



¿ENERGÍA O ESPÍRITUS? UN ACERCAMIENTO A LOS FENÓMENOS DE TRANCE Y POSESIÓN DENTRO DE LAS MEDICINAS ALTERNATIVAS Y DE LAS TERAPIAS NEW AGE

ISABELLA RICCÒ

isabella.ricco@urv.cat

isabella-ricco@libero.it

Universitat Rovira i Virgili, MARC (Medical Anthropology Research Center)

1. Breve introducción

El presente artículo se centra sobre uno de los aspectos más interesantes surgidos durante el trabajo de campo de mi tesis doctoral: el papel de los espíritus en los estados alterados de conciencia (posesión, trance y mediumnidad). Mi investigación verte sobre los puntos de contacto entre medicina popular, medicinas alternativas y complementarias (CAM)¹ y terapias New Age². En particular, he puesto el foco en los fenómenos de

¹ Siguiendo a la OMS “los términos “medicina complementaria” o “medicina alternativa” aluden a un amplio conjunto de prácticas de atención de salud que no forman parte de la tradición ni de la medicina convencional de un país dado ni están totalmente integradas en el sistema de salud predominante. En algunos países, esos términos se utilizan indistintamente para referirse a la medicina tradicional” (OMS, 2013:15). Al hablar de CAM falta entonces un corpus coherente así como una determinada carrera profesional. En 2012 se estableció la red paneuropea de investigación CAMbrella, que incluye 16 grupos académicos de investigación de 12 países europeos, con la finalidad de evaluar las condiciones que respaldan la utilización de las medicinas alternativas y el suministro de sus productos en Europa. A parte de desarrollar una red de colaboración europea, el programa también pretendía facilitar la comprensión de las CAM para aumentar las prestaciones, revisar el estatus jurídico y las políticas sobre las mismas, explorar las necesidades de los pacientes en relación a las terapias alternativas (Roberti et al., 2012) proponer una estrategia capaz de comprender y evaluar el uso de las CAM y su eficacia (Bicocca et al., 2009) Entre las terapias consideradas encontramos la naturopatía, la osteopatía, los masajes, la medicina tradicional china y todos los tratamientos regulados por una legislación. La responsabilidad de los tratamientos recae en la responsabilidad de las políticas públicas de los países, por esta razón se pueden encontrar diferencias sustanciales a tal propósito. En consecuencia, algunas terapias tienen una regulación solo en determinados Estados. Por último, existe un apartado para cada país, denominado “otros tratamientos de los cuales se ha encontrado una legislación”, que es variable.

² El movimiento New Age nació, como tal, en Estados Unidos en los años sesenta, en el contexto de las corrientes de rebelión de la contracultura juvenil. Los precursores del New Age, identificados por Gordon Melton, Clark y Kelly (1991), son: Swedenborgianismo, Espiritismo, Mesmerismo, Transcendentalismo, Ciencia Cristiana, Teosofía, Parapsicología y Pensamiento Oriental. Analizando la literatura, lo primero que se observa es la dificultad de dar una definición precisa del movimiento. De hecho, la principal característica de este tipo de terapias es que no son parte de un movimiento organizado y coherente y que muchas personas rechazan la misma terminología de Nueva Era, utilizada principalmente por los medios de comunicación de forma despectiva. En consecuencia, cuando se habla de New Age como hecho socio-cultural hay muy pocos que se identifican como sus partidarios, voceros o adherentes (Carozzi, 1993) A hacer la definición aún más complicada está el hecho que no existe tampoco una organización ni un credo



reinterpretación, manipulación y reintroducción de la primera por parte de las segundas y viceversa. El material etnográfico, recogido en Italia (Emilia Romagna) y en España (Catalunya), está compuesto principalmente por entrevistas, observaciones (participantes y no) y grupos focales. En este artículo, recuperaré los relatos y narraciones de Catia, Josep y Rosita, y exploraré las repercusiones físicas y psicológicas generadas en su vida cotidiana por la presencia de entidades desencarnadas.

2. Energía, agencia y espíritus

El concepto de energía es fundamental en muchos tratamientos propios de las medicinas alternativas así como de las terapias New Age, en cuanto representa la llave de interpretación del estado de salud y enfermedad. A la base de estos sistemas yace la idea que es el desequilibrio de los flujos energéticos a generar el surgir del estado patológico. La armonía energética se configura, entonces, como un elemento necesario para favorecer la salud del individuo³. Según las circunstancias, la energía corpórea puede aumentar o disminuir y, para regular su nivel, existen medidas preventivas o terapias de sanación (Granero Xiberta, 2003). Muchos de estos tratamientos (por ejemplo la imposición de manos, Reiki, reequilibrio energético, las flores de Bach, entre otros) son llevados a cabo por parte de curanderos o terapeutas que intentan regenerar las zonas enfermas y armonizar los flujos.

Muchas de las terapias que los occidentales han definido como “alternativas” se rigen en el principio del “qi”, un concepto que en la medicina china representa la “energía”, “respiro” o “fuerza” vital que compone todo el universo, así como el del Yin y del Yang⁴ o de la Teoría de los Cinco Elementos. A pesar de su origen, el aspecto más interesante del concepto no es la recuperación de la tradición oriental en sí, sino el uso que se hace del vocablo. El término energía acaba siendo un concepto genérico e indeterminado, que puede tener una connotación religiosa (Dei, 2012) o una dimensión espiritual. Ha sido definida como una “fuerza sobrenatural de carácter impersonal, en algunas ocasiones refigurada por objetos energéticos, por los propios seres humanos” (Cornejo Valle y Blázquez Rodríguez, 2013:17) o por realidades trascendentes denominadas, la mayoría de veces, “luz”, “energía”, “unidad” (Heriot 1994), espíritus o entidades desencarnadas. El hecho de que este mundo invisible y trascendente, a pesar de su realidad ontológica, tenga algún tipo de repercusión sobre los individuos que creen en ello, es lo que nos permite afirmar que existe una “agencia del intangible” (Blanes y Espíritu Santo 2014) que merece la pena ser tenida en consideración.

oficial al cual hacer referencia, pero hay muchas personas que, aunque no se definan como new ager, comparten sus creencias y prácticas (o las que han sido consideradas como tal).

³ Considerado que ya Hipócrates situaba en el desequilibrio, en aquel caso relativo a los humores, el origen de un proceso patológico, esta teoría no nos suena como algo tan nuevo. Ya según la medicina griega el cuerpo tenía una innata capacidad de recuperarse y auto-curarse, gracias a determinadas dietas, actividades físicas, descansos adecuados o terapias específicas mediante el uso de plantas, baños, diuréticos y sangrías (Roberti et al., 2012).

⁴ El Yin y el Yang representan el principio de oposición que, según el taoísmo, permea el universo. El Yin encarna la femineidad, lo frío, la oscuridad oscuridad y lo negativo, mientras que el Yang, por su parte, simboliza la masculinidad, lo caliente, la luz y la positividad. Cada principio no puede existir sin su contrario y en natura no existe un elemento que sea solo Ying o solo Yang (Gordon Melton et al., 1991).



3. Los espíritus como vehículo de memoria y valores

Más que nada yo trabajo con las energías, hay personas que van a los médicos que no se encuentran bien, sea depresión, ansiedad, no se ponen bien, entonces recurren a mí. Yo miro si tienen algún tipo de energía negativa, soy como un aspirador [...]. Yo lo primero que hago es “limpiar a través de los dedos”, tiro, saco todo lo que llevan y pongo energía. Es como un cambio de energías, saco las negativas y pongo las positivas. Las energías yo las pido arriba, a la energía universal, yo soy como un hilo, me conecto y la reparto a las personas. Esta práctica es para sacar, digamos, energía negativa, hay quien le llama seres, espíritus. Si te hablo de espíritus parece que entramos en un mundo de cosas ocultas, de muertos, yo procuro hacer las cosas lo más sencillas que pueda, porque aquí viene gente de todas maneras. Las personas somos cuerpo y alma, llega un momento que el cuerpo se va haciendo viejo y muere, lo queman, lo entierran, ya no está, queda el espíritu y estos seres son lo que yo me dedico a sacar. Cuando dejan la materia, la obligación del cuerpo es ir hacia el espacio, el espíritu tiene que ir hacia el cielo, por lo que sé algunos no van, entonces estos seres van perdidos y cuando encuentran a una persona que tiene luz, se le ponen encima [...]. Aquella persona empieza a lo mejor un día: “me duele la cabeza, la barriga, no me encuentro bien”. Dicen que cuando una persona muere, por ejemplo, del hígado, su espíritu se va y se pone encima de otra persona, esta puede coger la enfermedad de aquel que murió [...]. Uno se viene aquí con un dolor de barriga, lo que quiere es que lo quite, no quiere una explicación.

Con el término energía Josep suele llamar a los espíritus que, “alojados” en nuestros cuerpos, causan malestares y enfermedades. La “suciedad” y la negatividad representan, entonces, una suerte de materialización de estas entidades en el organismo que él se dedica a sacar mediante la limpieza a través de los dedos. Para definir esta relación hombres-espíritus puede ser útil recuperar el concepto de cosmoideology que Groisman (2016) empleó para describir el espiritismo brasileño. El término indica el hecho de que los seres humanos están profundamente condicionados por la presencia de otro plano de existencia a través del cual determinadas fuerzas inciden en la vida de los individuos. Existe, entonces, una influencia del mundo invisible sobre aquello visible, y en particular sobre el estado de salud y enfermedad.

La relación de Josep con las entidades desencarnadas es dúplice, así como las aleja, cuando representan el origen de la enfermedad, las atrae cuando necesita su apoyo para la sanación. Podría ser útil retomar la distinción de Lewis (1971) entre posesión periférica y posesión central, mediante la cual no se expresa exclusivamente la dimensión instrumental del fenómeno (finalizado a la superación de la condición de marginalidad), sino también una clasificación de los espíritus involucrados. Si los sujetos de las posesiones marginales son seres malvados y, en algunos casos, peligrosos, los de las posesiones centrales son representados por los antepasados o, en línea general, por figuras vinculadas positivamente a la comunidad. Es el caso de Agustina, la guía espiritual de Josep, que le apoya a través de consejos y sugerencias. Agustina fue la mujer que le transmitió sus saberes y le ayudó en su camino como curandero. A través de ella aprendió como sanar el *herpes zoster*, como controlar su mediumnidad y como hacer sanaciones espirituales; al morir se convirtió en su espíritu guía (Riccò, 2016).



Cuando Josep decide entrar en trance, Agustina se vuelve la dueña de su cuerpo. Los pacientes buscan este contacto y cuando están ante su presencia aprovechan para hacerle preguntas y expresar sus dudas y preocupaciones. Durante uno de los encuentros con Josep, me preguntó si tenía ganas de hablar con Agustina. Tras algunos segundos de perplejidad, le contesté que me apetecía. Antes de empezar me dio un par de recomendaciones. En primer lugar la “entrevista” no tenía que durar más de 20 minutos, porque era peligroso prolongar demasiado el estado de equilibrio inestable (de Martino, 1948) en cual él se venía a encontrar. A ello se sumaba la prohibición de cruzar brazos y piernas, de lo contrario la energía no podía fluir libremente. Una vez asegurase que había entendido las indicaciones, recitó las siguientes palabras: “Padre Vós me entrego. Haz de mí vuestra voluntad. Quiero que venga la hermana Agustina”, hizo la señal de la cruz, repitió la invocación y tomó un respiro profundo.

A: Buenos días hermana.

I: Hola.

A: Que la paz del Padre te acompañe hermana, ¿Con quién tengo gusto de hablar? Yo soy la hermana Agustina.

I: Isabella.

A: Eres cliente de la casa.

I: No, soy italiana y estoy haciendo un estudio sobre curanderos en Italia y España.

A: Si te encuentras con un médium todos son iguales, luego hay muchas cosas. Somos seres de luz que entramos y hablamos ¿Qué te conviene hermana?

I: ¿Me puede contar cómo empezaste a ser médium?

A: Yo cuando estaba en la tierra también era médium pues no me encontraba bien, estaba muy delgadita y me casé y mi marido que, cuando yo estaba en la tierra me decía: “no puede ser que no te encuentres nunca bien”, me trajo a Zaragoza y allí había una curandera. Ella me dijo: “tienes que dedicarte a curar sino nunca te encontraras bien”, yo no quería curar, pero mi marido me empezó a decir que sí que sí, fuimos varios viajes a Zaragoza, me fui entrando en este mundo, empecé a visitar, me entró el hermano, era José, que era mi guía, un hermano que se mató, que se iba por Barcelona y tuvo un accidente y se mató. [...] En aquellos tiempo era diferente de ahora, lo curábamos todo, yo más que nada recetabas hierbas, parches con hojas de col, olivo para la circulación, también sacaba a los seres y los males espirituales, teníamos que hacer también de médicos porque no había médicos. El hermano [se refiere a Josep], lo que hace más que nada, son dolores espirituales, pero a mí me venía gente de dolores de barriga, con huesos rotos, se hacía mucho de médico. Se había que coger una pierna rota y ponerle dos cañas, cosa que ahora se pone el yeso. Es muy diferente, hablamos ya de muchísimos años, no había la manera de curar que hay ahora, había muchos pastores que le llamaban, que arreglaban huesos, hombres que sabían de curar las patas de las ovejas y se dedicaban cuando eran mayores a curar personas.

Como me había pedido Josep, hice durar la entrevista unos 20 minutos, a lo largo de los cuales hablamos sobre todo de la vida de Agustina y de su actividad de curandera en la época de Franco. Una vez transcrita nuestra conversación, como investigadora no podía evitar de preguntarme cómo interpretar los datos recogidos y cómo interpretar a la misma Agustina (¿Era una informante más? ¿Un doble de Josep?). Tanto las respuestas



como las preguntas en sí podían parecer paradójicas y surrealistas y es exactamente por esta razón que el giro ontológico y el concepto de agencia me parecieron una buena herramienta desde las cuales abordarlas. La antropología ontológica y su interpretación del binomio natura/cultura como una comunicación, y no como una separación, impulsa a una nueva relación entre humanos y no humanos. Una relación, encarnada en un posible intercambio, que en el naturalismo occidental ha sido bandito en honor de la ciencia como única vía (por lo menos la única que merezca la pena de ser empleada). Lo que quiero decir es que aunque la mayoría de los trabajos sobre el giro ontológico se han centrado en universos lejanos y culturalmente muy distintos, también en el mundo occidental se pueden encontrar ejemplos que permiten socavar el binomio y evidenciar una pluralidad de ways of existence (Latour, 2013), incluso dentro a una misma sociedad. A pesar de la progresiva desaparición de los fenómenos de trance y posesión en clave “tradicional”, como aquellos que aparecían en el mundo rural impregnado de religiosidad popular y magia que describían los folkloristas y los folkloristas médicos de finales del XIX principio del XX (Amades, 1969; Pitre, 1896; Zanetti, 1892; Castillo de Lucas, 1958) o el que aparecía en el mundo mágico demartiniano (de Martino 1948; de Martino 1959), la comunicación y el contacto con los no humanos se sigue buscando. Las terapias espirituales contemporáneas nos proporcionan ejemplos tanto de nuevas técnicas (channeling) como antiguas prácticas (mediumnidad, Tarot) recuperadas y readaptadas al contexto actual.

Como ya me había vaticinado Josep, al momento de la entrada de Agustina no noté cambios corporales significativos, a parte de que sus ojos permanecieron cerrados durante todo el tiempo y que la tonalidad de su voz era más dulce y suave. El hecho de cogerme la mano durante la entera entrevista lo interpreté como la necesidad de instaurar un contacto. La agencia del espíritu no se expresaba solo a través de la corporalidad, sino también mediante el hecho que Agustina no era simplemente el sujeto de una historia sino también su narrador (Cardoso, 2014). La misma entidad desencarnada ha sido el centro de muchas entrevistas hechas por otra persona desde las cuales ha salido el libro “Els esperits de llum” (Vinuesa, 2004) Aunque el texto representa la biografía de Josep, él afirma desconocer su contenido porque fue recogido durante sus estados de trance. Trata principalmente de la vida de Josep, de cómo se acercó al mundo de la sanación, del conocimiento de su guía espiritual y de una serie de preguntas existenciales (¿qué pasa después de la muerte?, ¿existe la reencarnación?, ¿hay otras formas de vida en el universo?) y bibliográficas que la autora dirige a Agustina. Es muy probable que el libro haya sido distribuido principalmente en la ciudad de origen de Josep (buscándolo por Internet se encuentra solo una página web donde aparece como “no disponible”), dentro de tal contexto una narración como ésta representa un modo para instaurar un vínculo con la memoria de la comunidad, una forma de crear un aura de misterio detrás de la figura de Josep (ya personaje público y conocido) y Agustina que, a pesar de su realidad ontológica, se configura como un actor social más.

Rosita, una mujer de 83 años que vive en Lleida, tuvo una experiencia similar, que nos permite brindar otro ejemplo en el cual la agencia del invisible se presenta bajo la forma de vehículo de memoria, así como de valores:

Encima de mí llevaba un espíritu de una chica que se había hecho un aborto y se había tomado todos los medicamentos para poderlo sacar. Yo no me encontraba bien, de repente un dolor de estómago y me he ido a un curandero que me ayudó mucho, ahora ya no ejerce. Fui allí y llevaba este hermanito, se comunicaba, el



curandero le dio luz a los dos [la madre y el hijo que albergan en el cuerpo de Rosita] y ella no dijo nada, pero el niño que llevaba dijo “la que tenía que ser mi madre no me dejó nacer”, todo aquello que se había tomado al pasar por mi materia, me dejó sus residuos, entonces me tuve que tomar las hierbas que este señor mismo me indicó y ya me curé, si hubiese tenido un mal físico no ... yo tenía la sensación que tenía una llaga al estomago, yo no sabía lo que me pasaba.

Tras un fuerte mal de estómago, Rosita se dirigió hacia un curandero que le hizo un tratamiento parecido a los que hace Josep para enviar los espíritus hacia la luz. Las entidades que albergaban en su cuerpo eran la de una mujer embarazada y de su niño que, aunque no había nacido, tenía igualmente alma. A este elemento, ya revelador de una determinada posición relativa al aborto, se añaden las palabras acusatorias del hijo, “mi madre no me dejó nacer”, que manifiestan un fuerte juicio moral sobre la conducta negativa de la mujer, cuya actitud tan grave tuvo repercusiones sobre el cuerpo de otra persona. No es casualidad, de hecho, que Rosita tenga dolor de estómago, y no, por ejemplo, de cabeza o de garganta; está a indicar la perenne relación entre vivos y muertos, presente y pasado, cuerpos y almas. En el relato de Rosita el poder moral no tiene sus consecuencias simplemente sobre el cuerpo del individuo poseído, sino también sobre un hipotético público. Es de esta forma que manifiesta su valor social. La memoria intrínseca de esta experiencia contribuye a transmitir una suerte de sistema moral que recuerda al oyente un determinado conjunto de normas y valores y las consecuencias de su transgresión.

4. Cuando la “negatividad” es contagiosa

Conozco a Catia desde el 2013, año en que le hice la primera entrevista. En aquel momento ella tenía casi 40 años, aunque aparentaba muchos menos, y vivía en un pequeño pueblo a media hora de Parma (Emilia Romagna, Italia). Después del Liceo classico se inscribió a la carrera Beni Culturali pero, a causa de una enfermedad, no pudo seguir. Al cabo de un tiempo se buscó un “trabajo sencillo” (así lo definió ella) en un call center de una grande empresa

Quería algo que me ayudara a ser más concreta, estaba al departamento de atención al consumidor de una empresa importante, pero al final del día me contaban [los clientes que llamaban] de sus dolencias: “qué gentil es” decían. Éramos 20 y siempre me buscaban a mí, en fin esta cosa siempre me ha perseguido. Me quedé allí más o menos 3 años, después abrí mi actividad con mi familia, este minimarket que tuve por 13 años⁵.

Fue en este contexto que su relación con los habitantes del pueblo se hizo más cercana:

Veía a las personas del pueblo todos los días. Me hace mucha gracia porque se había creado esta habitación, la llamaban trastienda, se había vuelto una especie de confesionario porque muchas personas que no se encontraban bien venían a hablar conmigo. En vez de vender, al final me encontraba siempre a hablar de enfermedades. Tengo esta cosa desde cuando soy pequeña, que igual me encuentran o nos cruzamos y empiezan a contar que están mal, no sé es así desde siempre, también con los desconocidos⁶.

⁵ Traducción propia de la transcripción original en italiano.

⁶ Traducción propia de la transcripción original en italiano.



Mientras Catia estaba trabajando en la tienda de ultramarinos empezó a frecuentar cursos relacionados con las terapias alternativas (flores de Bach, Reiki) y después de un tiempo se inscribió a la escuela de naturopatía⁷, donde estudió por cuatro años y se especializó en reflexología plantar. Desde entonces, comenzó a poner en práctica sobre sus familiares, amigos y conocidos las competencias adquiridas y a partir del 2014 trabaja como autónoma en su casa. Las terapias a las cuales mayormente se dedica son: flores de Bach, reequilibrio energético, reflexología plantar, digitopresión y masajes.

La empatía natural que desde cuando era pequeña le ha permitido acercarse a los demás es el motor principal que ha impulsado su carrera como terapeuta:

Me pasa a menudo de entrar demasiado en empatía, yo no sé cómo liberarme de esta cosa, pero es bastante frecuente que me llegue propio físicamente la sensación de la persona que sufre, no solo a nivel físico, sino mental también, es decir que estoy destrozada, pero es como si razonara de su misma manera, tengo poca capacidad de crear un circuito de protección, es una fuerza y una condena [...]. Mi sufrimiento físico empeora absorbiendo el sufrimiento de los demás. Cuando me paré durante un periodo, me sentí muy cansada entonces he dicho, igual estoy “sucía”, estoy excesivamente contaminada porque el punto es: ¿conseguimos liberarnos de todas las energías con las cuales trabajamos?, ¿conseguimos volver en equilibrio? La lastra de cobre, el agua y la sal hacen, es decir que hay distintas técnicas que hacen de escudo energético, todo hace, todo te tiene más limpia, pero en mi caso funciona muy poco [...]. Por ejemplo el otro día vino una chica que tiene un tumor al ojo, y yo me sentí mal durante dos días, me sentía un hormigueo en la nariz, después de haberle hecho un tratamiento, como si se me hubiera quedado una huella de su energía, porque la traté en el ojo y en la cara y se me quedó aquel hormigueo que no sé como quitar.

La empatía, si por un lado es una óptima herramienta para acercarse espontáneamente a los demás, por el otro puede convertir al terapeuta en un receptáculo de “energías negativas”. Con este término Catia se refiere a una especie de sustancia física invisible, pero para ella de algún modo tangible, que durante los rituales de sanación se desplaza de un cuerpo a otro y le genera malestares e inquietudes, como una suerte de materialización de la negatividad. A diferencia de Josep, ella no la asocia abiertamente a los espíritus, pero como él, manifiesta la exigencia de “limpiarse”. En este contexto la agencia de lo invisible (lo podemos llamar energía, mal, espíritus) tiene una repercusión física sobre el cuerpo, una repercusión que puede ser contagiosa. Para superar y prevenir esta condición, Catia usa los que llama “escudos energéticos”, herramientas físicas (sal) o simbólicas (oraciones) que impiden o limitan la acción del mal. Entre estas, emplea una placa de cobre (lastra di rame) con toma de tierra, sobre la cual ella se posiciona con los pies durante las terapias. El cobre, siendo un conductor eléctrico, tiene la función de transportar físicamente la energía almacenada que se caracterizaría una vez más como sustancia real y no muy lejana de aquel fluido del cual ya nos hablaba Mesmer en el siglo XIX.

⁷ La naturopatía o medicina natural utiliza la capacidad innata del cuerpo como herramienta para sanar. El concepto de fuerza vital o energía es muy importante porque es el mismo desequilibrio de ésta a originar la enfermedad. Las terapias usadas son extremadamente variadas y espacian de las más diversas procedencias, entre éstas: masajes, tratamientos herbales, baño terapias, aplicaciones de agua, luz, frío y calor (Moreno 2000). Precisamente porque percibe la enfermedad como derivada de un problema interno al cuerpo, no cree en el uso de los medicamentos, sino que prefiere hacer uso de estrategias de prevención. Representa la exigencia de “limpieza” que tiene el cuerpo para volver a la normalidad (Gordon Melton et al. 1991).



5. Conclusiones

Durante las numerosas entrevistas con Catia, Josep y Rosita han surgido relatos y narraciones sobre fenómenos o creencias que involucraban espíritus o entidades desencarnadas. Mediante los tratamientos de sanación, ambos informantes han advertido la presencia de un “mundo invisible” que se ha manifestado a través de cambios corporales, actitudes y sensaciones anómalas en ellos mismos o en sus pacientes. Este conjunto de elementos ha sido asociado muchas veces con fenómenos de trance, posesión y más en general, de comunicación, voluntaria o involuntaria, con el “más allá”.

Durante el siglo XIX la ciencia y el mundo del de lo paranormal no eran dos universos tan separados. Al contrario, corrientes como el espiritismo, el mesmerismo y la parapsicología trataban de comprender estos fenómenos, usando precisamente los instrumentos científicos y tecnológicos que pudieran llegar a producir una materialización de lo invisible (como en el caso de las fotografías de los fantasmas). Sucesivamente, con el desarrollo de la psicología y de la sociología, los espíritus han sido relegados a la realidad subjetiva de los individuos (Blanes y Espíritu Santo, 2014). La propuesta del giro ontológico (Latour, 2013; Descola, 2013; Viveiros de Castro, 1996) evidencia la vida social de los no humanos, subrayando como la “capacidad de actuar” de animales, espíritus o seres desencarnados no sea simplemente una especulación filosófica sino que adquieran valor en muchos contextos (chamanismo, animismo) (Blanes y Espíritu Santo, 2014). En otras palabras, si estas entidades tienen sentido para las personas que creen en ellas, esto significa que poseen un estado ontológico y que para comprender cómo la gente actúa y piensa es indispensable considerarlas como reales en términos etnográficos (Groisman, 2016).

If nature is our ground, it is natural for us to think of ontology as a search for what really exists. But in a multinatural metaphysics, there is no stable ontological ground. The shaman walking through the forest does not ask whether spirits exist (that would be the multicultural question); he wants to know only how to actualize a relation with them (Kohn, 2015:319).

Así como el chamán no se hace preguntas sobre la realidad metafísica de los espíritus, de la misma forma Josep, Catia y Rosita no cuestionan la existencia de un mundo trascendente. La prueba de su realidad es, de hecho, constante en sus vidas y se manifiesta mediante trance, visiones, sensaciones corpóreas, modificaciones corporales, posesiones, entre otros. Para ellos esta realidad invisible está presente en su cotidianidad, la ven y la perciben mediante sus sentidos porque es una experiencia que está enraizada en el cuerpo. Consideradas estas premisas, resulta particularmente fecundo recuperar aquí el paradigma del embodiment propuesto por Csordas (1994) que ha adquirido un creciente peso intelectual en los últimos años. A través de la que se denomina fenomenología cultural, el autor indaga el cuerpo como “ser en el mundo” y como, al mismo tiempo, objeto (en cuanto receptor de una determinada cultura) y sujeto (agente). Csordas no considera más el cuerpo exclusivamente como símbolo o como texto, cree, en cambio, que sea lícito partir desde él, el lugar donde el embodiment se presenta como un principio metodológico (Martínez-Hernández, 2011). En la epistemología cartesiana, que está a la base de la medicina técnico-científica Occidental, el saber es un saber disembodied (Antony, 2005) donde la enfermedad se forja a través de la realidad biológica, tiene características universales y trasciende los contextos sociales y culturales (Good, 1994). Para suplir a esta limitación algunos autores hablan de embodied epistemology (Jacobson-Maisels,



2016; Groisman, 2016) para referirse a un conocimiento que se obtiene a través de las experiencias del cuerpo y no del intelecto. Este paradigma es particularmente fecundo en los contextos religiosos, espirituales o de contacto con una realidad trascendente porque “the human intellect cannot know holiness [...] the body, however, its being and vitality, is the prophetic ability to grasp divinity” (Jacobson-Maisels, 2016:189).

6. Bibliografía

- Amades, J. (1969) *Folklore de Catalunya. Costums i creences*. Barcelona: Selecta.
- Antony, L. (2005) “Embodiment and Epistemology”. En Antony, L. *The Oxford Handbook of Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- Bicocca, M., Florindi, S. y Cardini, F. (2009) *Le medicine non convenzionali e il Servizio sanitario dell’Emilia-Romagna. Agenzia sanitaria e sociale regionale*. Bologna: Agenzia Sanitaria e Sociale Regionale.
- Blanes, R.L. y Espíritu Santo, D. (2014) *The Social Life of Spirits*. Chicago-Londres: The University of Chicago Press.
- Cardoso, V. Z. (2014) “Spirits and Stories in the Crossroads”. En Blanes, R. L. y Espíritu Santo, D. *The Social Life of Spirits*. Chicago-Londres: The University of Chicago Press.
- Carozzi, J. (1993) “Definiciones de la New Age desde las Ciencias Sociales”, *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas*, 2(5): 19–24.
- Castillo de Lucas, A. (1958) *Folkmedicina*. Madrid: Dossat, S.
- Cornejo Valle, M. y Blázquez Rodríguez, M. (2013) “La convergencia de salud y espiritualidad en la sociedad postsecular. Las terapias alternativas y la constitución del ambiente holístico”, *Revista de Antropología Experimental*, 13: 11–30.
- Csordas, T. (2003) “Incorporazione e fenomenologia culturale”, *Annuario di Antropologia*, 3: 143–162.
- De Martino, E. (1973) *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo* 1948th ed. Torino: Bollati Boringhieri.
- De Martino, E. (2001) *Sud e magia* 1959th ed. Milano: Feltrinelli.
- Descola, P. (2013) *Beyond Nature and Culture* 2005th ed. London: The University of Chicago Press.
- Good, B. J. (2003) *Medicina, racionalidad y experiencia* 1994th ed. Barcelona: Bellaterra.
- Gordon Melton, J., Clark, J. y Kelly, A.A., (1991) *New Age Almanac*. Detroit: Visible InkPress.
- Granero Xiberta, X. (2003) “Diferencias en los conceptos de salud y enfermedad en la medicina oficial y en las no convencionales”, *Humanitas, Humanidades Médicas*, 1(2): 21–30.
- Groisman, A. (2016) “Daime Religions, Mediumship and Religious Agency: Health and the Fluency of Social Relations”, *Journal for the Study of Religious Experience*, (2): 50–70.
- Heriot, J. (1994) “El estudio de la Nueva Era de los Estados Unidos: problemas y definiciones”. En A., Frigerio y Carozzi, M. *El Estudio Científico de la Religión a Fines del Siglo XX*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.



- Jacobson-Maisels, J. (2016) “Embodied Epistemology: Knowing through the Body in Late Hasidism”, *The Journal of Religion*, 96(2): 185–211.
- Kohn, E. (2015) “Anthropology of Ontologies”, *Annual Review of Anthropology*, 44(1): 311–327.
- Latour, B. (2013) *An Inquiry of Modes of Existence. An Anthropology of the Moderns*. London-Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Lewis, I. M. (1971) *Ecstatic religion. An anthropological study of spirit possession and shamanism*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Martínez-Hernández, Á. (2011) *Antropología médica. Teorías sobre la cultura, el poder y la enfermedad*. Barcelona: Anthropos.
- Moreno, J.M.M. (2000) *Medicinas Alternativas: descripción general. Informe técnico de la Agencia de Evaluación de Tecnologías Sanitarias, Consejo Interterritorial del sistema nacional de salud*. Madrid: Ministerio de Sanidad y Consumo.
- OMS, (Organización Mundial de la Salud) (2013) *Estrategia de la OMS sobre medicina tradicional 2014-2023*. Ginebra: Ediciones de la OMS.
- Pitrè, G. (1978) *Medicina popolare Siciliana* 1896th ed. Palermo: Il Vespro.
- Riccò, I. (2016) “‘Soy como un aspirador’. Medicina popular, espiritualidad y New Age en las terapias de un curandero catalán”, *Perifèria*, 21(1): 34–55.
- Roberti, P. et al. (2012) “Medicine Tradizionali e Non Convenzionali in Italia Considerazioni su una scelta sociale per la Medicina Centrata sulla Persona”, *Terapie d'avanguardia*, 1: 3–29.
- Vinuesa, À. (2004) *Els esperits de llum*. Tarragona: Silva.
- Viveiros de Castro, E. (1996) “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”, *Mana*, 2(2): 115–144.
- Zanetti, Z. (1892) *La medicina delle nostre donne. Studio folkorico*. Città di Castello: S. Lapi Tipografo Editore.