P.; KELLNER, H. Marriage and the social construction of reality. *Diogenes*, v. 12, n. 46, 1964.

¹⁷ Perinbanayagam realiza una lectura fuerte de Goffman y afirma que la perspectiva dramática (la vida como un teatro) no debe ser tomada como una metáfora que permite analizar la realidad, sino que es la perspectiva que mejor describe cómo la realidad es. Afirma este autor: “no es que la realidad es teatral o dramática; sino que lo que es considerado realidad por una sociedad –o una parte de ella– es teatralmente realizado y construido” (Perinbanayagam, 1985, p. 63). La realidad, en su visión, es emergente, dramáticamente construida, y dramáticamente experimentada. Los individuos sólo pueden aprehender a la realidad social como drama. Siguiendo a Kenneth Burke, proclama que la dramaturgia no es una metáfora, sino que “es una *ontología*. Es lo que los humanos *son*.” (Perinbanayagam, 1985, p. 62).

¹⁸ Aquí estoy parafraseando a Tseelon (1992, p. 121) quien afirma que, para Goffman, el *self* “es transitorio, definido situacionalmente e interactivamente y es un producto social que no tiene existencia fuera de la interacción”.

- BERGER, P.; LUCKMANN, T. *The social construction of reality*. New York: Doubleday, 1967.
- BOCK, P. K. The importance of Goffman to Psychological Anthropology. *Ethos*, v. 16, n. 1, 1988.
- BOURGUIGNON, E. *Possession*. San Francisco: Chandler y Sharp, 1976.
- CONCONE, M. H. V. B. O ator e seu personagem. In: CONSORTE, J.; COSTA, M. da (org.). *Religião, política, identidade*. São Paulo: EDUCA, 1988. p. 85-107. (Cadernos PUC 33).
- CORREA, N. *O batuque do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1992.
- DITTON, J. (ed.). *The view from Goffman*. London: Macmillan, 1980.
- FIRTH, R. Ritual and drama in Malay spirit mediumship. *Comparative Studies in Society and History*, v. 9, p. 190-207, 1967.
- FRIGERIO, A. Faking: possession trance behavior in Afro-Brazilian religions in Argentina. In: ANNUAL MEETING OF THE SOUTHWESTERN ANTHROPOLOGICAL ASSOCIATION, 59., March 24-26 1987, Monterrey, CA. [S. l.: s. n.], 1987.
- FRIGERIO, A. *With the banner of Oxalá: social construction and maintenance of reality in Afro-Brazilian religions in Argentina*. 1989. Dissertation (PhD) – Department of Anthropology, University of California, Los Angeles, 1989a.
- FRIGERIO, A. Levels of possession awareness in Afro-Brazilian religions. *Association for the Anthropological Study of Consciousness Quarterly*, v. 5, n. 2/3, p. 5-11, 1989b.
- GIDDENS, A. Erving Goffman as a systematic social theorist. In: GIDDENS, A. *Social theory and modern sociology*. Stanford: Stanford University Press, 1987.
- GOLDMAN, M. A Construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. *Religião e Sociedade*, v. 12, n. 1, p. 22-55, 1985.
- GOFFMAN, E. The neglected situation. *American Anthropologist*, v. 66, n. 6, p. 133-136, 1964.
- GOFFMAN, E. *Interaction ritual: essays on face-to-face behavior*. New York: Pantheon, 1967.
- GOFFMAN, E. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu, 1981.
- KEHOE, A. B.; GILETTI, D. H. Women's preponderance in possession cults: the calcium deficiency hypothesis extended. *American Anthropologist*, v. 83, n. 3, p. 549-562, 1981.
- LAMBEK, M. From disease to discourse: remarks on the conceptualization of trance and spirit possession. In: WARD, C. (ed.). *Altered states of consciousness and mental health: a cross-cultural perspective*. Newbury Park: Sage, 1989. p. 36-63.
- LEACOCK, S.; LEACOCK, R. *Spirits of the deep: a study of an Afro-Brazilian cult*. New York: Natural History Press, 1972.
- LEE, R. Self-presentation in Malaysian spirit seances. In: WARD, C. (ed.). *Altered states of consciousness and mental health: a cross-cultural perspective*. Newbury Park: Sage, 1989. p. 251-267.
- LEIRIS, M. *La possession et ses aspects théâtraux chez les éthiopiens de Gondar*. Paris: Plon, 1958.

LERCH, P. Spirit mediums in Umbanda Evangelizada of Porto Alegre: dimensions of power and authority. In: BOURGUIGNON, E. (ed.). *A world of women: anthropological studies of women in the societies of the world*. New York: Praeger, 1980. p. 129-159.

LEX, B. W. Recent contributions to the study of ritual trance. *Reviews in Anthropology*, v. 11, n. 1, p. 44-51, 1984.

LOCKE, R. G.; KELLY, E. F. A preliminary model for the cross-cultural analysis of altered states of consciousness. *Ethos*, v. 13, n. 1, p. 3-56, 1985.

MAGGIE, Y. *Guerra de orixá*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

MARTON, Y. *The dancing of the Orishas in Los Angeles and the Pan-Yoruba spiritual tradition*. 1986. Thesis (MA) – Department of Dance, University of California, Los Angeles, 1986.

MÉTRAUX, A. Dramatic elements in ritual possession. *Diogenes*, v. 3, n. 11, p. 18-36, 1955.

MISCHEL, W.; MISCHEL, F. Psychological aspects of spirit possession. *American Anthropologist*, v. 60, n. 2, p. 249-260, 1958.

PERINBANAYAGAM, R. S. *Signifying acts: structure and meaning in everyday life*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1985.

PETERS, L.; PRICE-WILLIAMS, D. Towards an experiential analysis of shamanism. *American Ethnologist*, v. 7, n. 3, p. 397-418, 1980.

PETERS, L.; PRICE-WILLIAMS, D. A phenomenological overview of trance. *Transcultural Psychiatric Review*, v. 20, p. 5-39, 1983.

PRESSEL, E. Umbanda trances and possession in São Paulo, Brazil. In: GOODMAN, F.; HENNEY, J.; PRESSEL, E. (ed.). *Trance, healing and hallucination: three field studies*. New York: Wiley and Sons, 1974. p. 113-225.

PRINCE, R. Shamans and endorphins: hypothesis for a synthesis. *Ethos*, v. 10, n. 4, p. 409-423, 1982.

ROGERS, M. Goffman on power, hierarchy and status. In: DITTON, J. (ed.). *The view from Goffman*. London: Macmillan, 1980. p. 100-134.

TSEELON, E. Is the presented self sincere? Goffman, impression management and the postmodern self. *Theory, Culture and Society*, v. 9, p. 115-128, 1992.

WARD, C. Thaipusam in Malaysia: a psycho-anthropological analysis of ritual trance, ceremonial possession and self-mortification practices. *Ethos*, v. 12, n. 4, p. 307-334, 1984.

WINKELMAN, M. Trance states: a theoretical model and cross-cultural analysis. *Ethos*, v. 14, n. 2, p. 174-203, 1986.



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.