

Данијел Синани

Антрополошка проучавања феномена опседнутости: друштвени аспекти и импликације*

Апстракт: Рад се бави теоријским разматрањима феномена опседнутости у антрополошким круговима у свету. Представљени су основни теоријски постулати и промишљања различитих манифестација овог феномена од стране аутора који су највише допринели његовом проучавању. У раду је представљен развој истраживања, етнографски материјал забележен у бројним културама, а полазећи од основних поставки и даљих разрада приступа феномену опседнутости од стране А. М. Луниса и следбеника његове "школе", посвећена је пажња полемикама које су вођене у антрополошким круговима у вези са разматраним проблемом, приказани су различити аспекти са којих је феномен посматран, као и различити теоријско-методолошки правци путем којих се овом проблему временом приступало.

Кључне речи: опседнутост, егзорцизам, теоријски приступи, друштвени аспекти феномена опседнутости

Веровања у опседнутост људских бића познатим и непознатим силама су честа и изузетно су значајан чинилац у бројним религијама и култовима широм света. Имајући у виду разноликост појава које овај феномен обухвата, не изненађује чињеница да је опседнутост често у центру пажње радова из различитих научних дисциплина као што су антропологија, социологија религије, психологија, психијатрија, теологија, итд.

Међутим, радови који би за централни предмет свог интересовања имали феномен опседнутости у домену етнолошких и антрополошких истраживања код нас готово и да не постоје. Они који су, ипак, овом проблему посветили мало пажње, пропустили су да донесу било какве закључке који би резултовали теоријским импликацијама на које би се могли ослонити будући истраживачи овог феномена.

* Рад је резултат учешћа у научноистраживачком пројекту *Културни идентитети у процесима европске интеграције и регионализације*, бр. 147035 који финансира Министарство за науку и животну средину Републике Србије.

Стање проучености и теоријска разрада посматраног феномена у "западној" науци, међутим, бележе потпуно другачије резултате, па је продукција радова који се тичу опседнутости током читавог XX, и у XXI веку у сталном порасту, а теоријске импликације се изводе из богатог материјала забележеног на бројним теренским истраживања широм света.

Након првих радова посвећених овој појави, који су се базирали на идентификацији и опису феномена, појављују се у све већем броју радови који о опседнутости дискутују, пре свега, у терминима психологије, психопатологије и етномедицине¹, што је тенденција која се очувала до данашњих дана и представља један од најчешће примењиваних углова посматрања опседнутости. При том, радови који прилазе феномену опседнутости дискутујући о различитим "патолошким" стањима психе, чине богату лепезу различитих приступа који се крећу, на пример – од класичне психоаналитичке студије Сигмунда Фројда о, безмало "фаустовском", случају сликара Кристофа Хајцмана, из 17. века, (на основу рукописа пронађеног у једној бечкој библиотеци), где Фројд опседнутост несрећног сликара тумачи прихватањем ђавола у замену за очинску фигуру, до тумачења аутора као што је Ерика Бургињон, која, у потпуно различитом духу, показује како идентична ситуација, дијагностификована у Њујорку као поремећај вишеструке личности, и коју модерна медицина покушава да држи под контролом до евентуалног излечења, у другом културном контексту – у Сао Паолу, у Бразилу, представља потпуно прихватљив, чак, пожељан културни модел, па се у многим случајевима и подстиче, не би ли довела до појављивања што више различитих личности у једној индивидуи.²

Поједини аспекти овог феномена, међутим, побуђивали су (и побуђују) посебну пажњу код истраживача различитих профила. Такав је, на пример, случај са шаманизмом, који, вероватно, представља једну од најдетаљније описаних и најпроучаванијих манифестација опседнутости захваљујући радовима бројних аутора, чије би набрајање на овом месту било сувишно.

¹ Видети нпр: А. Irving Hallowell, Primitive Concepts of Disease, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 37. No. 2. Part 1. 1935: 365-368.; R. A. Paul, Psychoanalytic Anthropology, *Annual Review of Anthropology*, Vol. 18. 1989: 177-202.; C. W. Nuckolls, Becoming a Possession Medium in South India: A Psychocultural Account, *Medical Anthropology Quarterly*, New Series, Vol. 5. No. 1. 1991: 63-77.

² С. Фројд, *Психоанализа и меланхија*, Београд 1987 : 73-107.; E. Bourguignon, Multiple Personality, Possession Trance, and the Psychic Unity of Mankind, *Ethos*, Vol. 17. No. 3. 1989 : 371-384; Видети још: S. Krippner, Cross-Cultural Approaches to Multiple Personality Disorder: Practices in Brazilian Spiritism, *Ethos*, Vol. 15. No. 3. 1987 : 273-295; E. Bourguignon, Dreams and Dream Interpretation in Haiti, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 56. No. 2. Part 1. 1954 : 262-268.

Иако и из ранијег периода постоје пажње вредни радови који су почели да указују на дубље корене повезаности опседнутости и одређених аспеката друштвене структуре проучаваних заједница,³ слободно се може рећи да је праву прекретницу у проучавању овог феномена направио један од најпреданијих и најутицајнијих истраживача опседнутости уопште, Ајоан М. Луис, британски антрополог, некадашњи управник Одељења за антропологију а тренутно професор емеритус на *London School of Economics and Political Science*, те да се може говорити о проучавању овог феномена пре и после Луисових основних теоријских поставки. У свом чувеном предавању,⁴ одржаном у част Брониславу Малиновском у марту 1966. године на поменутом универзитету, Ајоан Луис је применио у потпуности нови приступ разматраном проблему, што је резултовало теоријским импликацијама, те класификаторским и терминолошким апаратом који су постали основна полазишта генерација антрополога који су се бавили опседнутошћу, било примењујући и потврђујући на богатом и разноврсном етнографском материјалу основне Луисове поставке, било допуњавајући или критикујући његов приступ и теорије на основу искустава сопствених истраживања.

Имајући у виду претходно речено, на наредним страницама биће представљене, пре свега, основне поставке Луисове теорије, као и радови на проблему опседнутости неколицине аутора који су, или додатно разрадили и унапредили Луисове концепте, или су сами дали значајан допринос проучавању феномена опседнутости – било поставком нових теоријских импликација, било померањем граница примењивости постојећих теорија новим, индикативним примерима. Биће упућено и на радове аутора који су критиковали Луиса и следбенике његове школе, као и на оне ауторе који су понудили алтернативне правце проучавања феномена опседнутости.

Појам "опседнутост" је изузетно широког опсега и обухвата, Луисовим речима:

У једној референци, поред душа које обустимају каквог анонимног шамана, и тако етаблиране појаве као што су Свети дух или Кети Кинг⁵ – контроверзна

³ Видети, нпр: Е. Е. Evans Pritchard, *The Nuer Conception of Spirit in its Relation to the Social Order*, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 55. No. 2. Part 1. 1953: 201-214; М.Е. Spiro, *Ghosts, Ifaluk, and Teleological Functionalism*, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 54. No. 4. 1952 : 497-503.

⁴ I. M. Lewis, *Spirit Possession and Deprivation Cults*, *Man*, New Series, Vol. 1. No. 3. 1966 : 307-329.

⁵ Феномен материјализације духа Кети Кинг изазвао је велика интересовања јавности у Великој Британији а истраживао га је Sir William Crookes, председник Краљевског удружења 1913-1915. године, лично. Случај је изазвао и теолошке расправе

материјализација духа постигнута уз помоћ познатог енглеског медијума Флоренс Кук. Поред тога обухвата и спектакуларне појаве као што су дервишки плес, ходање по ватри, гутање мачева и трансвестизам, да не помињемо технике као што је 'аутоматско писање'.⁶

С једне стране сматран кореном сваког мистицизма, феномен опседнутости је основа многих месијанских култова али, исто тако, и етаблираних религија које се заснивају на конзервативном култу врховног божанства. Тако, сматра Луис, опседнутост заузима једну од централних позиција у интересовањима компаративне религије и теологије као и религијске феноменологије, социологије религије и психологије.⁷ Оно што Луис увиђа као пропусте дотадашњих истраживања опседнутости су, најкраће речено, фасцинираност аутора драматичним аспектима опседнутости, додатно појачана егзотичним шаманистичким праксама у егзорцистичким ритуалима, што је довело до тога да су се бројна истраживања свела на утврђивање истинитости/неистинитости стања транса у које опседнути западају, односно, генерална фокусираност истраживача на експресивне елементе опседнутости и занемаривање друштвених аспеката овог феномена.

Луис сматра да је управо разматрање ширег друштвеног значаја феномена опседнутости посебно важно, и као централни проблем поставља питање – које су то врсте и категорије људи које су најчешће подложне стањима опседнутости у различитим друштвима и културама? – проблем који назива "епидемиологијом опседнутости".⁸ Слични напори су већ учињени у антрополошким студијама вештичарења и чаробњаштва Еванс-Причарда, Клакхона и Марвика⁹, где је акценат стављен на проучавање друштвеног језгра, на међуљудске односе као што су љубомора, непријатељство и фрустрације различитог порекла и облика, које доводе до међусобних оптужби за вештичарење и бављење магијом. Но, ритуали и практиковање магијских вештина од стране врачева и вештица не би требало да држе монопол над проблемом ослобађања од релевантних друштвених тензија, тврди Луис.¹⁰ Свој "епидемиолошки приступ" у

а свештеник J. D. Paerce-Higgins, виђени члан *Churche's Fellowship for Psychical Study*, сматрао је да "активности" Кети Кинг пружају научни доказ за васкрсење Исуса Христа.

⁶ I. M. Lewis, *Spirit Possession...* : 307-308.

⁷ Ibid. 308.

⁸ Ibid.

⁹ E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*, Oxford, 1937; C. Kluckhohn, *Navaho witchcraft*, Cambridge 1944; M. Marwick, *The social context of Cewa witch beliefs*, *Africa* 22. 1952 : 215-253.

¹⁰ I. M. Lewis, *Spirit Possession...* : 309.

интерпретацији друштвених аспеката опседнутости Луис је делом применио на примерима из богате етнографске грађе коју су сакупили други антрополози, али је основне поставке своје теорије извео из случајева опседнутости које је лично проучавао у Сомалији.

Сомалијски номадски сточари су патрилинеарна заједница муслиманске вероисповести. Вештичарење и чаробњаштво не играју битну улогу у концептуализацији каузалности у њиховим животима, а религијски живот је заснован на култу Алаха¹¹ којем приступају преко Мухамедових учења. Битан део религијског живота чине и фигуре мање или више удаљених предака и других значајних личности које су се животом и радом наметнули као медијатори у усвајању и тумачењу ислама.¹² Све позиције ауторитета у јавном култу резервисане су за мушкарце док су жене искључиво пасивни учесници и, као и у многим другим муслиманским земљама, забрањен им је приступ џамијама. Иако жене у потпуности имају надлежност над пословима од круцијалног значаја за домаћинство, као што су гајење оваца, коза и вучних камила којима транспортују сва своја покретна добра, мушкарци их, генерално, сматрају slabим и подређеним бићима. Луис идентификује четири различита контекста у којима се у Сомалији појављује опседнутост, при чему ћу у овом раду представити само један, примерима најбогатији и, по Луису, најзначајнији од њих.

У овом случају жртве малициозних *зар* демона најчешће су жене, тврди Луис, и то нарочито – удате жене. Карактеристична животна ситуација у којој се оваква опседнутост јавља је она у којој се сомалијске удате жене, под пресијом бројних обавеза и у тешким условима номадског живота, суочене, такође, са различитим ниподаштавањима од стране својих мужева, боре да преживе и прехране своју децу. Често су на дуже временске периоде саме, пошто њихови мужеве ретко остају у домовима заузети бављењем сточарством и другим "мушким" пословима, оптерећене су односима у полигиној заједници и веома нестабилним брачним везама. Разводи су у сомалијском друштву чести, нарочито ако раскид брачне везе тражи мушкарац, што женама, наравно, пружа веома мало осећања стабилности и сигурности. Уколико се код ових жена појаве знаци слабости, праћени често психичким/физичким променама, верује се да су их опсели демони. Наравно, да би напустили тело несрећне жене, ови демони од њихових мужева захтевају извесну надокнаду. Она се најчешће састоји из луксузне гардеробе, парфема и хране. Такође, мушкарци су у обавези да организују и носе све трошкове ритуала, који

¹¹ Синтагма коју Луис користи када интерпретира имплементације исламске догме у постојећа традиционала сомалијска религијска учења.

¹² Ibid. 311.

се састоји из специфичног плеса и песама а ритуал води за то посебно обучен експерт – жена шаман.

Како примећује Луис, честа околност при којој се јављају симптоми опседнутости је када муж обелодани да планира да у заједницу доведе нову жену.¹³ Наравно, и сомалијски мушкарци имају сопствени став у вези са симптомима који се јављају код опседнутих жена. Углавном се верује да је то још један у низу покушаја да се избегне рад и да се преваре мужеви. Но, и поред оваког мишљења, став мушкараца према питању опседнутости њихових жена демонима је амбивалентан – они беспоговорно верују у постојање *зар* демона, али су, сваки понаособ, веома скептични када је у питању баш њихова жена. Ситуација се најчешће разрешава тако што мушкарци изађу у сусрет захтевима својих супруга, нарочито уколико њихова опседнутост прерасте у хронично стање и оне постану редовне посвећенице у *зар* култу (о чему ће више речи бити у даљем тексту). У другом случају, уколико се њихово стање опседнутости почне понављати, мушкарци прибегавају примени физичке силе – батињању, или претњи разводом брака. У овој врсти опседнутости, којој су подложне само жене у специфичним животним околностима, Луис види средство за супротстављање злостављању и подређености којима су оне изложене у брачним везама, где мушкарци имају знатну превагу у односима моћи. Живећи у заједници која им не пружа било какву сигурност и која их не штити од самовоље и насртаја мушкараца, стање опседнутости служи женама као вентил за ослобађање од притисака свакодневнице и као један од ретких начина да задобију пажњу и сатисфакцију кроз испуњење њихових захтева.

Оно што повезује сва четири различита контекста у којима се опседнутост јавља у Сомалији, јесу фактор ограничења и недостатак одговарајућих услова живота код специфичних категорија мушкараца и жена, који се манифестују на различите начине у сваком од њих, а најизраженији су у случајевима бројних непријатности којима су изложене удате жене, где су духови увучени у читав један "рат полова".¹⁴

Зар комплекс се не јавља само у Сомалији. Верује се да је комплекс поникао у Етиопији, где је и достигао свој најразвијенији облик, и да се потом проширио на Сомалију, Судан, Египат а доспео је чак и у муслимански свети град, Меку. Околности у којима се култ у овим земљама јавља, као и начини његове "употребе", слични су материјалу који је Луис разматрао у Сомалији. Забележено је, на пример, да у Каиру постоји

¹³ Ibid. 314.

¹⁴ Ibid. "Рат полова" је синтагма коју је промовисао Луис а која је, потом, постала општеприхваћена у случајевима када се говори о опседнутости и њеној корелацији са мушко-женским односима.

радња која је специјализована за продају костима и осталих артефаката неопходних за извођење *зар* церемоније.¹⁵ У Картуму не само да поседнуте жене захтевају поклоне – као што су нпр. златни зуби – од својих супружника, већ им се и обраћају начином и тоном који никако не би био толерисан у нормалним околностима.

Наравно, *зар* култ није једини облик у којем се аспекти "рата полова" посредством духова јављају, они су присутни у опседнутости духовима у бројним заједницама и земљама. Код Акамба из источне Африке постоји јасна разлика између духова предака који представљају стубове моралности заједнице и каприциозних демона за које се верује да долазе са стране – од племена и народа који их окружују. Они често погађају Акамба жене и потом морају бити истерани из њих ритуалом егзорцизма. Опседнуте жене говоре "непознатим језицима" опскурним речником и траже пажњу и поклоне, најчешће од својих мужева. Како Линдблом наводи а Луис преноси, познат је случај жене која је чезнула за месом на својој трпези а једини начин да свог мужа приволи да убије једну од својих животиња је био да прибегне опседнутости, те да се инвазивни ентитет кроз њу огласи и затражи месо.¹⁶ У Танзанији се опседнутост назива "ђавољом болешћу" а манифестује се кроз хистеричне нападе и захтеве за поклонима кроз које се рефлектује порекло ентитета који опседа. Болест се лечи испуњењем свих захтева које погођена жена постави и боравком посебног терапеута у кући на дужи период, што помаже опседнутој особи да се осећа централним предметом пажње укућана, а који од мужева може да захтева да промене начин на који третирају супруге. У Кенији, духови који се разликују од оних који оличавају главни морални култ који је монополизван од стране мушкараца, опседају жене и врше притисак на њихове мужеве. Интересантно је да у току ритуала егзорцизма опседнуте жене преузимају одећу и понашање типично за њихове мушкарце.¹⁷

У западној Африци, код Сонгаја, опседнутошћу демонима се објашњавају различите болести и слабости – најчешће код жена, али чести су и случајеви у којима мушкарци ниског друштвеног положаја показују симптоме опседнутости. И овде се у улози опседајућег агента појављује великих број духова чије се порекло најчешће везује за суседна племена и народе, а присутна је и тенденција појављивања духова европског порекла.

¹⁵ R. Kriss & M. Kriss-Heinrich, *Volks Glaube im Bereich des Islam*, Wiesbaden, 1962, наведено по: I. M. Lewis, *Spirit Possession...* : 316.

¹⁶ G. Lindblom, *The Akamba in British East Africa*, Uppsala, 1920, наведено по: I. M. Lewis, *Spirit Possession...* : 316.

¹⁷ G. Harris, Possession "Hysteria" in a Kenya tribe, *American Anthropologist*, New Series, Vol. 59. No. 6. 1957 : 1050.

Код Хауса *бори* култа, који се из западне проширио према северној Африци, опседнутост се посебно "употребљава" од стране млађих жена у полигиним браковима, против својих старијих супарница и мужева. На овај начин младе жене покушавају да за себе обезбеде већу пажњу својих мужева али и одређену материјалну корист која се остварује кроз захтеве за поклонима.

На основу богатог етнографског материјала који је добијен што сопственим, што истраживањима других истраживача који су се интересовали за феномен опседнутости широм света, Луис изводи основне поставке своје теорије о опседнутости:

Сасвим је јасно да се овде бавимо широко распрострањеном употребом опседнутости духовима, у смислу да жене и све остале потчињене категорије врше притисак мистичним средствима на своје надређене у условима фрустрирајућег живота, када им је мало других санкција остало на располагању.¹⁸

Наравно, опседнутост је само један мистичан модел који се може користити у поменуте сврхе. Не треба заборавити да се у неким друштвима на сличан начин и у сличним ситуацијама јављају бављење вештичарењем и чаробњаштвом (негде постоје упоредо са веровањем у опседнутост), који су директнији начини за освету и напад јер код опседнутости, за разлику од претходно поменутих, особа која пати је она која бива погођена деловањем мистичних сила. Опседнутост се углавном користи не би ли се објаснила стања слабости и болести, док се разне несрећне околности које могу пратити појединца објашњавају деловањем на њега бачених чини.

Већина култова опседнутости којима се Луис бавио су *периферни* култови – категорија коју је сам Луис увео у проучавања овог феномена. Њихова периферност почива најмање на три аспекта: они не оличавају какав значајнији морални код у заједници у којој се појављују; особе које имају централну улогу у њима, тј. особе које представљају субјекте опседнутости су припадници маргиналних, периферних категорија – најчешће жене и, коначно, опседајући ентитети су различита демонска бића од мањег значаја за религијски живот заједнице те представљају најчешће одраз периферног контакта са страним заједницама и изложености новим искуствима.¹⁹

За разлику од периферне, *централна* опседнутост представља опседнутост високо моралним духовима, битним за одржавање друштвеног

¹⁸ I. M. Lewis, *Spirit Possession....*: 318.

¹⁹ I.M Lewis, *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Middlesex 1971 : 31-32.

система моралности и репродукцију основних система вредности заједнице, а опседнути бивају људи који у својој средини заузимају битне положаје, те се овим путем боре за очување статуса који поседују, или се боре за стицање превласти у заједници и даља напредовања у друштвеном статусу.

Треба нагласити да разлика међу концептима периферне и централне опседнутости ни у ком случају није апсолутна, већ да се овде пре ради о читавом спектру прелазних и међусобно повезаних облика опседнутости, где поменута два представљају само крајње вредности на замишљеној скали.²⁰

Луисову пажњу посебно окупира чињеница да се у највећем броју случајева жене доводе у позицију периферности у условима где мушкарци монополизују све битне позиције моћи, те су оне најчешће и предмети опседнутости, што је у потпуној супротности са њиховим фундаменталним биолошким значајем у смислу круцијалне улоге у перпетуацији живота. Имајући на уму да су, иако култови опседнутости репрезентују тензије међу половима, ипак мушкарци ти који дозвољавају да они постоје, Луис сматра да они у извесном смислу представљају "прикривено признавање контрадикције која постоји између оствареног друштвеног статуса жена и њиховог стварног значаја за заједницу".²¹ Поред тога, ова врста опседнутости у ситуацији непознавања или непризнавања резултата научне медицине, уз друге мистичне теорије болести, представља начин да се стања болести објасне и начин да се са њима ухвати у коштац.

Иако је у већем делу свог рада концентрисан на велику учесталост жена у култовима опседнутости, Луис не пропушта да нагласи да жене ни у ком случају нису једина категорија која у њима учествује. Штавише, у богатом етнографском материјалу који је користио у својим истраживањима, бројни су случајеви у којима су субјекти опседнутости мушкарци – било као припадници одређене, на било који начин, подређене групације – било као индивидуе, из ма ког разлога девијантне, одбачене, понижене или презрене. Лица која кроз хроничну опседнутост постају редовни чланови култова опседнутости, налазе у њима, изгледа, одређену дозу сигурности и виде прилику да се њихов положај побољша. У *зар* култу на пример, новије тенденције се огледају у повећаној вертикалној мобилности у смислу све већег броја духова високог статуса који опседају људе ниског друштвеног положаја.²² Не треба наравно заборавити терапеутску функцију и олакшање које истински душевно

²⁰ Ibid. 34-36.

²¹ I. M. Lewis, *Spirit Possession...* : 321.

²² Ibid. 322.

поремећени људи добијају кроз редовну примену катарзичних и других експресивних техника које се у култовима опседнутости практикују.

Линда Џајлс, која је по мишљењу многих аутора дала један од најбољих прегледа теоријских приступа феномену опседнутости, наглашава да је Луисова теорија, и поред огромне популарности, наишла и на критике одређеног броја аутора.²³ По Џајлсовој, највише критика поднео је концепт периферне опседнутости, тако да се критике упућене овом концепту могу груписати око најчешће нападаних места, а кретале би се у следећим правцима: тврдило се да периферни култови укључују више сукоба између припадника истог него супротних полова; да обезбеђују пут за легитимизацију моћи и ауторитета; да нису делотворна средства у борби против моћника, а често се оспоравала и тврдња о њиховој суштини – аморалности и периферном статусу.²⁴

Међутим, и Џајлсова констатује да већина критичара није узимала у обзир даље разраде и појашњења појмова и концепата које је понудио сам Луис, те да многе критике, у ствари, немају основа. Такав је, на пример, случај са статусом који периферни култови (и њихови партиципанти) реално заузимају у заједници. Луис је појаснио да је концепт периферности често изведен из субјективних и идеолошких евалуација који се тичу чланова групе, од стране посматрача који не припадају чланству, те често не представљају објективно позиционирање њиховог статуса. Такође, Луис је наглашавао да морални статус опседајућих ентитета ни у ком случају није апсолутан, већ да зависи од позиције из које се посматра.²⁵

Без обзира на начин на који је перципиран, Луисов текст о опседнутости изазвао је бројне реакције у научној јавности. Међу првима који су реаговали на његове идеје о разматраном проблему био је Питер Вилсон, који је већ наредне године објавио рад под називом "Амбигвитет статуса и опседнутост"²⁶, који представља критику Луисовог рада и покушај да се на основу истог материјала понуди у потпуности другачији поглед на разматрани феномен.

За разлику од Луиса, Вилсон сматра да су опседнутост и слична стања у вези са друштвеним ситуацијама у којима се јављају тензије, конфликт, такмичење, ривалство или љубомора, али не између припадника

²³ L. Giles, *Possession Cults on the Swahili Coast: A Re-Examination of Theories of Marginality*, *Africa* 57 (2). 1987: 234-258

²⁴ *Ibid.* 235.

²⁵ I. M. Lewis, *Ecstatic religion ...*: 88, 128, наведено по: L. Giles, *Possession Cults on the Swahili Coast ...*: 235.

²⁶ P. J. Wilson, *Status Ambiguity and Spirit Possession*, *Man*, New Series, Vol. 2. No. 3. 1967: 366-378.

различитих полова, већ међу припадницима истог пола. Такође, како би своје неслагање са Луисом додатно експлицирао, Вилсон ће у свом раду тврдити да се Луисов "рат полова" и опседнутост, у ствари, међусобно искључују.²⁷ Један од аргумената на којима Вилсон развија своју поставку је да се друштвене улоге и статуси уче у процесу социјализације и потом прихватају "здроаво за готово", тако да поређења улога полова не могу да постоје. Жене, у друштвима у којима доминантне позиције монополизују мушкарци, не знајући за другачије начине расподеле моћи, не могу да перципирају односе са супротним полом у терминима ривалства те не могу да осећају подређеност или периферност свог статуса. Супротно томе, када друштвени контекст отвара могућности постизања истих циљева припадницима оба пола, тада конкуренција међу њима може да постоји. Вилсон сматра да у западном друштву конкуренција међу половима почиње тек крајем 19. века, у процесу еманципације жена, а на иницијативу мушкараца, када им се отварају могућности да конкуришу за иста места и награде као и мушкарци.

Вилсон се слаже са Луисом око неколико општих места, од којих је једно да опседнутост представља друштвени феномен (јаван је, санкционисан и ритуализован), те да указује на тензије које постоје у односима између одређених структурних позиција или статуса. Пошто је најчешћа опседнутост међу женама, и то удатим, он тврди да је то показатељ постојања тензија између жена, док је улога мушкараца интермедијарна – тачније, они су само оруђе у рукама жена које их користе у међусобним сукобима за остварење што боље позиције.²⁸ По његовом мишљењу, еманципацијом жена, која је почела у 19. веку, у западном друштву су отворене могућности да припадници различитих полова конкуришу за иста друштвена места и награде, што уводи компетитивност у њихове односе, а што је по њему основни предуслов за постојање "рата међу половима". Пошто Луис за ово раздобље везује период опадања важности улоге култова опседнутости, Вилсон то сматра финалним доказом да су опседнутост и "рат међу половима" узајамно искључиви феномени. Имајући у виду тезу коју Вилсон све време покушава да наметне – да је опседнутост резултат компетитивности и тензија између припадника истог пола, у већем делу његове аргументације, жена – следећи логику његовог доношења закључака, поред осталог, неодољиво се намеће и питање да ли је у западном друштву, у ситуацији у којој је женама кроз процес еманципације отворен пут за социјално надметање са мушкарцима, нестала било каква компетитивност међу женама самим, будући да је по Вилсону то услов за постојање култова опседнутости а чији значај у 19. веку драстично опада?

²⁷ Ibid. 366.

²⁸ Ibid. 368.

Рад Дејвида Гелнера о опседнутости у Непалу²⁹ веома је добар показатељ колико су Луисове основне поставке теорије о опседнутости широко примењиве, али и пример како се оне даље могу разрадити, додатно операционализовати и допунити на основу нових материјала добијених са терена. Но, имајући у виду да Гелнер пише готово тридесет година након објављивања првих Луисових ставова о овом проблему, за очекивати је да су бројна истраживања, која су након тога спроведена, бар донекле унела ново светло у проучавање феномена опседнутости. И сам Гелнер сматра да се поједини елементи Луисове теорије могу довести у питање и његова критика се креће у неколико праваца: Гелнер сматра да је потребно уочити значајнију разлику између положаја и улога медијума и шамана и да посебну пажњу треба посветити процесу у којем медијуми и шамани теже да се приближе "централној" опседнутости – што је веома значајна констатација.

Имајући у виду чињеницу да Луис своја два типа опседнутости доживљава и представља као две супротставље стране у једном континууму, Гелнер сматра да је посебно битно да позиције које особа заузима у датом систему, односно скали, нису константне и да у својој каријери медијуми прелазе пут од периферне ка централној опседнутости у циљу остваривања што вишег положаја. Типичан развојни пут једног медијума углавном почиње класичним случајем периферног типа опседнутости – особа бива жртва вештичијег напада и постаје опседнута демонским ентитетом. Стање овакве опседнутости и проблеми које собом носи, трају најчешће док опседнута особа добровољно не пристане да буде (е)опседнута у ритуалу који спроводи већ осведочени егзорциста/медијум – овога пута неким од божанстава, најчешће богињом Харити.³⁰ Овим чином она улази у ред хронично, често и на дневној бази, опседнутих индивидуа и мора да негује култ божанства које је у улози опседајућег ентитета, лечећи уз његову помоћ све који јој се обрате за помоћ при решавању бројних проблема које свакодневица доноси. На овај начин створена је представа да жена практично постаје медијум против своје воље – след догађаја којим је задобила нови статус је уједно и једини могући начин да изађе из зачараног круга поновних малициозних опседања од стране периферних, демонских бића. Тако, она не може бити сматрана кривом што се прихватила нечега што је у ствари – каријера. И то је један од ретких путева којим жена може кренути, а који представља алтернативу тешком раду и подређености који су јој у перспективи. Док

²⁹ D. N. Gellner, *Priests, Healers, Mediums and Witches: The Context of Possession in the Kathmandu Valley, Nepal*, *Man*, New series, Vol. 29. No. 1. 1994 : 27-48.

³⁰ *Ibid.* 38. Харити представља божанство које је метафора за болест – велике богиње.

је опседнута њу ће обожавати као што обожавају божански ентитет који је опседа. Оваква ситуација је у потпуној супротности са њеном "убичајеном" позицијом у којој је у односима подређености према свим мушким члановима породице и заједнице, те опседнутост представља остваривање позиције моћи која јој омогућава да располаже сопственом судбином на начин који јој иначе не би био доступан.³¹

Када постане опседнут божанством а не више вештицом или демонским бићем, медијум је начинио корак који га удаљава од периферног краја спектрума. Она ће, наравно, настојати да се приближи централном крају колико је год то у њеној могућности. Међутим, имајући у виду чињеницу да је у питању најчешће припадница женског пола, као и врсте болести и проблеме које третира у својој каријери, тешко је очекивати да ће она у потпуности успети у постизању статуса централне опседнутости. Штавише, чак и када медијум успе да се удаљи од периферне позиције, божанство које се јавља као опседајуће, ретко кад је посебно високог ранга. Што су тврдње о рангу божанства које опседа амбициозније, то је већа сумња локалног становништва у легитимитет медијума и самог чина опседања.³² Показатељ напора медијума да направи што већи помак на скали у правцу периферно-централно је и чињеница да су ритуали исцељења које спроводи над пацијентима често пропраћени различитим моралним проповедима, упутствима клијентима да се придржавају табуа чистоће и негују култове божанстава. Медијум који поред лечења комбинује и проповедање религијских и моралних учења у извесним околностима може да оснује читав култ. Делујући као арбитри, доктори, свештеници или, генерално, пропагатори моралних вредности, медијуми користе опседнутост у циљу легитимизације својих пракси у свакодневном животу. Сама чињеница да се свакодневно баве решавањем најразличитијих проблема својих клијената, представља околност која отежава формирање спиритуалног покрета, па су примери као што су неки јапански духовни покрети или покрет везан за личност Саи Бабе, који су прерасли локалне оквире, ипак, веома ретки.

Рад Роцера Гома представља веома илустративан пример, који може додатно објаснити правце у којима се промишљао феномен опседнутости у оквирима друштвених наука. Гом је примењивост Луисових постулата проверио на материјалу који је добио у северној Кенији, коју настањује народ Диго.³³ У овој заједници постоје два модела у којима се опседнутост појављује. Нама интересантнији, други модел, представља случајеве "озб-

³¹ Ibid.

³² Ibid. 39.

³³ R. Gomm, *Bargaining from Weakness: Spirit Possession on the South Kenya Coast*, *Man*, New Series, Vol. 10. No. 4. 1975 : 530-543.

илне" опседнутости који доводе до егзорцизма, а манифестују се кроз агресивно и бизарно понашање, испољавање агресивности према себи и другим људима, "безглаво" трчање, неконтролисано грчење, мазање (или конзумирање) прљавштином, пепелом и животињским изметом. Главна терапија која се у оваквим случајевима примењује је јавни ритуал егзорцизма, који спроводе "доктори" – лица специјализована за прорицања, уклањање чини, лечење биљем и магијом, као и за егзорцизам, а за чију се моћ сматра да потиче од њима блиских духова. У готово свим опседнутостима овог типа, жене су те које бивају опседнуте. Церемоније егзорцизма готово увек обезбеђују мушкарци – мужеви за своје супруге, очеви, браћа и ујаци за неудате девојке.³⁴ Дакле, опседнутост која доводи до егзорцизма погађа, пре свега, жене. Иако жене било које доби могу да постану предмет опседнутости, овакви напади дешавају се најчешће у раним годинама брака и, у мањој мери, у току периода вереништва. У Диго заједници жене представљају њен обесправљени део. Жене су искључене из свих битних послова, политике, религије и већих економских и сродничких организација. Такође, искључене су из битнијих трговачких подухвата, а дозвољено им је да продају само мање количине баштенских производа, спремљене хране и друге ситнице које доносе мали профит. Једини начин да Диго жена оствари конкретнију зараду је кроз њену сопствену сексуалност. Међутим, превара производи оговарања, доводи до развода и "зле крви" и напетости међу мушкарцима. Положај Диго жене у сродничком систему је плодно тле за изазивање конфликта у случају брачних размирица. Први брак за девојке уговарају њихови очеви или старији мушкарци из фамилије, гледајући да, при томе, у породици у коју ће удати ћерку пронађу што боље партнере за даља савезништва. Тек удата девојка заузима најмање значајан положај у новој породици, и долази под директну контролу своје свекрве. Следећи тежак моменат у њеном животу може да буде тренутак када муж одлучи да доведе још једну жену у породицу, чиме се простор за конфликте још више проширује.³⁵

При свему овоме треба имати у виду и чињеницу да Диго жене нису социјализоване на начин који би омогућио да лако прихвате подређеност. С једне стране, савремено Диго друштво је израсло на основу старије традиције у којој су жене уживале већу аутономију, с друге стране, данашњим женама доступни су радио пријемници путем којих су у контакту са поп-културом и појмовима као што су романтична љубав и женска еманципација. Брачни конфликти често резултују распадом брака и то најчешће тако што жена напусти мужа. Афиналне везе у Диго

³⁴ Ibid.

³⁵ R. Gomm, Harlots and bachelors: marital instability among the coastal Digo, *Man* (N.S.) 7. 1972 : 106-108.

заједници су од великог значаја, и чине основну подршку у многим политичким и правним пословима, у фаворизовању трговинских аранжмана и слично, те у случају несугласица у браку и муж и жена лобирају код женине родбине за подршку. Распад брака доводи ове везе у искушење. Иако имају дужност да воде рачуна о њеном положају док је у браку, женини сродници се ретко слажу са растурањем брака. Уколико није дошло до посебно лошег третмана према њој, или уколико се нису пронели гласови да се према њој у новој породици опходе као према робини, они ће највероватније посаветовати своју рођаку да припази на своје понашање и да се повинује супругу. Често афиналне везе остају снажне и након распада самог брака а за насталу ситуацију се окривљује несрећан сплет околности и – жена. Тако, жена која се не подреди супругу или га, евентуално, напусти, ризикује да навуче на себе одијум својих мушких сродника.³⁶

Гом сматра да се може тврдити да опседнутост духовима представља структуралну алтернативу растурању брачне везе и превазилажење тензија које би том приликом настале – алтернативу која је најприхватљивија мушким актерима и са једне и са друге стране, имајући у виду да је за њих одржање брака и остварених фамилијарних, афиналних веза примарни циљ.³⁷ Док жена напуштајући свог мужа ризикује да понесе улогу главног кривца за уношење напетости и погоршање (иначе веома цењених и битних) односа између њених крвних и афиналних сродника – пацијенткиња погођена опседнутошћу духовима постаје центар бриге и пажње свог окружења. Треба нагласити да на овај начин њени мушки сродници могу да изразе бригу и пажњу према њој у тренуцима брачних размирица, а да при том не морају да се сврставају на њену страну, односно, против њеног мужа. Редифинисање брачних проблема као проблема опседнутости доводи мужа у позицију да, уколико одбије да организује церемонију егзорцизма или испуни захтеве духова, ризикује да поквари односе са својим афиналним мушким сродницима и изазове гнев јавног мњења. Понашање приписано опседнутости, била она права или лажна, доводи мужа у сферу која се налази пред очима јавности, где је тачно дефинисано како добар супруг треба да се понаша. У исто време, пошто прави мушкарац зна како се "рукује" женом, редифинисање проблема дисциплине као проблема опседнутости омогућава мушкарцу да очува ниво компетенције, иако чињенице везане за његов брачни живот наводе на другачији закључак.

Временом, феномену опседнутости, кроз све веће интересовање које је изазивао, приступало се са различитих теоријско-методолошких аспеката и са различитим циљевима и намерама. Појављују се аутори са

³⁶ R. Gomm, *Bargaining...* : 533

³⁷ Ibid.

радовима који нуде алтернативне правце и перспективе посматрања дате проблематике.

Џон Бити, на пример, истражујући у западној Уганди, у Ниоро заједници, чија је традиционална религија у потпуности фокусирана на култ медијумства са детаљно разрађеним пантеоном духовних бића (нарочито херојским божанствима), посматра опседнутост у блиској корелацији са раним облицима драме као уметничке форме.³⁸ Брус Капферер, по угледу на радове Џорџа Херберта Мида, пледира за примену "симболичког интеракционизма" при разматрању феномена повезаних са опседнутошћу,³⁹ док Мајкл Ламбек, на пример, сматра да се опседнутост мора посматрати као симболички систем и адаптивни феномен, те да не треба постављати питање његове функције већ питање значења.

Ламбек у свом раду разматра улогу феномена опседнутости у конституисању и реорганизацији фамилијарних група, личних идентитета и одржавању социјалног континуитета у Мејоти заједници – на најјужнијем острву Коморо архипелага, и сматра да је опседнутост пре интегрални део Мејоти друштва него аномалија или његова периферна компонента.⁴⁰

Ламбек, такође, посматра феномен опседнутости као својеврстан систем комуникације. Путем појаве опседнутости преносе се специфичне поруке између пошљаоца и примаоца, путем разрађених канала и система узајамних односа. У том смислу, било која евентуална функција феномена опседнутости зависиће управо од специфичних садржаја послатих порука и њихових позиционирања унутар датог друштвеног контекста.⁴¹ Ламбек тврди да је у системима комуникације, формираним на овакав начин, неопходно учешће барем три стране – пошљаоца поруке, примаоца и медијатора, односно – опседнуте особе, особе или особа са којима опседајући ентитет комуницира и опседајућег ентитета.⁴²

Најчешће "жртве" овакве опседнутости код Мејота су припаднице женског пола, а најчешћи опседајући ентитети су духови мушког рода.⁴³ Оваква ситуација у систему комуникације омогућава већу слободу говора и изношења специфичних ставова. Поред саме чињенице да се овакав вид комуни-

³⁸ Видети: J. Beattie, *Spirit Mediumship as Theatre*, *RAIN*, No. 20. 1977 : 1-6.

³⁹ Видети: B. Kapferer, *Mind, Self and Other in Demoniac Illness: The Negation and Reconstruction of Self*, *American Ethnologist*, Vol. 6. No. 1. 1979 : 110-133.

⁴⁰ M. Lambeck, *Spirit Possession/Spirit Succession: Aspects of Social Continuity among Malagasy Speakers in Mayotte*, *American Ethnologist*, Vol. 15. No. 4. 1988 : 710-731.

⁴¹ Видети: Lambeck, M., *Spirits and Spouses: Possession as a System of Communication among the Malagasy Speakers of Mayotte*, *American Ethnologist*, Vol. 7. No. 2. 1980 : 318-331.

⁴² Ibid. 321.

⁴³ Ово представља чест однос, идентификован и потенциран од стране Луиса.

кације одвија у стању опседнутости, слободнији начин опхођења додатно је омогућен и чињеницом да мушки опседајући ентитет, који се обраћа из тела опседнуте жене, наступа и говори ауторитетом и прерогативима мушкарца. Опседнута жена, тако, може да изнесе различите захтеве или да говори о свом супругу или сродницима на начин на који то, иначе, у датом конвенционалном систему не би смела себи да дозволи.⁴⁴ Опседнутост жена продукује специфичне везе "пријатељства" и узајамног поштовања између духова – опседајућих ентитета и мужева опседнутих жена, те уноси потпуно нову димензију у постојеће коњугалне односе. Релација која се формира између духа који опседа жену и супруга опседнуте, доживљава се као потпуно одвојена и различита од односа који постоји између мужа и жене саме. На овај начин отвара се простор комуникацији о проблемима и стварима који, иначе, не би могли да буду тема разговора међу супружницима (а представљају потенцијални камен спотицања или битне детаље везане за интимну сферу односа), и то на основу поверења и блиских односа који се остварују између опседајућег ентитета и супруга.

Већ поменута Линда Џајлс, пошто је своја истраживања спровела на Свахили обали, у контексту истовремене супротстављености, коегзистенције и синтезе домаће афричке традиције и стране – муслиманске, арапске компоненте, сматра да је једна од најважнијих улога култа опседнутости улога симболичке експресије, и да се, у случају Свахили обале, путем ње истиче пун систем концептуалних опозиција на којем се темељи Свахили заједница.⁴⁵ За овакав приступ се слободно може рећи да инспирацију црпи из тумачења симболичког процеса у маниру Герцове чувене балинежанске борбе петлова.⁴⁶

Последњих деценија XX и почетком XXI века, феномен опседнутости добија своје интерпретације и у постмодернистичком дискурсу,⁴⁷ а честе су и употребе овог феномена у сврху расправљања унутардисциплинарних, углавном методолошких несугласица.⁴⁸

Џениз Боди, радећи на материјалу који је добила сопственим истраживањем у Судану, разматра позиције жена које су у потпуности у подређеном положају у односу на мушкарце у доминантно исламској кул-

⁴⁴ Ibid. 322.

⁴⁵ L. Giles, *Possession Cults on the Swahili Coast: A Re-Examination of Theories of Marginality*, *Africa* 57 (2). 1987 : 249.

⁴⁶ Видети: К. Герц, *Тумачење култура* 2, Београд 1998 : 221-281.

⁴⁷ Видети нпр: J. Boddy, *Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality*, *Annual Review of Anthropology*, Vol. 23. 1994 : 407-434.

⁴⁸ Видети нпр: D. Scott, *Anthropology and Colonial Discourse: Aspects of the Demological Construction of Sinhala Cultural Practice*, *Cultural Anthropology*, Vol. 7. No. 3. 1992 : 301-326; D. K. Kondo, *Dissolution and Reconstitution of Self: Implications for Anthropological Epistemology*, *Cultural Anthropology*, Vol. 1. No. 1. 1986 : 74-88.

тури. Како Боди тврди, жене су културално предетерминисане да буду само фертилни предмети, у ситуацији где им социјализација не пружа било какав осећај индивидуалности, нити их опрема концептуалним апаратом за активно суочавање са евентуалном немогућношћу рађања. У таквим случајевима, остаје се при убеђењу да је опседнутост *zar* демонима довела до спречавања трудноће или прераног порођаја. На овај начин, опседнутост делимично растерећује жену одговорности коју би носила за своју неплодност, и обезбеђује јој пажњу околине. Посматрајући случајеве опседнутих жена као текст у ширем дискурсу, Боди види опседнутост као алегорију, а поступци медијума, по њеном мишљењу, алегоријски реферирају на друштвене факторе као што су род и статус.⁴⁹

У радовима многих аутора у којима се покушава на алтернативан начин приступити феномену опседнутости, и који сматрају да су својим начином разматрања проблема опседнутости направили крупан искорак из теоријског залеђа које су постулирали Луис и заговорници његовог концепта, препознају се често минимално преформулисане основне поставке Ајоана Луиса. Имајући у виду информације које су донела нова истраживања и различите критике које су упућиване на рачун његовог рада, Луис је, у годинама након изласка његове *Ecstatic Religion*, наставио са публикавањем радова на тему опседнутости, ревносно одговарајући својим критичарима на веома убедљив и снажно аргументован начин. *Ecstatic Religion* је доживела три издања у којима је Луис у уводном делу сваки пут, опскрбљен додатним низом примера и аргумената, одговарао на примедбе и критике колега у истраживању опседнутости.⁵⁰

На крају, може се закључити да у широкој понуди приступа проучавању феномена опседнутости, од којих се многи не могу назвати теоријским, преовладавају радови који су овај феномен само констатовали и описивали, затим, радови који су му приступали са етномедицинских, психолошких и психијатријских аспеката и, коначно – у оквиру антрополошких проучавања – најбројнији и најзначајнији радови који су нудили различите експланаторне теорије. Међу потоњима, у које можемо да убројимо и радове који опседнутост посматрају кроз различито нијансиране поставке симболистичких приступа, најзначајнију групацију представљају структурално-функционални приступи – односно, промишљања феномена опседнутости аутора окупљених око радова и основних теоријских концепата А. М. Луиса.

⁴⁹ Видети такође: J. Boddy, *Spirits and Selves in Northern Sudan: The Cultural Therapeutics of Possession and Trance*, *American Ethnologist*, Vol. 15. No. 1. *Medical Anthropology*, 1988 : 4-27.

⁵⁰ Видети: I. M. Lewis, *Ecstatic Religion – An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, London 2003.

Наравно, сасвим је јасно да претходно изнесене теорије представљају само неке од бројних приступа феномену опседнутости. У њима је фокус анализе усмерен на одређене аспекте импликација које опседнутост, у друштвима где заузима значајно место у религијском животу, има на интерперсоналне и укупне друштвене релације и вредности. Имајући у виду бројност и разноликост манифестација посматраног феномена, илузорно је и помишљати на, евентуално, свеобухватно објашњење разматраних појава, а бављење тумачењима опседнутости од стране других научних дисциплина, које би у фокус анализе увело нове аспекте и консеквенце феномена опседнутости, захтевало би рад знатно већег обима.

Уместо закључка, остаје само да се констатује да у широкој понуди теоријско-методолошких приступа, у зависности како од аспеката и одабраних манифестација појаве које желе да размотре, тако и личних афинитета, на будућим истраживачима феномена опседнутости остаје да изаберу теоријско залеђе које ће им послужити као основа за бављење проблемом опседнутости, или да, евентуално, предложи нове правце промишљања феномена – што је, наравно, исход који се највише очекује.

Danijel Sinani

Anthropological Research of the Phenomenon of Spirit Possession: Social Aspects and Implications

Spirit possession, in its many forms, represents an important factor in numerous religions and cults throughout the world. In the international context, work on spirit possession is abundant, and theories and their implications have been developed based on rich and lively ethnographic material gathered in many cultures. Unfortunately, in the context of national disciplinary production, this phenomenon was not thoroughly researched in anthropological circles.

The most significant researcher of the problem of spirit possession and its social consequences is undisputedly British social anthropologist A.M. Lewis. Lewis introduced concepts such as peripheral and central possession to the study of spirit possession; he offered classification of different types of possession; and demonstrated that this phenomenon represents, for those who are in any way marginalized or disempowered, a rare opportunity to draw attention to their problems and a channel of vertical social mobility.

Apart from the wide recognition and publicity it acquired, Lewis' work also attracted a number of criticisms from authors of different background, but those criticisms are mostly poorly argued or fail to take into account the additions and elaborations of results offered by Lewis himself.

In the past decades, the problem of spirit possession has been approached from various points of view; ethnographies were filled with new examples; its various functions discovered in societies where it plays a significant role; and different theoretical and

methodological approaches developed. Among the most significant contributions to the study of this phenomenon are those offered by authors such as Gellner, Gomm, Giles and Lambeck. However, after years of studying this phenomenon, we can conclude that even authors who claimed to be making a qualitative leap from A.M. Lewis' approach just, in fact, applied his premises on new ethnographic material, and occasionally pointed to new functions or roles this phenomenon can assume in different communities.

Danijel Sinani

Recherches anthropologiques sur le phénomène de la possession: Aspects et implications sociales

La possession, dans ses nombreuses manifestations, représente un facteur particulièrement important dans un grand nombre de religions et cultes à travers le monde. Malheureusement, à l'échelle nationale, ce problème n'a guère suscité à l'attention des chercheurs issus des cercles anthropologiques. En revanche, au niveau international, les travaux sur le problème de la possession ne cessent de se multiplier; des théories riches en implications prennent de l'essor sur la base d'un matériel ethnographique abondant et pittoresque, recueilli dans de différentes cultures.

Sans doute A.M. Lewis, anthropologue social britannique, est-il le chercheur le plus éminent dans le domaine de la possession et de ses conséquences sociales. Lewis a introduit les catégories opératoires de possession périphérique et centrale dans les études de ce phénomène; il a proposé une classification des différents types de la possession; il a démontré que ce phénomène offrait une rare occasion aux personnes marginalisées ou privées de leurs droits d'attirer l'attention sur leurs problèmes et d'ouvrir la voie à une mobilité sociale verticale.

Bien que la nouvelle approche adoptée par Lewis ait connu une grande publicité et une reconnaissance mondiale, ses travaux ont été en butte à une série de critiques formulées par les auteurs de différentes orientations. A les examiner de plus près, on s'aperçoit cependant que ces critiques ne reposent que sur une faible argumentation, ou ne tiennent pas compte des amplifications et des modifications apportées à ses postulats par Lewis lui-même.

Progressivement, on a commencé à examiner le phénomène de la possession en adoptant de différents points de vue; de nouveaux exemples sont venus enrichir les ethnographies existantes; on a identifié les nombreuses fonctions du phénomène dans les cultures où il figurait comme un facteur important; on a procédé à des analyses basées sur des approches théoriques et méthodologiques multiples. Gellner, Gomm, Giles et Lambeck – pour ne citer que quelques noms évoqués le plus souvent – ont contribué de façon significative à l'étude de ce phénomène. Cependant, après de longues années de recherches, on constate que même les travaux qui semblent marquer un pas décisif en avant par rapport aux études de A.M. Lewis ne font qu'appliquer ses postulats de base sur un matériel nouveau; tout au plus identifient-ils quelques nouvelles fonctions assumées par le phénomène dans les différentes communautés étudiées.