

Stoa

Vol. 17, no. 34, 2026, pp. 295-318

ISSN 2007-1868

DOI: 10.25009/stoa.2026.34.2839

ÉXTASIS, TRANCE Y POSESIÓN:
FENOMENOLOGÍA DE LOS ESTADOS ALTERADOS

Ecstasy, Trance and Possession:
Phenomenology of Altered States

MARCELA VENEBA MUÑOZ
Universidad Autónoma del Estado de México
mvenebram@uaemex.mx
<https://orcid.org/0000-0003-3880-8155>
México

RESUMEN: La tesis central de este artículo es que el éxtasis, el trance y la posesión son vivencias sociales en las que se concreta históricamente la vida trascendental. Los estados alterados hacen visible la génesis afectiva e intersubjetiva de la identidad personal a través del sentimiento primario de un «nosotros» que el éxtasis, el trance y la posesión propician y regulan en el ritual. En un primer momento expongo los recursos de la teoría husserliana de la intersubjetividad y la teoría antropológica del ritual para el análisis de los estados alterados, a través de la estructura de la persona humana como sujeto autoconciente; en segunda instancia distingo los rasgos y elementos más precisos de cada plano experiencial, a través no de su función social, sino de la variable configuración del «nosotros» que se expresa en cada caso. El alcance último de este estudio es establecer distinciones fenomenológicas entre estas diferentes formas de alteración del yo que se constituyen interpersonalmente.

PALABRAS CLAVE: fenomenología trascendental · identidad personal · socialidad · ritual

Recibido el 1 de agosto de 2025
Aceptado el 21 de abril de 2026

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons
Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

ABSTRACT: The main thesis of this article is that ecstasy, trance, and possession are social experiences in which transcendental life is historically concretized. Altered states make visible the affective and intersubjective genesis of personal identity through the primary feeling of a “we” that ecstasy, trance, and possession foster and regulate within ritual. In the first part, I present the resources of Husserl’s theory of intersubjectivity and the anthropological theory of ritual for the analysis of altered states, through the structure of the human person as a self-aware subject; in the second part, I distinguish the most precise traits and elements of each experiential level, not through their social function, but through the variable structure of the “we” that is expressed in each case. The ultimate aim of this study is to establish phenomenological distinctions between these different forms of ego alteration that are constituted interpersonally.

KEYWORDS: transcendental phenomenology · personal identity · sociality · ritual

1. Introducción

La tesis central de este artículo es que los estados alterados de conciencia que la antropología clasifica como éxtasis, trance y posesión son estados sociales que expresan formas de concreción histórica de la vida trascendental como intersubjetividad trascendental. Concreción quiere decir cumplimiento, logro teleológico, realización o plenificación de una potencia trascendental u originaria de la propia existencia. La tendencia teleológica a la autoconstitución del yo, como yo humano autoconsciente, se cumple o se concreta en el sentimiento de un “nosotros” que los estados alterados fomentan y generativamente reavivan.

La concreción individual de la existencia implica su situación histórica, en un mundo con otros. El plano más alto de concreción de la vida trascendental es la vida interpersonal, el colectivo. Esta esfera tiene —según Durkheim— su propia forma de *autoexaltación*, de autoexhibición. El sentimiento del nosotros emerge o se suscita en lo que Durkheim llama el culto de la colectividad, un escenario sentimental en el que el yo se reconoce a través de los otros. El ritual, la ceremonia, el juego, el desfile, la fiesta y, en ellos, el trance, el éxtasis y la posesión juegan una función esencial en la vitalidad de esta co-intencionalidad social, pues son vivencias de lo colectivo que se expresa como un «nosotros».

Los estados alterados son planos experienciales en los que se concreta la vida trascendental como vida intersubjetiva, pues a través del éxtasis, el trance y la posesión se suscita el sentimiento de un «nosotros», que rebasa los límites, incluso corporales o carnales del yo, para abrazar y gozar *en* el cuerpo del otro, en un sentido no-objetivante, como en el éxtasis; *para* prestar espacio a la voz del otro, en la posesión; para ser reconocido por el otro en el trance ritual.

Lo que Husserl distingue como ser *para* el otro o *en* el otro, o *junto* al otro, entraña distintos modos de socialidad que los estados alterados hacen visible como desplazamientos de la centralidad del yo en la vivencia sentimental del encuentro con los otros. En el primer apartado defino el significado de este «nosotros» como el sentimiento concreto de la intersubjetividad trascendental, que tiene como correlato un horizonte de fines e intereses comunes que se hacen patentes, se teatralizan y vivifican en los escenarios rituales de la alteración. El estado alterado es un estar volcado hacia lo otro. En los tres apartados siguientes, y con los recursos de la teoría fenomenológica de la intersubjetividad, elaboro las distinciones que corresponden a los tres estados de alteración propuestos.

2. La concreción trascendental del nosotros

El «nosotros» es el sentimiento¹ de la intersubjetividad trascendental concreta, histórico-materialmente constituida: “Suponemos que a cada yo humano dice Husserl— corresponde un yo trascendental, una subjetividad trascendental irrelativamente concreta, y que a la totalidad de los humanos en la unidad de su encadenamiento generativo [corresponde] la subjetividad trascendental total que es, incluso, más concreta que un sujeto trascendental singular” (Husserl, 2007, p. 190). ¿Qué significa entonces esa «subjetividad trascendental total»? No es *la* humanidad en sentido abstracto, sino el colectivo en su concreción, esto es, en su vivencialidad encarnada en el individuo que se reconoce o es un yo en la colectividad, o bien, que se vive desde un «nosotros». El colectivo «nosotros» es la totalidad unitaria de las personas generativamente vinculadas, de tal modo que el individuo constituye su identidad

¹ Esto sólo significa que la conciencia-del-nosotros no es un acto cogitativo, a la manera de la autorreflexión en la que el yo se tiene a sí mismo como objeto, sino un sentimiento radicado en el sustrato más básico de la sensibilidad que incluye la unidad de tendencias, la tendencia del yo al otro, o el instinto de socialidad: “La relación originalmente instintiva de cada yo con los suyos implica instintivamente el ‘bienestar’ de esos otros en el mío (...) La autopreservación de mi existencia (en su forma plena de satisfacción vital) abarca e implica la autopreservación de mi familia, también de mis hermanos, etc.” (Husserl, 2013, p. 429)

autoconciente (su yo-soy) desde ese ‘sentido’ de pertenencia o vinculación a los otros. Sentido del que emanan los valores de la propia identidad.

De acuerdo con Husserl, la autoconciencia es la condición existencial del humano², como sujeto espiritual con otros, entre quienes el yo encuentra su sitio o situación: “A la esencia de este desarrollo personal pertenece que el yo como persona está constituido en el alma mediante la experiencia de sí mismo” (Husserl 2005, p. 403)³. El saberse en el mundo —que no es un saber reflexivo—, es decir, lo que ‘contiene’ la expresión “yo soy... (quizá en primera instancia) humano” implica el saber-se parte algo: habitante de un territorio, hablante de una lengua, miembro de un cierto linaje, portador de un nombre y una biografía, perteneciente a un grupo, a muchos grupos de múltiples niveles, con los que se comparten fines, creencias, valores. Los intereses de la comunidad son su herencia, o lo que generativamente se transmite. Pero nada de esto ocurre pasivamente, la recepción de esta herencia se simboliza y se ritualiza, los valores que se trasvasan entre generaciones, también se teatralizan, se exageran y exhiben lúcida y lúdicamente en la fiesta que propicia el nosotros. En el nosotros se entrelazan y determinan en tensa y ritual armonía la autoconsciencia egoica y la fuerza emotiva de la colectividad.

Lo que se concreta en el «nosotros» es la individualidad del yo; sin ese ‘acogimiento’ a la presencia de los otros no hay propiamente un yo que se reconozca en su identidad, en los contenidos histórico-interpersonales: de dónde viene, a dónde va. La lengua materna, los apellidos o los nombres de los muertos, los dioses y el destino, esto es lo que constituye el núcleo de intereses que el ritual y la fiesta explicitan. Por ello Durkheim dice que el ritual es la escenificación de la sociedad, de sus valores y creencias fundacionales. El ritual es el marco emocional que permite —bajo sus propias reglas— la exhibición de los valores e intereses que constituyen la unidad del colectivo. La fiesta materializa la influencia de la sociedad sobre los individuos; el ritual es el escenario de

² “El sujeto personal desarrollado es sujeto consciente de sí mismo: el sí mismo como objeto es un producto constitutivo, una unidad ‘aperceptiva’. En el comienzo de su desarrollo el sujeto no es objeto para sí mismo y no tiene una unidad aperceptiva ‘yo’.” (Husserl 2005, p. 403)

³ “En contraste con la autoconciencia pre-reflexiva que nos proporciona un sentido implícito del yo a nivel experiencial (...) la autoconciencia reflexiva es una conciencia explícita, conceptual, objetivante que toma una conciencia de orden inferior como su tema de atención (...) La reflexión da lugar a un cierto tipo de pluralización interior. Hace temática la vida subjetiva de una manera que implica auto-división o auto-distanciamiento.” (Gallagher & Zahavi, 2012, p. 106) En este sentido la conciencia pre-reflexiva más bien señala la continua polarización o función polarizante del yo ‘que acompaña’ todas mis representaciones y resulta en tal caso problemático llamarla sin más autoconciencia pre-reflexiva.

una forma de cooperación teatralizada, por una comunidad que se exhibe a sí misma, y vuelve a actuar su origen. El ritual (o el culto) es en esencia acción común y, según Durkheim, es por la “cooperación activa” (Durkheim 2014, p. 633-634) que la sociedad se concreta como tal, en la acción colectiva actúa como un sujeto de una sola voluntad. Esta forma de cooperación se estructura o se vehicula sentimentalmente en el nosotros. Así la unidad del nosotros entrelaza al yo-puedo en un nosotros-hacemos, yo-hago-*con*, como yo-hago-*por* el otro, *para* los otros.

La conciencia de los otros no es exactamente una objetivación o un acto del yo que tenga por objeto o medio de su acción al otro. Tampoco se trata de una forma de sujeción al otro que pase por el sometimiento. El nosotros es más bien un sentimiento de pertenencia en el que la concreción adquiere su pleno sentido, como logro o alcance de un telos, la persona humana tiende a concretarse como intersubjetividad trascendental, por ello esta es más concreta que las individualidades, porque el individuo se entiende como parte o momento del todo del colectivo, como emergente primerísimamente en él y, por lo tanto, dependiente en su propio ser para sí de ese todo: “Mediante esta especie de aprehensión complicadamente construida ME DISPONGO EN EL CONGLOMERADO DE LA HUMANIDAD, o forjo más bien la posibilidad constitutiva para la unidad de este ‘conglomerado’. Ahora por vez primera soy propiamente yo frente al otro y puedo ahora decir ‘nosotros’; y ahora también llego por primerísima vez a ser ‘yo’ y el otro precisamente otro” (Husserl, 2005, p. 290). Este ‘primerísimamente’ es lo que llama la atención aquí, pues condiciona la identidad al reconocimiento de ese nosotros.

La autorreflexión está determinada por la estructura de la conciencia interna del tiempo, es una posibilidad del recuerdo, de la proyección, y las distintas formas de iteración o “devenir otro del yo para sí” (Lobo, 2013). Pero en relación con el mito, el ritual no actúa como recuerdo, o rememoración colectiva, sino como reinicio en una acción mutua originaria. El mito es una primera forma de la ‘temporalidad social’, pues estructura y pauta los ciclos productivos y reproductivos, explica la organización práctica de la vida, que se vivifica o se reinicia cíclicamente en el ritual. Por ello la fiesta no está en los márgenes del tiempo ordinario, sino que lo vertebr⁴. En el ritual se entrelazan las temporalidades del intercambio, la producción, y la reproducción y en

⁴ “La fiesta se presenta, en efecto, como una actualización de los primeros tiempos del universo, del *Urzeit*, de la era original eminentemente creadora que ha visto a todas las cosas, a todos los seres y a todas las instituciones plasmarse en su forma tradicional y definitiva” (Caillois 2006, 108)

ese entrelazamiento se concreta la «personalidad de orden superior» (Husserl, 1973, p. 618): el colectivo como sujeto de múltiples cabezas cuyas voluntades se enlazan. El enlazamiento de los fines y las responsabilidades funda su legitimidad racional en ese sentimiento co-vivido, co-sentido, como *nosotros*. El ritual exhibe las condiciones originarias de esa unidad intersubjetiva vivida como comunidad: “El ser-comunidad es un modo de ser que no surge por la mera suma de conciencias individuales, sino por una operación constitutiva específica, mediante la cual se genera una esfera común de vida, una conciencia comunitaria del tipo NOSOTROS” (Husserl, 1973, p. 225). Es decir, este nosotros tiene una estructura vivencial o experiencial específica en la que el yo aparece sólo por mediación de los otros, supone o representa una intencionalidad propia. Como sentimiento, el “nosotros” implica un desplazamiento del interés desde sí hacia lo otro, un desdoblamiento o iteración descentrada en la que el centro del ser-yo lo ocupa el colectivo, no un contenido de la reflexión, sino un estado afectivo en el que el yo se vive a sí a través de los otros.

El ritual es una experiencia generativa que encauza la emergencia del nosotros en el que vive el yo-soy. Esta emergencia se produce, según Durkheim, de manera especialmente explícita, en la acción ritual: “Porque la sociedad sólo puede hacer sentir su influencia en acto, y sólo se encuentra en acto cuando los individuos que la componen están reunidos y obran en común” (Durkheim 2014, p. 637). La fiesta y el ritual son exaltación y momentánea dilapidación de esa acción común —sin fines. El ritual explicita (pero afectivamente) los valores que sostienen la comunidad, es la experiencia de una co-afección, de lo que es vivencia común. Pero sólo podemos abarcar aquí algunas formas rituales, concretamente aquellas cuya estructura implica como meta o momento suyo el logro de una alteración colectiva en los modos del éxtasis, el trance y la posesión. Los estados alterados son la teatralización de este sentimiento co-vivido. Lo que distingue a los estados alterados, por lo menos los aquí propuestos como campos afectivos de la «vivencia social», o del “nosotros”, es la variable posición que el yo juega entre uno y otro.

Si bien se entiende que la diferencia central de la constitución del nosotros es el desplazamiento de la centralidad del yo del acto de saber-se, hacia un “*sentirnos*”... nosotros, las formas o estructuras de la encarnación que en cada uno de estos estados se despliegan son muy distintas, y observables a la luz de la arquitectónica del yo. El éxtasis se entiende a través de esta estructura de la persona como la disolución de la voluntad egoica en el goce

puramente sensible, en el desbordamiento del placer y del cuerpo. Por otro lado, en el trance el yo no se disuelve en la hiperestesia gozosa del cuerpo propio, sino que todo lo que hay, el mundo, queda en suspenso y el yo entra en un paréntesis —liminar. Finalmente, la posesión es la más explícita de las variantes estructurales o posicionales del yo en la vivencia del nosotros, pues el yo no se disuelve, ni entra en un paréntesis del tiempo ordinario, sino que cede su sitio a otro o a lo otro, a la divinidad o a los ideales revolucionarios, al espíritu de los muertos o al futuro del colectivo. En la posesión el yo se dice desde el nosotros. La Pitia habla por los dioses de la comunidad, no por sí misma sino por lo otro, por lo sagrado, y por lo público, y en sus voces los individuos reconocen el foco o centro común de sus voluntades. El mundo común es el mundo co-vivido, co-experimentado, por eso “El NOSOTROS —dice Husserl— no es simplemente una yuxtaposición del yo y el tú, sino una forma originaria de vida comunitaria que se constituye mediante la co-intencionalidad” (Husserl 1973, p. 230). ¿Qué significa esta co-intencionalidad? Se trata de la co-vivencialidad del nosotros.

La estructura de los estados alterados se distingue por las variables posiciones que el yo juega en cada momento, es decir, que de cualquier manera la génesis sensible del nosotros es egoica aunque no esencialmente egocéntrica, o bien, y de un modo algo más radical, en su propia génesis (alterada) el yo sólo se reconoce como un sí mismo dentro del nosotros, *en* y *para* el otro.

3. Alteración *en* el otro: éxtasis

El éxtasis sexual es el modelo y génesis comprensiva del éxtasis ritual o institucional. Y su estructura arraigada en los valores de la sensibilidad más íntima, es al mismo tiempo la de un acto en esencia interpersonal, ya en su sentido primario, sexual, como una autoconstitución del yo mediada ‘en’ y por el cuerpo del otro. Este *en* hace de la ‘autoconstitución’ un concepto inapropiado, pues el yo extático se diluye en el otro; en un sentimiento, o autosen-timiento *en* el cuerpo y la sensibilidad del otro, de puro gozo sin localización ni objeto. No tengo el cuerpo del otro en el modo del objeto de mi placer, sino que la disolución gozosa del yo se suscita en el rodeo que abraza y pende del sentimiento del otro, en un entrelazamiento unitario⁵. Esta es la primera dimensión social del éxtasis, porque, además, la sexualidad en el humano es

⁵ “Tratando la carne ajena como un objeto de placer, yo puedo, a partir de ello, producir un deseo en la subjetividad ajena, o bien una repulsión, un dolor (...) El otro y su consentimiento, su acuerdo al menos, no es solamente un medio de disfrute (no es solamente carne ajena, sino una subjetividad

también una institución y las formas y maneras del gozo en el otro se configuran históricamente⁶. Esto nos permite distinguir entre la masa sentimental del éxtasis, el anhelo del éxtasis, y los elementos que constituyen este deseo de placer extático dependiente del otro:

En el goce sexual, [el goce] no puede tener lugar en soledad; los dos participantes [...] gozan uno con el otro y uno a través del otro, y aspiran al goce uno del otro [...] El otro y su consentimiento, su asentimiento al menos, no son simplemente un medio para el disfrute [...] sino que se trata del sujeto ajeno que se ofrece en su corporeidad carnal —de la que es el único dueño— y da libre curso a su deseo. (Husserl 2003, p. 277)

El éxtasis, en los términos de la fenomenología del cuerpo es comprensible como un estado de «hiperestesia», de “subjetivación de nuestra propia carne —comprendida en sus giros objetivantes—, así como la ambivalencia de dicha objetivación (...)” (Depraz 1999, p. 1), de disolución o rendición del yo al aflujo de un gozo que lo arrastra sin que la voluntad oponga alguna forma de resistencia. En el éxtasis, el yo se hunde en el placer, en el sentimiento generalizado de bienestar y gozo del cuerpo en sí mismo. El cuerpo pasa del anonimato a un primer plano de una forma en la que el yo se deja arrasar. El éxtasis no es una alteración de la percepción, sino que en el éxtasis cesa la percepción, es un gozo sin objeto, no se da en un acto. El éxtasis no es un acto del yo, sino un plano experiencial en el que cesa la actividad del yo.

En el éxtasis el yo está entre la vigilia y el sueño, y el despliegue de su actividad responde sólo al gozo y la profundización sentimental de ese placer —en el sentido animal más básico. La sensibilidad en su sentido comúnmente inatendido pasa al primer plano de una experiencia donde no hay un yo de la atención. Solo hay un yo que se rinde al placer que, sin embargo, él mismo persigue con cierta determinación —también física. El éxtasis agota los objetos, el placer enceguece, por así decir, al yo que se entrega a ese deslumbramiento por el que él mismo se ha esforzado. El éxtasis no es un acto y el sí mismo sólo se vive desde esa corriente de la sensibilidad sin objeto, hundido, fundido en su carne extasiada con el otro. Del éxtasis no hay recuerdo, no hay memoria de lo que no es objeto.

que se ofrece en su corporeidad carnal —de la que es el único dueño— y da libre curso a su deseo” (Husserl 2001, 277)

⁶ Pascal Dibie hace un rastreo “Las pinturas del Tassil-N-Adjer, de una cronología levemente más antigua (mediados del cuarto milenio) son las que nos proporcionan los ejemplos más notables del acoplamiento humano con evidentes manifestaciones de ternura” (Dibie 1999, p. 17)

Ahora bien, como forma primitiva del éxtasis, el éxtasis sexual, estructuralmente, arroja luz sobre el éxtasis como institución social, como estado social, que sólo emerge en el contexto de determinadas dinámicas interpersonales, y en específicos contextos simbólicos. El ritual encarna la forma institucional del éxtasis a través de un conjunto de acciones ordenadas en cierto horizonte, en un marco de significado y un escenario simbólicamente enriquecido, lúdico, festivo y encaminado al placer común. El éxtasis ritual devora caóticamente —como en la orgia o el incesto— la estructura social. Devora, es decir, como devoran las mujeres la carne cruda en la dionisiacas⁷, adornándose los pechos y la cara con la sangre sacrificial, exaltando su desnudez salvaje. La crudeza de la carne y la desnudez del cuerpo expresan ese más allá de la norma, o interregno que produce el éxtasis, en una acción colectiva⁸: “El éxtasis, que es un salir de sí mismo para acceder al dios, y para que el dios tenga acceso y acogida en uno mismo, revela una dimensión más profunda de esta mismidad” (Nicol 1977, p. 126). En esa profundidad se localiza el sentimiento de la colectividad. La vivencia del éxtasis depende del despliegue de esta acción social, del contexto ritual, en el que los efectos corporales se interpretan como placer agudo.

El consumo de sustancias puede ser un recurso del ritual extático, como en la fiesta el alcohol es un medio o un vehículo de la embriaguez. Y la borrachera es un estado social y sentimiento desbordante ¿Qué es lo que se desborda? Los límites de la individualidad social, las sujeciones políticas, consanguíneas, sexuales que estructuran la normalidad⁹. Pero esta disolución no depende del consumo de alguna sustancia, sino de la relación y el ritmo de otros tantos aspectos del escenario ritual. El ritual extático lleva al hartazgo las diferentes esferas de la sensibilidad, esto es la embriaguez, la sobre-satisfacción, el exceso de la orgía, el banquete, la danza. Como el camino del místico, el contexto festivo conforma el camino del éxtasis.

⁷ “En el culto dionisíaco, la literal con-fusión con la divinidad borra las distinciones individuales del participante (...) esta fusión del yo en el no-yo no es más que una fase preliminar para un nuevo avance de la individuación. Ese culto era extático.” (Nicol, 1977, p. 125)

⁸ “El tiro con arco contra el odre parece ligado (en el ritual) con una fiesta de invierno, la borrachera de la larga noche que se celebra durante los últimos días del año y durante la cual se cometen a placer toda clase de excesos (...) La fiesta vuelve a traer el tiempo de la licencia creadora, el que perece y engendra el orden, la forma y la prohibición.” (Cailliois, 2006, p. 118)

⁹ “Porque se trata de una fiesta, los participantes se ponen en ese estado en que la ‘preposesión’ instala a sus iniciados en el dulce desorden del tanteo, que les despoja de la función que ejercen en la sociedad económica” (Duvignaud, 1979, p. 19)

El éxtasis es efecto de la precisa y calculada combinación de las sustancias que se ingieren tanto como de lo que se huele, se degusta, se palpa, se contempla y se escucha¹⁰. En las escenificaciones rituales de la tradición, la música, cierto tipo de música monótona y repetitiva, creciente y omnipresente en la atmósfera de la celebración juega un papel fundamental. Las personas no hablan, se comunican a través del movimiento que pautan los tambores, los cascabeles y las flautas. La música induce, también la comida, la bebida, las fumigaciones vehiculan esta sobre-saciedad que caracteriza a la experiencia extática, la dilución de la presencia tras la carne perfumada, o cruda, o desperdiciada¹¹, o quemada. Los humos, los brillos, los sabores y el roce de las telas, la elegancia disruptiva de los trajes y las reglas atendidas de la danza, todo contribuye al logro de ese gozo de la carne entre todos. Toda esta comunicación sin juicios, sin objetos, este puro movimiento conjunto es la acción social, propedéutica de la “desindividuación extática” (Nicol, 1977, p. 126). En este aspecto podemos afirmar que la fenomenología del nosotros de Zahavi da de sí, pues en los estados alterados no hay un “tú” identificable que me devuelva la mirada ni que responda a mi intención comunicativa, no hay tal intención¹² y, sin embargo, hay un «nosotros» que se impone al individuo sin someterlo. El yo no se reconoce frente al otro, se diluye, se expropia, se entrega, en una experiencia de desindividuación, no de reconocimiento recíproco.

¹⁰ “Es la aguja lo que te engancha. La heroína es una sustancia más, en un momento dado, como el vino. Pero te construyes una vida entera alrededor de eso (...) Quizá sea innecesario aclarar —dice Escotado— que nunca me fascinó lo más mínimo el papel de yonki. Pero sin esa fascinación me parece difícil que alguien arrostre los trabajos imprescindibles para contraer una verdadera dependencia física” (Escotado, 2004, p. 1220)

¹¹ “... una posibilidad delirante: la de ya no tener ‘uno mismo’. La de no ser más una personalidad según el código del universo colectivo en que hemos nacido, sin haberlo deseado.” (Duvignaud, 1979, p. 24) En estas líneas Duvignaud se refiere al trance, y es cierto que puede aplicarse al momento liminar del trance ese desplazamiento del yo que, sin embargo, en el éxtasis es puramente sensible, es así que su propia delimitación se ve desbordada en el recurso al delirio, pues el delirio, sin ser equivalente al éxtasis, si expone una carga sensible principal. El delirio es fiebre y exceso de deseo, no necesariamente la sobresatisfacción extática.

¹² “Relacionarse con y dirigirse a otro como un *tú* (en lugar de como un *él* o *ella*) es relacionarse con alguien, un *yo*, que a su vez se relaciona conmigo como un *tú*. El compromiso en segunda persona es una relación sujeto-sujeto (*tú-yo*) en la que no solo estoy consciente del otro y dirigido hacia él, y al mismo tiempo, implícitamente consciente de mí mismo en acusativo, como atendido o interpelado por el otro” (Zahavi, 2021, p. 16). Gerdha Walther elabora una crítica al individualismo de esta posición pues considera que las experiencias comunitarias son más bien afectivas, pre-reflexivas. La *Wir-Erlebnis* es la experiencia común que emerge desde un sí mismo colectivo, co-vivido. Walther distingue entre lo egoico en su individualidad unitaria y el sí mismo constituido en el colectivo, conforme a esta distinción; “existen experiencias que surgen ‘por detrás’ del centro del yo, desde el sí mismo —más precisamente, desde el sí mismo comunitario que se constituye por un sentimiento de unificación (con otros).” (Taieb, 2023, p. 15)

Este nosotros no se funda en ese vínculo dialógico, sino en un sentimiento co-vivido en “La rítmica y la danza [que] ayudan al cuerpo a despojarse intelectualmente del ‘yo’ impuesto, pero no sugieren en absoluto ningún otro papel que representar” (Duvignaud, 1979, 25). Pero la disolución del individuo en el éxtasis no sólo está orientada por los valores generativos del placer y lo deseable del gozo sino que todos los valores sensibles que el ritual ordena y compone, son las condiciones sociales de su alcance, y su alcance es esa misma experiencia de fusión sentimental en el otro.

El éxtasis ritual es un sentimiento originariamente colectivo, pues en cuanto logro no puede ser el resultado de una mera acción individual. Los otros tampoco son solo el escenario de la experiencia extática, en la que cada individuo, iniciado o no, se encierra en su esfera como en el sueño del fumador de opio. Por el contrario, el éxtasis ritual es lo que cada individuo alcanza en la mediación del logro de la experiencia del otro, es una experiencia naturalmente interpersonal en la que el sujeto goza la presencia y el contacto con el otro, en la comunicación generativa de los valores que gustan y celebran a la par el brillo, la dulzura, la estridencia, el movimiento, el roce, el hartazgo, el más allá de la saciedad¹³ que el éxtasis tiene como condición.

La naturaleza carnal del éxtasis se orienta generativamente desde la sensibilidad secundaria, que es el proceso continuo de encarnación de valores racionales, la ‘sensibilidad espiritual’ que explica la unidad anímico-existencial de la persona humana. La sensibilidad secundaria es el encauzamiento histórico del instinto¹⁴ y de los sentimientos espirituales. El anhelo del éxtasis es un momento esencial del éxtasis, pues es nuclearmente sensibilidad secundaria, es un sentimiento espiritual encarnado. En el éxtasis hay un yo, en el estado intermedio de la vigilia y el sueño, sin resistencia sino entregado a una experiencia que no sólo goza, sino que valora positivamente su logro y esa valoración incrementa y hace posible el éxtasis como meta.

En cuanto ‘objetivo’ del conjunto de acciones rituales, el éxtasis no es individual, su alcance es colectivo, es una vivencia de gozo en el sentimiento de gozo del otro, en el otro como medio de realización del yo en el clímax del

¹³ Según Caillois: “La fecundidad nace del exceso. La fiesta añade a la orgía sexual la ingestión monstruosa de bebidas y alimentos (...) el Talmud indica que se debía beber hasta que no se pudieran distinguir los dos gritos específicos de la fiesta: ‘Maldito seas amán’ y ‘Bendito sea Mardoqueo’” (Caillois 2006, p. 127).

¹⁴ “Quizá sería terminológicamente mejor distinguir entre sensibilidad propia e impropia, y por este último lado habla también de sensibilidad intelectual o espiritual, y por el primero de sensibilidad sin espíritu. (...) el yo presupone la sensibilidad como afección, como estímulo, primero la protosensibilidad, luego la secundaria.” (Husserl 2005, p. 387)

banquete, o de la fiesta. El yo, en el sentido de su egocentricidad ordinaria, se hace a un costado de la más rotunda fuerza del nosotros que en el éxtasis implica la vivencia sentimental del placer del otro. Gozar en el gozo del otro, pretender esto como objetivo de la acción social. El éxtasis celebra la forma básica de una comunidad instintual, carnal; tiene sentido por ello que las orgías fueran el corolario de los rituales extáticos.

La marginalidad exocéntrica del yo en el gozo es compartida. El yo del éxtasis no es espectador no está fuera de sí, observándose, como en el trance, sino dentro de sí, en lo profundo y más básico de la experiencia de su propio cuerpo, de su sensibilidad en un sentido primario y exaltado. Pero esta es también su diferencia con el trance, que en el trance el yo mantiene una distancia controlada con su propio cuerpo, y el yo está despierto, sólo que en otro tiempo, no en el ahora efímero del éxtasis, sino en un ahora profunda o “verticalmente”¹⁵ infinito.

4. El trance: para el otro

El significado del trance es de entrada demasiado amplio, aunque su estructura básica es lo que en verdad da cabida a todas las experiencias que abarca y a la posición exocéntrica que el yo mantiene en cada caso. El trance es suspensión y separación, un aislamiento no egocéntrico, sino, en términos de Depraz, de-reflexivo del yo: “El flujo carnal es de-reflexivo, pues ha decantado el movimiento reflexivo” (Depraz, 2001, p. 9). También la gradualidad de las condiciones hiperestésicas en el abanico de manifestaciones del trance complica su distinción del éxtasis y de la posesión. Sin embargo, a diferencia del primero, el trance no demanda el arrobamiento placentero del éxtasis, el trance no siempre es feliz ni gozoso, aunque ciertas manifestaciones suyas sean nada más que un dejarse llevar por el estado de felicidad compartida como en la fiesta.

El trance se distingue del éxtasis porque la posición del yo en la alteración no se disuelve, ni es desplazada (como en la posesión), sino que es suspen-

¹⁵ Para A. Steinbock (2007) la verticalidad designa un tipo particular de experiencia fenomenológica que, según el autor, no se desarrolla en el eje horizontal de la intersubjetividad, o del plano yo-tú, sino que es un eje que desborda “desde arriba”, verticalmente, un don divino. Quizá el concepto de mana nos resulte más preciso en términos científicos para exponer esta idea: “La idea de mana no es otra cosa que la idea de esos valores, de esas diferencias de potencial. Este es el fundamento de la noción que crea la magia. Es obvio que una noción semejante no tiene razón de ser fuera de la sociedad, pues es absurda desde el punto de vista de la razón pura, ya que sólo puede ser el resultado del funcionamiento de la vida colectiva” (Maus 1971, p. 132).

dida, puesta de lado de algún modo. Ciertamente es un terreno farragoso en el que se deslizan y solapan las distinciones que la teoría antropológica, especialmente la etnopsiquiatría, ha intentado construir¹⁶. Podemos determinar algunos rasgos, aunque gruesos, de los avances taxonómicos en esa esfera. La antropología distingue la experiencia del trance no por su estructura experiencial, sino por sus fines sociales, de tal manera que puede haber un trance extático, un éxtasis visionario, o bien, un trance oracular. Entre los distintos autores de la teoría del ritual, por ejemplo, suelen tratar la posesión como una forma o variante del trance, y el trance visionario del chamán, como un estado independiente, aunque la personalidad del chamán y su función social sea permanente.

Por ello, aquí es pertinente operar las distinciones que nos permite el análisis de la estructura constitutiva o histórica de la personalidad y la autoconciencia egoica, para entender la variable posición del yo entre un plano y otro, y las formas en las que el colectivo no solamente orienta, sino que se vive a sí mismo en cuanto tal a través del trance. Marcel Mauss considera que lo más importante del trance son los efectos que produce en la colectividad¹⁷, en los otros que participan del trance del chamán, por ejemplo, como pacientes o clientes. Desde luego, el trance cumple una función esencial en la magia, tanto como una presencia universal en los sistemas religiosos. Pero, más allá, el trance es una esfera experiencial universal, que emerge o sobreviene, pero también se busca, se pretende, en los más diversos campos de la vida social, intelectual, no solo estética, sino reflexiva de la vida social.

El descentramiento egoico del trance, lo que Depraz llama post-reflexivo o de-reflexivo, como lo que está más allá de la reflexión, implica o demanda una concentración puntual del yo, una forma de atención exagerada sobre un movimiento, un gesto, un tema que aísla esa vivencia puntal de todo lo demás: “Este nivel post-reflexivo (o más bien de-reflexivo) de la experiencia corporal es el de una presencia en sí no reflexiva, pero tampoco inconsciente. Vive una proximidad inmediata consigo mismo, en la inmanencia de una auto-coincidencia sensible” (Depraz 1999, p. 77). El entorno, el horizonte del

¹⁶ Erika Bourguignon desarrolla una clasificación y primera definición de los estados alterados de conciencia en sentido antropológico y no meramente psicológico. Según Bourguignon, se trata de “estados psicobiológicos y tipos de comportamientos comprensibles y susceptibles de análisis”, a partir de aquí hará una mixtura etnopsiquiátrica que incluye el recurso a datos psicobiológicos. (Bourguignon 1973, p. 5.)

¹⁷ “La opinión crea al mago, así como las influencias que aquel produce. Es gracias a la opinión que el sabe de todo y puede todo” (Mauss 1971, p. 68)

mundo sigue ahí, transcurriendo en su normalidad, pero esa certeza no importa, es como si ese más allá, con toda su profunda seguridad, no importara, todo lo que hay para el yo en trance es este instante disuelto en el siguiente, y en el siguiente, en una unidad temporal cuyos límites son difusos para quien lo experimenta.

El yo del trance es como el yo dormido, solo en el sentido que al ver el cuerpo hundido en el sueño profundo, o en una meditación profunda, o enteramente entregado a su máscara en el ritual, vemos un yo, que sabemos que no está aquí, en el presente en que lo vemos, sino en el mundo del sueño, o del juego, en una esfera que es solamente suya¹⁸. La distancia del trance respecto del sueño, sin embargo, es que el trance también se arrostra, no sobreviene, sino que hay un cierto empeño o una capacidad innata, que no recae sobre cualquiera. En términos mágicos el trance es una suerte de don, en todo caso, una capacidad insólita que dota al agente del trance de otras *sobrecapacidades* perceptivas o intuitivas, como la iluminación del sabio. La teatralización del trance chamánico, por otro lado, le da al chamán pleno control sobre los límites de su propio estado, y sobre el resto de los participantes.

El trance es la vivencia del mundo desde una orilla franca, la de este momento sobre el que recae la entera concentración del yo, no sobre sí mismo sino sobre lo otro, el estado de meditación. El trance está por encima de la condición efímera incontrolable del éxtasis, depende de un cierto autocontrol intelectual del yo que le permite aislar su presente más pleno, y que en su aflujo pasajero, inestable, produce una identidad borrosa. No afirmada egocéntricamente, sino a través de lo otro.

Sin embargo, se abre aquí una distinción primaria entre dos planos del trance, el más íntimo del que la meditación y la creación pueden ser ejemplo, y la más compleja experiencia del *nosotros* en lo que Mauss llama, el “estado de masa”. ¿Cómo se conecta el rito de paso, la circuncisión, el matrimonio, y el pisoteo monotónico del candomblé sobre la arena, y los funerales con el eco vociferante de la masa en el estadio, en la protesta, en la plaza pública? Lo que conecta todo esto es, desde luego, el yo de la vivencia ahí, el yo en la suspensión del entorno de su acción lúdica o sagrada. El ritual teatraliza esta

¹⁸ A esto se debe también la comparación entre sueño y estado chamánico, y es que muchas de las expresiones de los estados chamánicos tienen como póstico el sueño. El chamán utiliza el sueño como metáfora del trance pues representa el ingreso en otro mundo y, muy plásticamente, la presencia ausente, la suspensión del yo entre el mundo de los vivos y el de los muertos. El estado chamánico problematiza el sueño como trance y, sin embargo, al final el trance chamánico es controlado por el yo, y no es el estado orgánico que sí es el sueño.

neutralización, la escenifica como un limbo social; es suspensión del interés y la atención del yo en todo lo que no es el ahora pleno y profundo¹⁹. Ese monótono ritmo del tambor y la flauta es el medio de la materialización de esa puesta entre paréntesis. La plena actualidad del estado de trance es el baile, el grito, el contacto, el salto o canto al unísono, una acción común que concreta el nosotros. La cualidad del trance es este estar volcado hacia lo otro en una acción que puede alcanzar condiciones hiperestésicas. Entonces comprendemos el paso desde la esfera individual e íntima del trance como capacidad —casi la capacidad más básica del juego como abstracción de lo real— hacia una esfera experiencial que exige una colectiva suspensión de la realidad.

Una pianista ante un auditorio, bajo los reflectores y al centro del escenario, volcada en su interpretación; ella no está concentrada o vuelta en lo que sigue o lo que debe hacer, simplemente está operando, por así decir, su cuerpo, como un solo animal con el piano, o con su instrumento, que se convierte, que es, en ese momento, una extensión de sí misma. Entonces no hay nada más, ni en el espacio, ni en el tiempo, en el sentido de que no está presente una preocupación sobre lo que ocurrirá al terminar la interpretación, todas las anticipaciones de la vida ordinaria quedan suspendidas y sólo importa la acción presente, continua, unitaria, que se sabe limitada pero ese límite no importa, y solo el final de la partitura rompe esa esfera de aislamiento en la que la pianista penetra sola, entra en un trance, en un mundo aparte.

Para Marcel Mauss el valor esencial o funcional del trance está en los efectos que produce sobre los otros, sobre el todo social, en tal caso, la conmoción, el arrastre que el sujeto en trance ejerce sobre quienes están en su entorno y que en la sala de concierto entran, con el intérprete, en ese mismo plano transitorio. El mundo exterior, más allá de la sala, de la escucha, ha quedado en suspenso, lo único que importa es lo que está ocurriendo aquí, en el momento mismo del acontecimiento, del acto creador, que tiene en su fondo una forma de trance, de separación del artista respecto del mundo. También un pintor, un escultor sufre una especie de trance en el que suspende la realidad del lienzo en blanco, la planura informe del trozo de mármol o de acero, que aísla y se-

¹⁹ Desde esta perspectiva se entiende que la epojé es una forma de trance, su forma radical, sofisticada, perfeccionada intelectualmente en lo que San Martín llama “desasimiento” (San Martín 2024, p. 48). No afirmo aquí una equivalencia entre el trance chamánico o ritual y la epojé como trance, sino una estructura, la potencia misma del desasimiento es lo que en términos, por así decir, arcaicos, expresa el trance chamánico, y en los más complejos la epojé, como una suspensión de todo por la imposible conservación de un ahora del que brota el sentido o la dirección de la existencia.

para del mundo y de su propia realidad, para convertirla en otra cosa, en algo que no es, que todavía no es. Es posible que toda acción creadora demande una suspensión de las determinaciones de lo dado.

Desde esta perspectiva, la ritualística chamánica sólo exagera, complejiza, y teatraliza una disposición y capacidad originaria de la experiencia humana. El trance chamánico, como el de la pianista en el concierto, está enteramente vuelto o volcado a los otros, y aún tácita, no explícitamente, pues se trata de una forma de expresión y co-realización no verbal, su propio acto se completa, se logra, en la mayor o menor conmoción que cause en los otros, y cuya expresión puede ser, igualmente, no verbalizada: ese es un nivel de concreción del “nosotros” como intersubjetividad trascendental: “Las fuerzas religiosas son fuerzas humanas, fuerzas morales. Como los sentimientos colectivos no pueden tomar conciencia de sí mismos más que fijándose en objetos externos, tampoco ellas pudieron tomar forma sin pedir prestadas algunas características de las cosas, y adquirieron así una especie de naturaleza física; gracias a ésta, llegaron a mezclarse con la vida del mundo material y se creyó que podían explicar lo que pasaba en este último” (Durkheim, 2014, p. 635). El trance activa vínculos, genera vínculos no ordinarios de los que emanan los límites de la comunidad, tal como lo expone el discurso más explícito del rito de paso. Pero las formas del trance son graduales y en su gradualidad diversas, abarcan lo mismo esas formas básicas de meditación propia de las tradiciones orientales, que las más arcaicas de la oración en la tradición judeocristiana, entrar en trance, separarse del mundo, de lo otro, para comunicarse con los dioses, para crear.

Hay mecanismos materiales y físicos de la suspensión ritual que llamamos trance, técnicas del cuerpo, purificaciones, ayunos, fumigaciones, retiros físicos del mundo, entradas en el bosque, salidas del desierto, que preparan o condicionan la posibilidad y el logro del trance para el iniciado, por lo menos en lo que atañe al trance ritual. El trance ritual —como el rito de paso— es el portal a un “nosotros” sentido, vivido como “separación, liminaridad y reorganización”. El intersticio de la liminaridad es la indiferenciación de las posiciones individuales, los papeles específicos de cada sujeto; acontece, en este espacio, pues, una forma básica de masificación, de desindividuación en la medida en que la personalidad de los iniciados y, con la de ellos, la de todos los miembros de la comunidad, ha quedado suspendida. Pero hay otras formas más complejas de ese estado de masa, o de trance masivo. La masa que salta al unísono en el estadio de fútbol o en el circo romano, la masa que ruge co-

mo un solo cuerpo, el de un mismo y único vociferante animal que muestra su poder como si fuera un solo individuo:

Todo el cuerpo social se ve animado de un mismo movimiento; el individuo desaparece para transformarse en una pieza más de la maquinaria o mejor, en radio de la rueda (...) Los cuerpos se mueven todos al mismo vaivén, las caras llevan todas la misma máscara (...) Confundidos por la danza y en la fiebre de su exaltación, forman un solo cuerpo y una sola alma. Sólo en ese momento se realiza auténticamente el cuerpo social, ya que cada una de sus células, los individuos, se sienten en ese momento tan unidos como las del organismo individual (Mauss 1971, p. 142).

La masa en el canto, en la danza, en la consigna política, en el reclamo, la masa en la protesta y la masa en la fiesta, esa suma de individuos que sólo son en el todo del cuerpo de la masa. Los individuos se viven en ese sentimiento que aviva el canto unísono del himno nacional o la canción popular, esa misma vivencia es también trance, es una forma de experiencia en la que el yo tiene una sola dirección hacia los otros, ahí se agota, en el presente del grito, el coro, el paso conjunto.

En el límite de las distinciones internas del trance, entre sus grados o planos más individual e íntimo hasta el «estado de masa»²⁰, hay una forma de entrega del yo al colectivo, que no pasa por el sometimiento, sino por la resistencia, formas concretas de expresión de una resistencia y tensión interna entre el individuo y el colectivo. Es esta misma tensión la que se ritualiza. Ahora bien, este amplio espectro de actividades y experiencias que llamamos trance tiene en común la posición que el yo ocupa en la suspensión o neutralización de la realidad del mundo entorno, a través del aislamiento de una parte, de un trozo de realidad en cuyos límites el resto se diluye. En algunos casos, sin embargo, es posible que el trance derive en éxtasis, en otros, en posesión, pero no son necesariamente lo mismo. La mítica caída del caballo de Pablo de Tarso es el trance, su discurso después de la caída es posesión. Lo que cambia es la posición del yo frente a lo otro de sí. En el trance hay un yo vuelto, volcado a lo otro y a los otros, en la posesión ese mismo yo ha cedido su lugar, parte de su espacio íntimo y propio, a lo otro, a otra voz que no es la suya pero que voluntariamente encarna.

²⁰ “El estudio de lo concreto que es lo completo, es todavía más cautivante y explicador en sociología, pues el sociólogo observa las reacciones completas y complejas en un número indefinido de hombres, seres completos y complejos y, al mismo tiempo, describe lo que son, en su organismo y su psique, describe el comportamiento de la masa y la psicosis correspondiente: sentimientos, ideas, deseos de la masa o de la sociedad organizada y de sus subgrupos.” (Mauss 1971, p. 260)

5. Ser el otro: posesión

La posesión es el estado alterado más explícitamente social, pues suele ordenar y expresar ideales y principios de cohesión interpersonal implícitos en la acción cotidiana. La posesión es un acto o un conjunto de actos que se producen desde un desplazamiento de la centricidad del yo, y este desplazamiento pone en su lugar, en el lugar de la propia identidad, un conjunto de creencias, valores, e ideales que hablan a través del yo. El yo es el vehículo de un discurso en el que es otro: “En este estado, el brujo no sólo siente en sí la presencia de una personalidad extraña, sino que su misma personalidad desaparece y, en realidad, es el demonio el que habla por su boca (...)” (Mauss 1971, p. 76). El poseído habla, la alteridad que aloja se comunica a través de él, pero él mismo es eso en algún punto, eso por lo que habla se encarna en su propia identidad. En este sentido la mediumnidad es una forma de posesión, más que de trance, pues la determinación esencial de la posesión es el discurso, la comunicación del poseído, su expresión referida necesariamente a los otros.

La posesión puede ser encauzada por el trance, lo que nos llevaría a entender la conversión como otra de las formas graduales del trance. Entonces, la conversión es el tránsito entre lo que el propio sujeto considera como una primera y una segunda identidad o personalidad. Se trata de otra forma de desdoblamiento o iteración en la que hay, sin embargo, una pervivencia de la personalidad primera u originaria, que sostiene el sentido positivo de la conversión. La conversión es entonces la unión visible entre un antes y un después del propio yo que pone en el centro de su existencia o de su identidad el conjunto de creencias y valores de un “nosotros” que le supera.

Las formas arcaicas de la posesión son oraculares, las pitias hablan por una colectividad, los griegos; los profetas hablan por y para el pueblo judío. La posesión oracular exhibe la estructura de la función social que la posesión juega en la reproducción, afirmación y mantenimiento de la cohesión social, basada en las creencias que el oráculo o el poseído transmite, comunica no desde sí, sino desde las fuerzas intergeneracionales de la comunidad. El sacerdote o el santo hablan en nombre de los principios divinos, o de un Evangelio, hablan en primera persona del plural como un “nosotros”. También el político, en los estados democráticos modernos habla en nombre del partido, y se expresa como un ‘nosotros’. Pero de un modo aún más evidente el sujeto revolucionario no habla por sí mismo, o desde sí mismo (y debe hablar), sino desde un «todos

nosotros», universalmente, en el sentido de la “humanidad o intersubjetividad total” en la que se concreta la vida trascendental²¹. La voz que habita al sujeto revolucionario es la voz histórica, la voz de la humanidad oprimida, es el llamado a la universalidad y la universalización²² del género, de la racionalidad que arrasa al yo, como el éxtasis, pero intelectual y no sensiblemente.

La complejidad de la posesión en la figura del líder revolucionario (y quizás aquello en lo que puede rozar con el fanatismo, que no sería sino otra faceta de la posesión) estriba, además, en que la voz que encarna es, al mismo tiempo, la de una sociedad o un “nosotros” inexistente²³. El líder revolucionario —como el religioso y el oráculo— abraza una idealidad como su propia identidad, y habla por su voz el pueblo, como por la del Sacerdote habla la divinidad —o por la del chamán los antepasados. La inexistencia de ese nosotros, que prosigue a la revolución, es la afirmación de la indeterminación del presente y, entonces, lo que se exalta en la protesta social, el mitin sindical o la asamblea de resistencia indígena, es una idealidad especialmente consciente de sí en un «nosotros», cuyos intereses, valores, fines se ponen de manifiesto de un modo explícito, no necesariamente cifrado con las figuras del ritual —aunque seguramente atendido a cierto protocolo y ceremonial. La idealidad del mitin y la protesta no es la idealidad mítica que reactiva el origen obrero de los dioses, sino la planificación de una realidad alterna u otro origen posible, más bien «principio» de la naturaleza y la historia²⁴.

La protesta y la manifestación pública propicia un ‘nosotros revolucionario’ que exhibe esa sustitución que, por lo menos, en oradores y líderes es

²¹ “Todo el mundo concreto y en general todo mundo de experiencia posible supone como horizonte de su concreción a una subjetividad que lo viva y que viva su vida en ese horizonte de mundo. La vida en su evidencia apodíctica es el horizonte co-asumido en toda mención de lo que es a su vez el horizonte de todos los horizontes: el mundo mismo”. (Quepons 2012, p. 271)

²² La universalización del género humano es la meta de la revolución, el objetivo al que la abolición de la propiedad privada sirve de medio.

²³ En este sentido resulta muy cuestionable la crítica de Marcel a la idea de los estados de masa como sustituto de los estados de trance de la congregación religiosa. Marcel se equivoca, pues la masa revolucionaria sí se ha fijado un objeto trascendente como meta y que representa siempre más que la suma de los intereses individuales que la componen: “Esa misma propaganda utiliza, claro está, el sentimiento de poder que experimentan los individuos cuando se ven reunidos en gran número alrededor de un mismo objeto. La analogía con las grandes asambleas religiosas es, al respecto, de lo más engañoso. Pues, en una asamblea religiosa (...) toda la atención va dirigida a cierta realidad trascendente y misteriosa.” (Marcel, 2001, p. 165)

²⁴ Hay que recordar que para Marx el capitalismo es la prehistoria de la sociedad, la barbarie. El proceso civilizatorio comienza después de la revolución, su génesis racional es la disolución de la propiedad privada. El ‘otro principio’ posible de la naturaleza y la historia es la universalización del género humano. (Markus, 1985, p. 44)

visible, esa cohabitación casi sacrificial del yo con el conjunto de creencias, valores, fines, que convocan y unen a la masa en movimiento. Se diría que el liderazgo revolucionario, cuya fuerza se traduce en los movimientos del siglo XX en cohesión social, depende de la profundidad con que el individuo asuma su propio desarraigo respecto del derecho y la voz del otro, y de lo otro, lo que no es el presente.

Duvignaud señala que “Los cultos de posesiones eran inseparables de la aparición de un Estado en las sociedades en que esas prácticas se instituían. Así, sólo una organización centralizada y soberana, un poder concentrado puede tratar de eliminar los aspectos confusos y vagos del trance” (Duvignaud 1979, p. 46). Desde la perspectiva aquí adoptada, esto equivale a decir que hay una correlación, por ejemplo, entre la emergencia de líderes y representantes populares y el grado de autoritarismo de un estado determinado, por ejemplo. La aclaración de la posesión a través de las estructuras empáticas de la existencia humana nos permite entender polarizaciones básicas de la existencia, como el fanatismo y la búsqueda de la justicia por la razón; ambas orientaciones dependen de una misma condición, la capacidad subjetiva de abrazar para sí, de modo radical, los fines y valores de la colectividad.

La posesión es una potencia empática de algún modo radical, pues el yo busca encarnar lo otro y vivir a través de ello. Y pese a esta radicalidad la posesión es una dimensión universal de la empatía, es una forma de experiencia y constitución del otro *materialmente* como yo mismo, en el modo de una sustitución o deposición de la habitación del sí al otro. En la experiencia empática ordinaria el otro se me da como-sí yo fuera o pudiera estar en su lugar. Su lugar se me presenta como una posibilidad en la que ‘me desdoble’, en un como-sí yo estuviera ahí, en otro aquí. En la posesión, hay una radicalización de los términos por los que el yo actúa como-sí fuera posible ser otro, como si lo otro, el otro, habitara al yo. En el entendido de que “El otro no es ni un duplicado ni una variante de mi ego, ni una modificación real de mí mismo, sino más bien mi *modificatum*, otro Yo” (Lobo, 2013, p. 272).

El discurso del poseído es la expresión de una capacidad empática, no con otros sino con el “todos” de la colectividad; es una encarnación de los valores más profundos de la sociedad, los que orientan el significado de la libertad, el destino y la muerte. La pitia, el sacerdote, el chamán, el revolucionario, el político, pero acaso también la madre y el hijo, el hermano y la esposa, mientan en su posición el nosotros, ese nosotros del horizonte inmediato en el que el yo es para sí lo que es en su individualidad. Los estados alterados, la po-

sesión ritual —el estado chamánico— en tal caso, expone simbólicamente las estructuras de esta condición básica de lo social, la capacidad del yo, de abrazar y co-vivir las creencias del otro, con el otro, la capacidad que co-habitar el mundo en la forma del “nosotros”: “La constitución de una comunidad de voluntad es el auténtico origen de un NOSOTROS social, de una comunidad personal con fines y responsabilidades compartidos” (Husserl, 1973, p. 240). Los fines y las responsabilidades simbólicamente cifradas se abrazan en el ritual y exhiben en la posesión.

El poseído habla, habla por lo otro, por los principios y los fines de la propia colectividad. Leiris dice que “El poseído es a la vez actor y espectador de su propio drama; su yo cotidiano aparece como enmascarado, reemplazado por otro, que en realidad no es sino un aspecto exacerbado, proyectado y dramatizado de sí mismo” (Leiris, 1958, p. 48). Y es esta exacerbación del sí mismo psicológico lo que en el estudio de Leiris opaca el costado más rico del fenómeno de la posesión, que es el que atañe a la concentración de los valores del “nosotros”, de los otros, que tiene lugar en el desdoblamiento que concreta la constitución identitaria del yo. Leiris permanece en el nivel de la psicología del desdoblamiento de un yo duplicado pero encerrado en sí mismo. La perspectiva fenomenológica, en cambio, nos permite entender la posesión como estructuración trascendental, desembocadura, concreción, de la experiencia intersubjetiva.

Entonces, la posesión es una vivencia social, un logro socializante que renueva a través de ciertos individuos, agentes o funciones sociales universales, los principios del pacto moral y político de los individuos, renueva la fuerza del colectivo al repetir sus principios, en una paralela distinción respecto de la repetición originaria del mito y del ritual. Ahora bien, la colectividad se hace patente a través de los estados alterados. La colectividad se expresa a sí misma a través del poseído, habla de su idealidad y de su real entrelazamiento intermonádico.

6. Conclusiones

El éxtasis, el trance y la posesión son diferentes planos experienciales del sentimiento nosotros, en el que se concreta material y simbólicamente la identidad del yo como sujeto para otros. En los escenarios del ritual y la alteración, se produce el reconocimiento, la integración y el reacomodo social de un modo que no pasa por el sometimiento o la violencia, y que tampoco parte de la centralidad necesaria del yo para sí, como en su posición variable en un

yo-para-el-otro y los-otros, en un sentido que abarca a la colectividad del nosotros. Esta no es exactamente una filosofía dialógica, pues este nosotros se origina en un sentimiento co-vivido que se regula en formas de expresión no verbales ni necesariamente comunicativas, o individualizantes en el reconocimiento; antropológicamente el problema es bastante más complejo, y nos exige ir más allá de la usual reducción del nosotros al vínculo yo-tú. Y esto es así porque la alteración de los estados extáticos significa el descentramiento del yo en la vivencia o co-sentimiento del nosotros. La concreción significa la materialización histórico-generativa de la vida trascendental, en ese mismo sentimiento de encuentro del yo en el colectivo, es decir, en un orden que desborda el vínculo yo-tú, y abraza el devenir histórico que explica los fines e intereses de la colectividad, o comunidad de voluntades. Esas voluntades están volcadas sobre eso que el ritual escenifica, que el éxtasis disuelve, el trance libera y la posesión comunica, esa unidad de valores sensibles, intelectuales, universales, sobre el destino, la razón y la muerte, que los símbolos del ritual cifran y a la vez explicitan.

Uno de los aspectos más ricos de la filosofía fenomenológica de la intersubjetividad es que nos permite ver a la sociedad como algo más que una simple suma o agregado de individuos; nos permite penetrar, sobre todo a través de los escenarios lúdicos, rituales y los estados alterados, en las formas de enlazamiento intersubjetivo y los modos afectivos de la co-intencionalidad del “nosotros”. La fenomenología trascendental nos permite entender este “nosotros” como vitalidad (concreción trascendental) del sentimiento de ser para los otros. Esta radiografía del nosotros que el éxtasis, el trance y la posesión exhiben nos otorga un acceso fenomenológico a cierta génesis productiva y reproductiva de la sociedad, a la socialidad como socialización de fines y enlazamiento de voluntades que el ritual y los estados alterados teatralizan, exageran, transmiten y recrean intergeneracionalmente.

Referencias

- Bourguignon, E., (2006), *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change*, Ohio State University Press, Columbus.
- Caillouis, R., (2006), *El hombre y lo sagrado*, trad. Juan José Domenchina, FCE, México.
- Depraz, N., (1999), *Lucidité du corps. De l'ecceité charnelle à l'ipséité incarnée*, Vrin, Paris.
- Dibie, P., (1999), *Etnología de la alcoba. El dormitorio y la gran aventura del reposo de los hombres*, trad. María Renata Segura, Gedisa, Barcelona.

- Durkheim, E., (2014), *Las formas elementales de la vida religiosa*, trad. Ana Martínez Arancón, Alianza, Madrid.
- Duvignaud, J., (1979), *El sacrificio inútil*, trad. Jorge Ferreiro Santana, FCE, México.
- Escotado, A., (2004), *Historia general de las drogas. Fenomenología de las drogas*, Espasa Calpe, Madrid.
- Gallagher, S. & Zahavi, D., (2012), *La mente fenomenológica: Una introducción a la filosofía de la mente y la ciencia cognitiva desde una perspectiva fenomenológica*, trad. Martha Jorba, Cátedra, Madrid.
- Husserl, E., (2013), *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analisen des Unbewusstseins und in der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik*, Texte aus dem Nachlass (1908–1937), eds. Rochus Sowa & Thomas Vongehr, Springer, Dordrecht. (Husserliana XLII).
- Husserl, E., (2007), *De la réduction phénoménologique*, Textes posthumes (1926–1935), trad. Jean-François Pestoreau, rev. Marc Richir, Jérôme Millon, Grenoble.
- Husserl, E., (2005), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. Antonio Ziriñ Quijano, FCE, México.
- Husserl, E., (2003), *Sur l'intersubjectivité II*, Textes inédits (1921–1928), trad. M. Richir, Presses Universitaires de France, Paris.
- Husserl, E., (2001), *Sur l'intersubjectivité I*, Textes inédits (1905–1920), trad. M. Richir, Presses Universitaires de France, Paris.
- Husserl, E., (1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil: 1929–1935, ed. I. Kern, M. Nijhoff, La Haya. (Husserliana XV).
- Leiris, M., (1958), “La possession et ses aspects théâtraux”, en *La pensée*, n° 81, pp. 47–75, CNRS, Paris.
- Lobo, C., (2013), “Self-Variation and Self-Modification or the Different Ways of Being Other”, en Jensen R. T. & Moran D. (eds.), *The Phenomenology of Embodied Subjectivity*, Springer, Cham.
- Marcel, G., (2001), *Los hombres contra lo humano*, trad. Jesús María Ayuzo Díez, Caparrós, Madrid.
- Markus, G., (1985), *Marxismo y antropología*, trad. Manuel Sacristán, Grijalbo, México.
- Mauss, M., (1971), *Sociología y antropología*, trad. F. Rubio, Tecnos, Madrid.
- Nicol, E., (1977), *La idea del hombre*, FCE, México.
- Quepons Ramírez, I., (2012), “Intencionalidad de horizonte y reducción trascendental en la fenomenología de Husserl”, en *Investigaciones fenomenológicas* (9), pp. 269–289.
- San Martín, J., (2024), *Mundo, cuerpo e intersubjetividad*, Lambda, Puebla.
- Steinbock, A., (2007), *Phenomenology and Mysticism: The Verticality of Religious Experience*, Indiana University Press.
- Taieb, H., (2023), “Gerda Walther on the Reality of Communities”, en *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, Routledge.

Zahavi, D., (2021), “We in Me or Me in We? Collective Intentionality and Selfhood”, en *Phenomenology and Cognitive Sciences* (20), pp. 183–198.