

LO QUE EL CHAMANISMO NOS DEJÓ: CIEN AÑOS DE ESTUDIOS CHAMÁNICOS EN MÉXICO Y MESOAMÉRICA

Roberto Martínez González
Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

Resumen: En este trabajo describiremos el modo en que el concepto de chamán ha sido introducido en la antropología mexicana y mesoamericana. A través de una revisión histórica, explicaremos cómo se ha estudiado el chamanismo en esta región, cómo se le ha difundido entre el público no especializado y de qué manera el estudio de esta temática particular ha contribuido al entendimiento de los pueblos nativos de Mesoamérica. Sin embargo, la intención de este artículo es también criticar a todos aquellos antropólogos que han tendido a adoptar conceptos y teorías exógenos sin un análisis previo.

Palabras clave: chamán, Mesoamérica, pueblos nativos.

Abstract: In this work, we'll describe the way the shaman concept has been introduced in Mexican and Mesoamerican anthropology. Through a historical overview, we'll explain how shamanism has been studied in this region, how it has been diffused among non specialized publics and how the study of this particular subject has contributed to the understanding of Mesoamerican native peoples. Nevertheless, the intention of this article is also to criticize all those anthropologists who have tended to adopt exogenous concepts and theories without a previous analysis.

Keywords: shaman, Mesamerican, native peoples.

INTRODUCCIÓN

Aun cuando es un hecho que hoy nos resulta casi familiar, no deja de ser sorprendente que el término chamán, originalmente acuñado en Siberia, haya sido adjudicado a prácticamente todos los pueblos indígenas mexicanos y mesoamericanos. Se ha reportado la presencia de chamanes y chamanismo entre los olmecas preclásicos (Tate, 1999; Reilly, 1996; Furst, 1967; 1996), los mayas clásicos y posclásicos (de

An. Antrop., 41-II (2007), 113-156, ISSN: 0185-1225

la Garza, 1993; Freidel, Schele y Parker, 1993; Arias García, 1987; Ciudad Ruiz, 1995-99), los zapotecos de Monte Albán (Masson y Orr, 1998), los mexicas de la época de la conquista (de la Garza, 1993; González Torres, 1983, 1989; Ortiz de Montellano, 1993: 88; Caretta, 2001) y múltiples pueblos contemporáneos como: tzotziles (Vogt, 1966), tzeltales (Pitarch, 1998), nahuas (Madsen, 1955; Farfán Morales, 1988; Duquesnoy, 2001; Rodríguez González, 2002), quichés (McLean, 1984), otomíes (Galinier, 1985; Dow, 1986), mazatecos (Miranda y García, 1997), huicholes (Lumholtz, 1981), mayas yucatecos (Redfield y Villa Rojas, 1964), rarámuris (Bennett y Zingg, 1935; Anzures, 1987), popolucas (Foster, 1951), chuj (La Farge, 1947), jacaltecós (La Farge y Byers, 1931), mixes (Hoogshagen, 1994), kiliwa (Meigs, 1939) y pápagos (Fontana, 1989), entre muchos otros.

Sin embargo, todavía nos es difícil precisar el modo en que este concepto se introdujo en la antropología mexicanista y mesoamericanista, establecer cuáles son los diferentes enfoques por los que se ha abordado el chamanismo en esta zona y determinar qué es lo que el estudio de los chamanes ha aportado al conocimiento de los pueblos indígenas de esta región. Así pues, el objetivo principal de este trabajo es tanto hacer una genealogía de las investigaciones chamánicas en nuestra zona de estudio como definir qué es lo que éstas han aportado a la antropología mexicana y mesoamericana.

EN LA OSCURIDAD DE LOS ORÍGENES

Como sabemos, la primera persona en usar la palabra chamán en un texto publicado fue el arcipreste Avvakum Petrovich, un líder del clero conservador ortodoxo que, en 1661, fue desterrado a Siberia (Narby y Huxley, 2001: 18).¹ En el siglo XVIII, el gobierno ruso envió a varios observadores científicos al norte y centro de Asia. En la mayoría de los casos, éstos describieron el chamanismo como la obra de charlatanes que pretendían abusar de un pueblo de ingenuos e ignorantes cazadores. Este es el caso de Stepan Krasheninnikov, para quien, en 1755, las nociones chamánicas eran “absurdas y ridículas” (*idem*: 21-22). No es muy claro el modo en que las noticias del chamanismo se expandieron por Europa, pero parece evidente que, desde sus inicios, éste produjo gran interés entre los intelectuales de la época. Esto es, por ejemplo, observable en el hecho de que, en 1765, Diderot, en su *Encyclopédie*, presentara una definición del término “chamanes”.²

¹ La descripción de Avvakum de un chamán siberiano apareció en su autobiografía, lo que es considerado como una de las primeras grandes obras de la literatura rusa.

² “Chamanes, sust. masc. plural, es el nombre que los habitantes de Siberia dan a los impostores que realizan las funciones de sacerdotes, truqueros, hechiceros y doctores. Estos chamanes

El desarrollo de los estudios sobre chamanismo fuera de la estepa siberiana parece ser particularmente oscuro en los años que siguieron a su “descubrimiento”. Mas es posible que, encontrándose frente a fenómenos parecidos, los viajeros y primeros antropólogos hayan comenzado por extender el vocablo chamán, de origen tunguso, a los otros grupos del Asia septentrional y, después, poco a poco, fuera generalizándose y aplicándose a otros pueblos del mundo. La cuestión es que, para principios del siglo XX, éste ya se usaba para caracterizar las prácticas y creencias de pueblos asiáticos, americanos y africanos. A este respecto, podemos resaltar los trabajos de Winstedt (1887) sobre los malayos, Speck (1919) sobre los nenobscot, Schebesta (1939) sobre el chamanismo en Sumatra, Park (1934) sobre los paviotso, Nadel (1946-49) sobre los nuba de Sudán, Opler (1943) sobre los navajo y Dixon (1908) sobre Norte y Sudamérica en general.

Aunque no es muy claro el momento exacto en que el concepto chamán llegó a México, parece probable que éste haya sido importado por los antropólogos norteamericanos que, a fines del siglo XIX y principios del XX, laboraban en nuestro país. Es notorio, por ejemplo, que cuando Brasseur de Boubourg (1859, III 28) nos presenta la descripción de un personaje que claramente hubiera sido identificado como chamán bajo el modelo neuropsicológico, éste prefiere usar la palabra *fakir*: “[Había] fakires que pasaban su vida entera en el éxtasis y la meditación, encerrados en una caverna oscura o en una burda choza, en medio del bosque”.³ En contraste con ello, Encontramos que, cinco décadas más tarde –hacia 1904–, Lumholtz (1981: II 8, 21, 30, 40, 93, 99, 107, 116, 117, 123, 131, 234, 246, 275) hace un profuso uso del término *shamán* para referirse a terapeutas huicholes y tepecanos; el único inconveniente, es que no sólo no se presenta una definición explícita de tal concepto sino que, además, se presentan como sinónimos suyos “sacerdote”, “adivino”, “astrólogo”, “augur”, “curandero” y “médico”.

Años más tarde, Dixon (1908: 5, 10, 11) postulaba la existencia de chamanes y sacerdotes-chamanes mexicas basándose en una muy laxa definición de esta clase de personajes.

claman tener influencia sobre el diablo, a quien consultan para conocer el futuro, para curar enfermedades y hacer trucos que parecen sobrenaturales a esta ignorante y supersticiosa gente” (Diderot en Narby y Huxley, 2001: 32). Esta parece haber sido la posición más corriente entre los ilustrados del la época.

³ Orozco y Berra (1947-53) habla de “curanderos”, “sortilegos” y “hechiceros”. Brasseur de Boubourg (1859, III 28) describe “sacerdotes”, “profetas”, “eremitas”, “monjas” y “fakires”. Krickeberg (1946: 52, 62, 63, 71, 72, 86, 131, 151, 365), en su *Etnología de América*, habla de chamanes, pero no en el área mesoamericana; las características más corrientemente citadas por este autor son la comunicación con el mundo de los espíritus durante el éxtasis, la práctica de ayunos, el comportamiento solitario, la posesión de espíritus auxiliares, la ventriloquia y el talento dramático.

[Se usa el término chamán para referirse a] aquella variada clase de personas, que se encuentran en toda comunidad salvaje, que supuestamente tiene relaciones más cercanas con lo sobrenatural que otros humanos, y quien, de acuerdo con esto usan las ventajas de su posición en una forma u otra, son progenitores tanto como el médico y el brujo, el profeta, el maestro y el sacerdote.

En la década de 1930, Redfield y Villa Rojas (1964: 76) se refirieron al *h-men* de Chan Kom como “sacerdote chamán” mas no presentaron ningún detalle para apuntalar esta denominación. Un año más tarde, Bennett y Zingg (1935: 255-256, 259-260) aludieron al ritualista rarámuri como chamán y hablaron del hecho de que este personaje debía enviar su alma a conversar con la “gente del agua” y recuperar el alma raptada de sus pacientes. Foster (1948: 266) indicó explícitamente que los terapeutas de Tzintzuntzan “no son chamanes en el sentido de que éstos no reciben su poder de la sobrenaturaleza, y su habilidad es simplemente el resultado de siglos de acumulación de conocimiento folklórico”. Sin embargo, años más tarde, este mismo autor (1951: 169) consideró que los ritualistas popolucas sí podían ser considerados como chamanes porque hablan un lenguaje incomprensible con los enanos de la montaña para recapturar las almas perdidas de sus pacientes. La Farge (1947: 149) y La Farge y Byers (1931: 143) clasifican los distintos tipos de ritualistas que encuentran en “chamanes de nacimiento” y “chamanes elegidos”, mas no proporcionan ningún otro argumento para consi-derar o no a un personaje como chamán.

No obstante, parece haber sido Madsen (1955) quien por primera vez procurara explicar en modo sistemático las características del chamán mexicano. Para este autor (*idem*: 54-55), los terapeutas nahuas de Tecospa pueden ser considerados como chamanes porque: 1. Reciben sus poderes directamente de seres sobrenaturales durante un sueño iniciático. 2. Tienen a un espíritu femenino por esposa. 3. Sufren castigos divinos si desobedecen el llamado de los espíritus. 4. Poseen el poder de acceder a espacios míticos. 5. Existen enfermedades iniciáticas. 6. Curan y adivinan con la ayuda de espíritus. Aunque no lo menciona de manera abierta, este investigador también parece haber asignado un importante lugar a las visiones en el chamanismo pues, unas líneas más abajo, añadió: “Por supuesto que los espiritualistas [también] pueden ser llamados chamanes, pero sus visiones de ángeles cristianos son sumamente lejanas a los enanos que proporcionan su poder a los chamanes siberianos y los *curanderos del aire* mexicanos” (*ibidem*: 56).

Cabe aclarar que Madsen no parece haber leído a Eliade ni considerado el chamanismo como un fenómeno universal. Ya que, para explicar la existencia de un chamanismo mexicano, debió evocar argumentos difusionistas: “Las seme-

janzas entre las curaciones mexicanas y el chamanismo siberiano pueden deberse a desarrollos independientes o a pervivencias en México de un culto chamánico difundido desde Siberia durante las antiguas migraciones a América” (*ibidem*).

Uno de los primeros trabajos netamente mexicanos sobre el concepto de chamanismo es el de Uribe Villegas (1954: 387-396), quien define chamán como “un ser que se deja poseer, o que busca ser poseído por los espíritus, en una relación que algunos no han podido menos que asimilar al mediumnismo”. De acuerdo con este autor (*idem*), en esa época ya existía un uso abusivo del término chamán y consideraba incorrecto “establecer una relación de sinonimia entre el shamán y el hechicero”. Y, aun cuando no parece haber estado influenciado por los defensores del entonces naciente modelo neuropsicológico, Uribe pensaba que el chamanismo no podía ser considerado como una religión.

El shamanismo no está definido por una doctrina teológica definida, sino más bien, por una simple creencia –ni siquiera adoración en sentido estricto– en espíritus, cuya comunicación se logra al través del shamán, y en el cual no hay culto realmente organizado ni existe muy clara la adoración de poderes personales; rasgos todos ellos definitorios de una religión, de la que tampoco tendría el código ético que por lo general acompaña a todas las conocidas.

Una última característica del “chamanismo” de Uribe es que éste tampoco consideraba la creencia en chamanes como un elemento universal sino que, desde una perspectiva un tanto evolucionista, él afirmaba que el “shamanismo corresponde a grupos de estructura social más simple”. Y es por ello que, a su parecer

en México, y en confirmación de la hipótesis según la cual el shamanismo corresponde a sociedades relativamente poco avanzadas [entre las que cita a los kiliwas y los huicholes], y el sacerdocio a las más desarrolladas, debe tenerse en cuenta como rasgo diferencial entre Mesoamérica (la zona de las altas culturas) y Aridamérica (región de culturas menos avanzadas), la existencia de shamanes o sacerdotes.

Así pues, podemos observar que, aunque para esta época no existía aún un concepto bien definido de chamanismo, hay ciertas características que tienden a presentarse en diversos mexicanistas y mesoamericanistas. Entre estas encontramos la idea de que el chamán es alguien capaz de establecer un contacto privilegiado con las deidades –ya sea a través de la posesión o por medio de su viaje a espacios míticos–, la detención de un poder sobrenatural derivado de la intervención divina y la realización de prácticas adivinatorias, curativas o productoras de enfermedad. Y, aun cuando no se explique con claridad el porqué de un chamanismo mexicano, este fenómeno cultural no suele ser visto como absolutamente universal

sino como algo que, de un modo u otro —difusión o evolución social—, derivaba de la vida de caza-recolección.

Algo que llama la atención en la perspectiva de estos primeros chamanólogos mexicanistas es la no explicación del chamanismo en términos psicopatológicos. Pues, contrariamente a lo que estos autores suponían, los estudiosos de otras regiones del mundo consideraban que “[existe un] rasgo francamente patológico de la personalidad del chamán” (Lewitzky, 1957: 53-54). “Aquí, tenemos que, a pesar de su ajuste a un segmento de su cultura, [el chamán] puede ser tanto un neurótico como un sicótico” (Deveraux, 1956: 19).⁴

La única excepción conocida es justamente el trabajo de Uribe Villegas (1954: 289-390) quien, aunque sí recurre a las explicaciones psicopatológicas, parece más bien limitar este aspecto al chamanismo siberiano.

ELIADE Y EL MODELO NEUROPSICOLÓGICO

En 1951, con la publicación de *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, de Mircea Eliade, dio inicio una verdadera explosión de los estudios chamánicos a nivel mundial. Y, de haber sido un tópico relativamente marginal, los investigadores sociales comenzaron a encontrar elementos chamánicos en las religiones de muy diversos pueblos y las más distantes épocas y regiones.

Eliade define el chamanismo como una técnica del éxtasis, mas considera que no cualquier extático puede ser considerado como un chamán. El chamán se especializa en un trance durante el cual se cree que su alma se separa de su cuerpo para ascender al cielo o descender al inframundo. Y es de este modo que el chamán trasciende su condición humana profana y recupera, hasta cierto punto, la verdadera fuente de la existencia espiritual.⁵ El éxtasis libera el alma del chamán para que ésta ascienda al cielo o descienda al inframundo donde el chamán puede consultar a los espíritus e interactuar con ellos en ambos mundos. El propósito de estas travesías puede ser recuperar el alma perdida del paciente

⁴ Desde la segunda mitad del siglo XIX, algunos autores, sobre todo eslavos, establecen un vínculo entre el chamanismo y ciertas patologías psiquiátricas; entre ellas la histeria ártica. “Impresionados por la frecuencia de fenómenos de este tipo en las regiones árticas, estos autores pensaban descubrir sus causas en la raza, la herencia y el clima [...]. El frío excesivo, las largas noches, la soledad desértica, la falta de vitaminas, habrían influido en la construcción nerviosa de las poblaciones de esas regiones, provocando enfermedades que luego se clasificaban ya fuera como histeria ártica o bien como, muy cercana a ella, el trance chamánico” (Mitrani, 1992: 137).

⁵ El vehículo para esta trascendencia es el trance o éxtasis y su necesaria condición es la creencia en la autonomía del alma. Correspondiendo a su entendimiento particular del chamanismo, se postula la creencia en un universo tripartita atravesado por un árbol cósmico, o *axis mundi*, por el que el chamán es capaz de transitar entre los diversos espacios.

que lo consulta o ayudar al alma de un muerto en su viaje al inframundo. Además, el acceso del chamán al otro mundo le permite adivinar el futuro y discernir la naturaleza de los pecados cometidos por los individuos o grupos que requieren el aplacamiento de ciertos espíritus. La importancia que Eliade deposita en el viaje del chamán le permite distinguir claramente entre el trance del chamán y cualquier forma de posesión. Al mismo tiempo, este trance, vivido como una muerte simbólica, constituye el elemento central del proceso iniciático del futuro especialista ritual.

Para Eliade (en Campbell, 1975: 63-72), todo fenómeno considerado como religioso deriva su significado de la manifestación de lo sagrado; esta manifestación es llamada una hierofanía. La finalidad de toda hierofanía es revelar lo sagrado tan completamente como sea posible. Y, como producto de tales revelaciones, los distintos fenómenos religiosos son pensados como unidos dentro de una Religión Mundial. Así, asumir la validez ontológica del *homo religiosus* permite a Eliade clamar la prioridad del significado puramente religioso del chamanismo y sostener la coherencia universal de su ritual y significado simbólico en cualquiera de las culturas en que pudiera manifestarse.

En los años que siguieron a Eliade, el estudio del chamanismo puso un énfasis especial en el éxtasis. Y, aun cuando el sabio rumano consideraba el uso de alucinógenos como un falso trance y que éste era signo de un chamanismo en decadencia, muchos de sus seguidores mostraron un particular interés por el estudio de este tema.⁶ El modelo derivado de la propuesta de Eliade es conocido como *modelo neuropsicológico*.

Según este punto de vista, ampliamente difundido entre los estudiosos de la religión, es a través de los “estados de conciencia alterada” que ciertos especialistas rituales (como médiums, posesos y chamanes) logran entrar en “contacto directo” con lo sobrenatural.⁷ Dichos investigadores suponen que muchas de las experiencias, vividas por este medio, permiten a los especialistas rituales tener visiones y revelaciones que, al colocarlos en una posición de mayor proximidad a la sobrenaturaleza y permitirles tener una fuerte incidencia sobre las relaciones entre la sociedad, la naturaleza y lo sobrenatural, les otorgan un lugar privilegiado dentro de la comunidad. Los defensores de esta tesis afirman que tales prácticas son inculcadas y valoradas a tal punto, que llegan a constituir lo que I.M Lewis (1977) denomina “Religiones del éxtasis”. Los estados de conciencia alterada se

⁶ Cuando Eliade no encuentra su modelo chamánico tal como él lo plantea, suele sugerir que se ha “perdido” el significado original. Incluso llega a afirmar que el chamanismo altáico es decadente (Campbell, 1975: 68).

⁷ Entre los más conocidos, podemos citar a Michael Harner (1980), Holger Kalweit (1988), Felicitas Goodman (1998), Ake Hultkrantz (1998), Reichel-Dolmatoff (1967, 1978), y Erika Bourignon (1980).

volvieron tan definitorios del chamanismo que incluso Harner (1980) substituyó este concepto por el de *estados chamánicos de conciencia*, como si la pura deformación de la percepción pudiera definir la función social. Mientras que Wasson (1983, 275) nos indica que “el éxtasis es la esencia misma del chamanismo”.

Se considera que una gran parte de las creencias y prácticas rituales se fundamentan en las vivencias que ciertos especialistas rituales experimentan durante los “estados místicos”; convirtiéndose, dichos estados, en depositarios de toda una serie de valores esenciales para la comunidad. Ya que, supuestamente, a través de tales prácticas, ciertos símbolos son generados, dichos símbolos, por estar ligados a procesos psicofisiológicos, serían inherentes al ser humano. De este modo, la práctica extático-religiosa es considerada como un cuerpo de técnicas que conduce a visiones y percepciones supraculturales y universales.

Según Erika Bourguignon (1980: 241 en González Torres, 1983: 7), un estado de conciencia alterada puede ser definido como:

Un estado en el cual ocurren uno o varios cambios psicológicos o fisiológicos: un cambio de percepción del tiempo y de las formas, de los colores y los brillos, del sonido y del movimiento, de los gustos y los aromas, un cambio de sensación del propio cuerpo, de sensaciones de dolor, calor o frío, de tacto, un cambio de memoria o de las nociones de la propia identidad.

Y es dentro de estos estados que, en el llamado “trance” o “éxtasis”, se produce una suerte de “disociación mental”; misma que, en opinión de Lewis (1977: 38-39) permite que se obtengan sensaciones y percepciones similares a las que se presentan cuando se está al borde de la muerte. Dichos estados, aparentemente ajenos a las condiciones en que nos desenvolvemos normalmente los seres humanos, pueden ser provocados por diferentes medios que incluyen, además del uso de drogas psicoactivas, la fatiga, la privación sensorial, la concentración intensa, la migraña, la esquizofrenia, la hiperventilación y el movimiento rítmico-repetitivo. Y es a partir de esta clase de estados que se explican las creencias en vuelos mágicos, transformaciones en animales y viajes a diversos espacios místicos.

Entre los defensores de este modelo, existen quienes incluso postulan que la experiencia extática se encuentra en el origen del sentimiento religioso. Diana (2004: 7), por ejemplo, afirma que el chamanismo “es la religión más antigua de la humanidad [...] ha formado parte de todas las etapas de desarrollo de la humanidad, desde nuestro pasado primitivo como nómadas hasta la época contemporánea”. Naranjo (1976: 138) postula que es a través del consumo de alucinógenos que el hombre primitivo “fue capaz de ‘ver’ hasta llegar al convencimiento de la real existencia de los seres sobrenaturales [...]. Otras veces, él mismo se sintió con poderes sobrenaturales como para “ver” el pasado y el porvenir o hacer vaticin-

nios, o con los poderes necesarios para ahuyentar a los ‘malos espíritus’”. Y, en su calidad de fenómeno religioso primigenio, éste se encontraría en la base de todos los desarrollos posteriores. Es esta clase de suposiciones lo que lleva a Krippner (1998: 143) a afirmar que “los chamanes han sido los primeros curadores del mundo, los primeros diagnosticadores, los primeros psicoterapeutas, los primeros funcionarios religiosos”.

Sobre este punto podemos objetar que, si el chamanismo hubiera sido el primer fenómeno religioso, ¿no sería demasiado ingenuo suponer que éste se hubiera mantenido inalterado durante, cuando menos, 600 mil años?, o ¿acaso todavía seguimos pensando que las “sociedades tradicionales” constituyen retratos congelados de estadios evolutivos primitivos?⁸

Por último, cabe mencionar que el modelo neuropsicológico puede ser aplicado a todo tipo de contextos culturales, pues, al ser postuladas las experiencias vividas durante los estados de conciencia alterada como universales, sólo restaría definir la forma en que en cada área geográfica se representan las visiones y percepciones de los chamanes. Así, por ejemplo, se calificó como chamanes tanto a Odín como a Zeus y se propuso que Juan de Patmos había obtenido sus visiones apocalípticas durante el trance (La Barre, 1970: 302; Wasson *et al.*, 1980: 24).⁹

En México, esta perspectiva parece haber sido inicialmente introducida por Gordon R. Wasson, un banquero inglés que, a fines en la década de 1950, comenzó a publicar una serie de textos sobre sus experiencias con hongos psicotrópicos en la Sierra Mazateca. Una década más tarde tenemos la figura de Evon Vogt (1966: 113); quien, aunque no parece haber recibido una influencia directa del pensamiento de Eliade, otorga una gran importancia a los estados de conciencia alterada en la definición del chamanismo.¹⁰ Y, a pesar de que su valor antropológico es más que cuestionable, es imposible borrar de la escena internacional la polémica obra de Carlos Castaneda (1968) *Las enseñanzas de don Juan*. Pues, además de que hasta hoy es una de las obras más citadas en lo tocante al tema del chamanismo, cons-

⁸ Todavía en la actualidad seguimos encontrando esta clase de argumentos entre los antropólogos mexicanistas. “[El chamanismo corresponde a] aquellas comunidades cuyo desarrollo tecnológico las mantiene en estrecha vinculación con la naturaleza” (Hernández Assemat, 1998: 51).

⁹ Al respecto, Wasson *et al.* (*idem*) declara: “no estoy insinuando que San Juan de Patmos haya tomado hongos cuando escribió el Apocalipsis. No obstante ello, la secuencia de imágenes en su visión, tan nítidas y a la vez tan fantasmales, me indica que el Apóstol se encontraba en el mismo estado que quien ingiere hongos”.

¹⁰ “Ordinariamente, estos prácticos [los *h?iloletik*] obtienen sus poderes rituales mediante algún tipo de sueño o experiencia alucinante y, por lo tanto, pueden ser clasificados mejor como ‘chamanes’ que como ‘sacerdotes’” (*idem*).

tituye una de las primeras explicaciones “científicas” de la “brujería” indígena mexicana en términos de estados de conciencia alterada.¹¹

Aun cuando el libro de Eliade había sido publicado en México desde 1960, no parece ser sino hasta después de haber probado su éxito en Estados Unidos –donde se imprimió en 1964– que éste comenzó a tener impacto en la antropología mexicanista. A fines de 1960 e inicios de 1970, Fernando Benítez (1970), en su monumental monografía sobre *Los indios de México*, empieza a aplicar, casi punto por punto, la propuesta de *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* a los ritualistas mexicanos. Y aunque el autor (*idem*: 252) manifiesta su desacuerdo con la idea de que el uso de psicotrópicos corresponde a un chamanismo decadente, termina por afirmar: “las diferencias, a mi modo de ver radican más bien en las técnicas usadas para alcanzar el éxtasis que en la esencia misma de este complejo fenómeno espiritual”.¹²

Años más tarde, Munn (1976: 124-125) nos explicaba que el simple consumo de hongos no caracteriza al chamán mazateco; sino que es su capacidad de curar a través de ellos lo que define su rol social.

Los curanderos mazatecos son chamanes en el pleno sentido de la palabra [...El chamán mazateca] se considera con el poder de unir lo que está separado: es capaz de curar la personalidad dividida liberando de la represión los resortes vitales para revelar la extática vida del ego integrado; y mediante una súbita síntesis de intuición, de los indicios dispersos, logra encontrar la solución de los problemas.

Después, vino una abrumadora multitud de trabajos que pretendían descubrir aspectos chamánicos –principalmente los considerados por Eliade y el modelo neuropsicológico– en muy diversas manifestaciones culturales. Entre estos, destacan los estudios de Gómez Pérez (1981) en torno al chamanismo tepehuano, González Torres (1983) sobre el uso de estados de conciencia alterada entre los antiguos nahuas, de la Garza (1987) acerca de los chamanismos mayas y nahuas, Lagarriga (1988; 1995) en lo referente los aspectos chamánicos de los iluminados de la Colonia y los chamanismos urbanos del México contemporáneo, Glockner (2001) en lo que se refiere a las cualidades chamánicas de los graniceros de la Sierra Nevada y Miranda y García (1997) sobre los chamanes mazatecos.

¹¹ El autor no utiliza la palabra chamán pero atribuye al brujo muchas de las cualidades que Eliade define como chamánicas.

¹² En otro texto, Benítez (1973: 38-42) subraya el papel de terapeuta del chamán, el contacto con las deidades durante el sueño, la práctica del éxtasis, la predestinación al oficio, un ritual iniciático que implica el encuentro con las deidades, la muerte y resurrección simbólicas y la capacidad de viajar al cielo y el inframundo.

Al igual que en otras partes del mundo, también aquí se produjo una sobrevaloración de los estados de conciencia alterada en la caracterización del chamanismo. Dentro de este contexto, encontramos la figura de José Luis Díaz (1989: 54), quien otorga tal importancia al trance que incluso lo emplea para distinguir entre chamán, curandero y brujo. Mientras que, ya en la apoteosis del reduccionismo, Flores Morales (2003: 41) define el chamanismo como “el uso de ciertos métodos y técnicas extáticos para obtener múltiples fines claramente determinados”.

Un elemento relativamente constante en esta clase de textos es la búsqueda de un equivalente mesoamericano del chamán siberiano. Entre los más frecuentemente citados figura el *nahualli*, cuya capacidad metamórfica es a menudo explicada en términos de estados de conciencia alterada (Furst, 1967; Harner, 1980: 63; de la Garza, 1987, 1993, 2002; González Torres, 1983: 8; Ortiz de Montellano, 1993: 88). Resulta notable que ninguno de los autores modernos citara aquel viejo artículo de Durand y Durand-Forest (1968) en el cual justamente se pretendía mostrar las diferencias existentes entre el nahualismo y el chamanismo. Al parecer, estos estudiosos tampoco estaban concientes de que esta clase de aproximaciones eran ya conocidas desde principios del siglo XX. Seler (1990, II: 46), por ejemplo, no define como chamán al *nahualli*, pero afirma que con “los ayunos, el autosa-crificio y los ejercicios sacerdotales y la utilización de drogas [...] se puede creer que él [el *magó*] pensaba seriamente que podía convertirse en tigre, volar por los aires o que era un *nahualli*”.

Encontramos la idea de que el *Otro* cree porque lo ha experimentado durante un estado de conciencia alterada, cuando menos, desde el siglo XVI. Para muestra, presentamos aquí algunos de los argumentos que los religiosos esgrimieron contra las creencias de los paganos europeos y los indígenas americanos.

Parece ser que puede haber dos maneras de tales ministros al demonio con pacto expreso consagrado; unos que realmente se van a tierras y mares e partes remotas por misterio diabólico; y otros que arrebatados de sus sentidos, como en grave e pesado sueño, tienen revelaciones diabólicas de las cosas remotas y ocultas (Castañega, 1994: 23).

Y nada de esto es verdad: aunque ellas [crean] que todo es así como ellas lo han soñado [...] El diablo se reviste en ellas; de tal manera que las priva de todos sus sentidos (Ciruelo Sánchez, 1541: 18v).

Y nadie debe volverse idiota al punto (*nec debet aliquis in tentam venire stultitiam*) de creer que haya ocurrido corporalmente a alguien (a sí mismo) lo que sólo ha soñado (*Repertorium Inquisitorum*, 1981: 410-412).

[Lo que] hace el demonio con estos hechiceros, y con estas brujas es que, ellos se quedan durmiendo en su casa, o en otra parte oculta, y que allí sueñen sus antojos y desvaríos, que se volvió león, que va por tal camino, que encuentra con tal indio, y que hace esto y aquello; y

la verdad es que ni ha salido de su casa ni ha hecho nada: el demonio es el que sale al camino, el que entra en el aposento, y el que ejecuta todo el sueño del hechicero; no porque verdaderamente se vuelva león el demonio, sino porque lo pinta en la fantasía del que lo encuentra (Grijalva, 1924: 115).

Tampoco dudo que a algunos tenga engañados el demonio con algunas transformaciones aparentes en animales, a lo que se les ve propensión [a los indios], porque hay algunos idiotas y bárbaros que tendrán por felicidad ser brutos (Cortez y Larraz, 1958: I, 115).¹³

EL ANTROPÓLOGO-CHAMÁN

Aunque ya Sergei Shirokogoroff había participado como asistente en sesiones chamánicas, no fue sino hasta los trabajos de Gordon Wasson (1957; 1983), Francis Huxley (1957: 194-201), Michael Harner (1980) y Gerardo Reichel-Dolmatoff (1978) que aparece la figura del antropólogo-chamán.¹⁴ Se trata de autores que borran la frontera entre el investigador y su “objeto” de estudio convirtiéndose así en iniciado y, más frecuentemente, experimentando con el consumo de psicotrópicos en comunidades indígenas.

La relación con lo indígena, el trabajo de campo, se convierte entonces, más que nada, en un proceso de aprendizaje en donde el alumno es el etnólogo, éste es un testigo y los conceptos, definiciones y explicaciones privilegiados proceden de las percepciones de los sujetos que se quiere conocer [...] y no del sistema cultural al que pertenece el investigador (Porras Carrillo, 2003: 3).

Una característica interesante de esta clase de investigadores es que, en ocasiones, se confunde entre experiencia y experimentación; de suerte, que se suele validar la hipótesis por la vivencia del éxtasis. Ejemplo de ello es el trabajo de Gordon Wasson (1983: 22), quien declara, refiriéndose a sus visiones con hongos, “la temeraria conjetura que nos habíamos atrevido a comunicarnos, en un susurro, años atrás, finalmente estaba demostrada”.

En los trabajos de esta clase de investigadores, existe una constante narración de las propias experiencias alucinógenas, como si éstas tuvieran algún valor etnográfico.

¹³ La idea de que el *otro* cree porque lo ha experimentado durante un estado distinto del ordinario es una de las herramientas típicas de desvaloración de la alteridad.

¹⁴ “Cuando el chamán ya no puede tamborilear por sí mismo, el asistente se encarga de tocar el tambor y de este modo “ayuda” al chamán a mantener su éxtasis. El asistente también mantiene y refuerza el estado de éxtasis a través de gritos rítmicos [...] Durante mi trabajo entre los tungus y manchues, cuando me familiaricé con la técnica chamánica y en especial con la lengua, algunas veces realicé las funciones de asistente [...] Esto fue muy estimulante para mí y abrió nuevas posibilidades para mi investigación, y en especial, para la penetración en la psicología de los chamanes y las del *performance*” (Shirokogoroff, 1935 en Nearby y Huxley, 2001: 90-92).

Uno de los casos más notables es el de Michael Harner, quien, tras haber realizado investigaciones en el Amazonas y consumido ayahuasca, dejó su puesto en la New School for Social Research de Nueva York y se dedicó a enseñar “técnicas chamánicas” a los occidentales. Actualmente, preside la Foundation for Shamanic Studies, con sucursales en Europa, Australia, Latinoamérica y ofrece entrenamiento chamánico fuera de toda perspectiva cultural.¹⁵

En México, uno de los ejemplos más extravagantes es el de Jacobo Grinberg-Zylberbaum y su *teoría sintérgica*. Pues, en su serie documental *Los chamanes de México*, no sólo se pretende el análisis e interpretación del pensamiento chamánico en términos psicológicos, sino que se le explica como producto de las experiencias de los personajes al incursionar en la otra “realidad”.¹⁶ Como consecuencia de ello, Grinberg-Zylberbaum (1987-1989, VI, 20) ve al chamanismo como un proceso de auto-perfección que conduce, en última instancia, a tener “un control total sobre su propia conciencia y mente”.¹⁷ Así, siguiendo la narrativa del aprendizaje de brujo de Castaneda, el célebre psicólogo mexicano (1968, II, 52) combina relatos sobre sus experiencias místicas en compañía de diversos “chamanes” con las explicaciones “físicas” de tales eventos. Entre otras cosas, hace toda una serie de conjeturas sobre las capacidades psíquicas de don Panchito, un hombre maya monolingüe con el que ni siquiera se podía comunicar.

Para muestra basta un botón:

Si el campo neuronal es similar a cualquier otro campo energético descrito por la física, es posible que sea capaz de irradiarse desde su fuente de origen hacia el espacio circundante. De la misma manera, deberá ser capaz de interactuar con campos energéticos transectando el espacio y sufrir modificaciones debidas a esta interacción. De acuerdo con mis observaciones con don Panchito, este chamán es capaz de ejercer una interacción poderosa y directa con el espacio y sus campos informacionales [...] Se me ocurre pensar que la experiencia de don Panchito conmigo, en el sentido de haber sido capaz de experimentar mi aproximación se asocia a una capacidad extraordinaria de detectar alteraciones sintérgicas, muy sutiles en su patrón de interferencia dadas por modificaciones diminutas de la organización del espacio-tiempo. Mi campo neuronal debe haber estado alterando la sintergia de Yucatán, pero en un grado tan microscópico que sólo una mente con poder extraordinario de decodificación pudo haber sido capaz de detectar modificaciones tan diminutas [...] Es posible postular que la estructura

¹⁵ El costo por un fin de semana es de 125 libras esterlinas, es decir, 2 738 pesos mexicanos aproximadamente.

¹⁶ Un proyecto, cofinanciado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) y la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

¹⁷ Para este autor, “el chamán-*nahual* es el Hombre de Conocimiento por excelencia; es el maestro de maestros, el creador de nuevos linajes o el sucesor o guía de linajes del pasado. El chamán-*nahual* posee el poder y el conocimiento que le permite ejercer un control sobre la materia, sobre la mente o sobre ambas” (Grinberg-Zylberbaum: 1987-1989, VI, 20).

misma del espacio-tiempo pueda ser afectada por la sinergia de un campo neuronal. Así un campo neuronal de alta coherencia incrementará la coherencia del espacio-tiempo y, por lo tanto, la sinergia del mismo. Si esto es así, podría esperarse que un cerebro fuera capaz de afectar la intensidad de un campo gravitacional [...] Las experiencias con don Panchito indican que su campo neuronal no solamente se irradia en todo su hábitat sino que afecta la mente de los que entran en contacto con él (*ibidem*, II 32-35).

Ya para concluir con esta sección, podemos mencionar el libro de Timothy Knab (1995) *A War of Witches: A Journey Into the Underworld of the Contemporary Aztecs*, un texto en el que el autor relata el modo en que, a partir de su propio trabajo etnográfico, va encontrando la vía para convertirse en *nagual*. El relato se sitúa en la Sierra Norte de Puebla, menciona lugares, técnicas y, tal vez, personajes reales; sin embargo, por aburrido que en lo personal me parezca, es preciso señalar que no merece ser objeto de crítica en este trabajo, ya que, a fin de cuentas, sólo se trata de una novela.

CHAMANISMO EN EL ARTE Y LA ARQUEOLOGÍA

En 1965, en su artículo “West Mexican tomb sculpture as evidence for shamanism in prehispanic Mesoamérica”, Peter Furst es el primero en interpretar el arte mesoamericano en términos de ‘chamanismo’ y ‘estados de conciencia alterada’. En este trabajo se identificaba un grupo de figuras cerámicas, que al parecer provenían de tumbas de tiro, como efigies de chamanes que fungían como guardianes de la sepultura. El vínculo entre las esculturas y el chamanismo deriva de la comparación de sus tocados con el uso de cornamentas animales para significar el poder sobrenatural de los ritualistas de grupos cazadores recolectores.

Sólo algunos años más tarde, este mismo autor (Furst, 1967) aplicó el *modelo neuropsicológico* a las figurillas olmecas de hombres-jaguares. Tomando como punto de partida cuatro estatuillas antropomorfas con rasgos felinos, Furst creó toda una teoría sobre el chamanismo y la creencia en la transformación de los olmecas. Se hace un breve recorrido por las creencias sudamericanas que asocian a hombres y jaguares, y observa la constante asociación del jaguar con las ánimas de los especialistas rituales amerindios. Señala la existencia de una identificación cualitativa entre la figura del chamán y la del jaguar; las cuales pueden ser, de acuerdo con Furst, intercambiables. Cita un cierto número de relatos históricos y descripciones etnológicas que mencionan transformaciones de chamanes en jaguares en estados de conciencia alterada. Indica que los rostros de los hombres-jaguar presentan una especie de mueca que denota un tormento intenso o un estado de éxtasis y concluye que, dada la antigüedad del uso de narcóticos en América,

las estatuillas de hombres-jaguar deberían representar la experiencia extática –por consiguiente vivida como real– de la transformación en jaguar. Por último, Furst escoge algunos ejemplos etnográficos e históricos para mostrar la relativa importancia del jaguar en el nahualismo mesoamericano y propone que este sistema de creencias puede ser comprendido como una manifestación local del chamanismo amerindio.¹⁸

En otro texto del mismo autor (Klein *et al.*, 2002: 388), se establecen como criterios definitorios del chamanismo mesoamericano: la creencia en un universo unido por un *axis mundi* representado por un árbol o montaña sagrada; la creencia en que todos los objetos y seres del mundo están dotados de un alma; la importancia de las plantas alucinógenas; y el énfasis en la transformación –en particular, humano-animal.

Lo impactante de estas suposiciones es que, por infundadas que parezcan, tuvieron un eco considerable entre los estudiosos de la plástica prehispánica.

Reilly (1989, 1996) apoya igualmente la hipótesis del chamanismo como motor principal para la creación artística olmeca; no obstante, él no intenta asociar dichas manifestaciones con el nahualismo o cualquier otro tipo de creencia tardía. A su parecer, los reyes olmecas actuaban como chamanes transformistas cuyo poder para gobernar se basaba en su carisma personal y sus poderes sobrenaturales. Todavía en la actualidad, Viesca (2007, com. oral) continúa reproduciendo el discurso de las figurillas de hombres-jaguas como chamanes en transformación. En su opinión, la deformación craneal tabular oblicua, no sólo asemejaba a los olmecas con los jaguares, sino que también hacía funcionar centros cerebrales de modo diferente del que opera en la mayoría de los humanos, produciendo así percepciones diferentes de la realidad. A esto se suma la idea de que ciertas posiciones permitían a sacerdotes y gobernantes entrar en trance y convertirse en felinos.¹⁹

Freidel, Schele y Parker (1993) interpretan la cosmovisión maya en términos del chamanismo tal como éste fue descrito por Eliade; árboles cósmicos, portales a otros mundos, pirámides como montañas sagradas o monstruos terrestres, etc. Brian Stross (1994: 159) retoma la propuesta de Reilly y considera al rey maya como un chamán de Estado capaz de comunicar con las deidades del cielo y el

¹⁸ En un trabajo posterior, Furst (1996: 70-79) considera a tales estatuillas como representaciones de los espíritus compañeros del chamán olmeca y añade que, para él, resulta evidente que el escultor había experimentado en carne propia la transformación durante el éxtasis. En su segundo artículo sobre los hombres-jaguar, el autor se muestra un poco más prudente acerca del nahualismo y los sistemas simbólicos posclásicos y evita abordar este tema.

¹⁹ Según la conferencia que este insigne historiador de la medicina dictó durante el *II Encuentro Intercontinental de etnomedicina y etnofarmacología chamánica*.

inframundo. A su parecer, los pectorales cuadrifolios eran símbolos de un portal a otros mundos y, al ser portado por el gobernante, permitía el acceso al espacio celeste e inframundano.

Basándose en el trabajo de Furst, se supone haber encontrado elementos chamánicos en el arte zapoteco (Masson y Orr, 1998), la arquitectura de Cantona, Puebla (Villanueva Villalpando, 1998) y la cerámica de Paquimé (VanPool, 2003). Lo interesante es que, en todos estos trabajos, se observa una notable reducción de los “indicadores chamánicos”. Para detectar la presencia del chamanismo en la gráfica de Monte Albán se mencionan: la transformación humano-animal; un universo tripartita; y la posibilidad de pasar por los distintos niveles del universo durante el trance. La identificación de la Plaza Central de Cantona como descenso chamánico al inframundo se apoya en el hecho de que se trata de un espacio hundido al que se accede por medio de nueve escalones (como los nueve niveles del inframundo) y en la presencia de figuras fungiformes en uno de los entierros de este recinto. Por último, la “hipótesis chamánica” es aplicada a Paquimé en virtud de la presencia de imágenes de hombres fumando y aves antropomorfas bailando.²⁰

En un denso y sesudo artículo Klein *et al.* (2002: 383-419) hicieron una aguda crítica a quienes, hasta entonces, habían pretendido explicar el arte mesoamericano a partir del chamanismo y los estados de conciencia alterada. Dado que el texto es sumamente minucioso y detallado, aquí sólo expondremos algunos de los argumentos que más llamaron nuestra atención. En primer lugar, se señala que, en los pueblos indígenas americanos, el uso de estados de conciencia alterada —ya sea inducidos por el consumo de alucinógenos, por la autotortura o la danza— no suele ser exclusivo de los especialistas rituales y, por consiguiente, no sirve para definir el chamanismo. En segundo, postula que los criterios planteados por Furst y sus seguidores son sumamente vagos y generales, y ninguna de tales características ha sido señalada por Eliade como universal y diagnóstica del chamanismo. En tercero, se postula que la interpretación del arte en términos chamánicos implica un tremendo reduccionismo cultural y descontextualiza los elementos tratados fuera de su marco de referencia. Cuarto, consideran que tales interpretaciones suponen una visión romántica del otro —pensado como más espiritual, menos materialista y racional— que, a fin de cuentas, no hace más que replicar la vieja

²⁰ Se sugiere además que el liderazgo en Paquimé estaba en gran medida basado en las prácticas chamánicas. Gracias a la presencia de serpientes en las imágenes de fumadores y a la importancia de este animal en la cosmología de Mesoamérica y el Suroeste, deduce que los chamanes tenían un importante rol político. “La asociación del simbolismo serpentino con los entierros de elite de Paquimé sugiere que los líderes están cuando menos asociados con los chamanes, y que pueden de hecho ser la misma gente” (VanPool, 2003: 712).

imagen del buen salvaje. Siguiendo este orden de ideas se llega a la conclusión siguiente:

Sugerimos que la representación del arte mesoamericano como productos o reflejos de una maestría “de lo espiritual” ha sido tan llamativa porque esta refuerza la noción del “Otro” ahistórico, apolítico, irracional que fue originalmente construida durante la conquista y colonización de las Américas.

Así como en Mesoamérica la propuesta de Furst ha tenido un gran impacto, en el Norte de México son las propuestas de Lewis-Williams (1981 en Martínez González, 2003) y su “interpretación chamánica del arte rupestre” quienes parecen tener mayor eco. De acuerdo con los seguidores de este célebre investigador sudafricano, las visiones que el chamán tiene durante el trance suelen ser plasmadas sobre la roca a manera de explicaciones. Los motivos rupestres representarían, *grosso modo*, las tres distintas etapas por las que pasa un chamán en éxtasis: Fase 1: alucinaciones visuales que implican figuras geométricas en tonos brillantes (llamadas fosfenos o visiones entópticas). Fase 2: atribución de significados religiosos a las dichas visiones. Fase intermedia: acceso a través de un túnel, torbellino o vórtice a una clara luz que marca el inicio de la tercera fase. Fase 3: sensación de transformación en ave o animal y vuelo o nado bajo el agua. Supuestamente, la interpretación de los motivos rupestres en términos de chamanismo y estados de conciencia alterada deriva de las explicaciones que diversos pueblos indígenas proporcionaron sobre su propio trance.

En México, la “hipótesis chamánica” ha sido aplicada a numerosos contextos pictóricos. González Arratia (1997: 6) comenta sobre los petroglifos de Coahuila que “la cara de la roca se conceptualiza como una barrera entre el mundo de los humanos y el de los espíritus, y la tarea del chamán en determinadas ocasiones es introducirse al inframundo, encontrar el espíritu, forma u objeto sagrado y plasmarlo por medio de un grabado en la cara de la roca”. Viramontes (2002) explica sobre los motivos rupestres del semidesierto de Querétaro que “es evidente que esas figuras pudieron ser producto de la visión del chamán durante el trance inducido por el consumo de algún alucinógeno que pudo ser peyote o datura, los cuales afectan al sistema nervioso central”. En la misma tónica, Gutiérrez Martínez (2002) indica sobre los grandes murales de Baja California Sur: “esas culturas en ocasiones reflejaban el arte rupestre bajo un estado de conciencia alterada por estimulantes, en otros, danzaban, cantaban, ayunaban y hacían mil cosas para ponerse en trance”.

En un trabajo un poco más reciente que el de Klein *et al.*, presenté una crítica al modelo planteado por Lewis-Williams y sus seguidores. Aunque no pretendo

reproducir aquel viejo artículo, considero pertinente exponer algunas de mis principales objeciones.

Se dijo, en primer lugar que, puesto que ninguno de los pueblos indígenas tratados emplea en su propia lengua los términos “trance”, “éxtasis” o “conciencia alterada”, la asociación de los motivos rupestres con dichos estados no deriva más que de la interpretación de los defensores de tal modelo. Segundo, el hecho de que los fosfenos sean empleados como indicadores de la práctica chamánica es absolutamente erróneo; pues, no sólo éstos no son exclusivos de los ritualistas, sino que también se presentan en estados diferentes de éxtasis; migraña, encandilamiento, presión o lesión del globo ocular, etc. Tercero, si el trance y las visiones que en él se producen son universales, eso significa que su presencia en el ritual y el arte rupestre no tiene nada de culturalmente específico y, por consiguiente, no nos dicen nada de la sociedad que los creó. Incluso la presencia de fosfenos, vórtices y hombres-animales no nos explica, en modo alguno, su significado, función social, las técnicas empleadas o la razón por la que fueron plasmados. “De esta forma, es posible concluir que las llamadas ‘interpretaciones chamánicas’ son irrelevantes para el conocimiento y la interpretación del arte rupestre” (Martínez González, 2003: 178).

Es interesante notar que, de acuerdo con Reichel-Dolmatoff (1978: 167-168), los tukano relacionan los motivos que pintan en las paredes de sus casas con visiones producto del consumo de yajé. El antropólogo hizo que los indígenas dibujaran las figuras que veían en sus trances y después pidió a un grupo de ellos que los identificaran.

Casi todos los indios coincidían en el significado de los distintos diseños [...] Aquel experimento parecía indicar que los motivos de diseño tomados de los dibujos más grandes estaban en cierto modo codificados y que la clave correspondía sobre todo a ciertos aspectos de su mitología y su organización social.

En otras palabras, lo que tiene un valor social es el significado y no la figura, el estado de conciencia o la forma en que se produjo la visión.

EL CHAMANISMO DESPARRAMADO: EL CHAMANISMO ENTRE LOS NO-ANTROPÓLOGOS

Aunque casi esté de más decirlo, el estudio del chamanismo en México constituye un objeto por demás pertinente; pues no sólo atañe a los especialistas sino que, como en otros países, también ha terminado por interesar a un público mucho más amplio. A pesar de que el modo exacto en que este fenómeno terminó por

infiltrarse en el pensamiento popular es todavía difícil de establecer, hemos podido identificar algunos de los factores que parecen haber entrado en juego en su masificación.

En 1943, el descubrimiento de la dietilamina del ácido licérgico (LSD), mostró al mundo científico la posible utilidad de los psicotrópicos en el tratamiento de enfermedades mentales.²¹ Seis años más tarde, el célebre artículo de Lévi-Strauss (1949) sobre la eficacia simbólica evidenció que los mecanismos de la cura chamánica podían ser, hasta cierto punto, semejantes a los que operan en el psicoanálisis.²² En 1951, el ya citado texto de Eliade —que por cierto no se dirigía exclusivamente a los especialistas en el tema— dio a conocer una faceta del hombre primitivo en la que, en lugar de exaltarse su lado irracional, se ponía en relieve una mayor proximidad con lo “sagrado”; se trataba de un misticismo ancestral clavado en lo más profundo de todas nuestras civilizaciones. Lo más importante es que, en dicha obra, también se subrayaba el papel del éxtasis en la comunicación con la sobrenaturaleza.²³ En el mismo sentido, la difusión masiva de las “experiencias” de Wasson en la Mazateca —divulgadas por la revista *Life* el 13 de mayo de 1957— produjo un interés creciente en diversos sectores de la población occidental por el conocimiento de otras “realidades”.²⁴

Así, para el final de la década de 1950 se contaba ya con todos los elementos para el surgimiento de una práctica chamánica occidental: el uso terapéutico de estados de conciencia alterada tanto en Occidente como en las sociedades tradicionales, la equivalencia simbólica entre el psicoterapeuta y el chamán, un mayor conocimiento de los medios para alcanzar el éxtasis, la idea de que el chamanismo es independiente de la base cultural en que se desarrolle y, por consiguiente, está

²¹ Gracias al uso inmoderado que el movimiento *hippie* hizo de este fármaco, en 1966 el LSD fue prohibido y, por tal motivo, la mayoría de los investigadores debieron suspender su administración (González Arenas, 2004: 5-8).

²² El chamán habla y el psicoterapeuta escucha pero ambos curan haciendo que el paciente reviva un mito, un mito personal en el caso del psicoanálisis y un mito colectivo en el caso del chamanismo.

²³ El propio Eliade (1986: 16-17) explica: “estimamos que semejante trabajo puede no sólo interesar al especialista, sino también al hombre culto, y es a éste a quien se dirige en primer término nuestro libro”.

²⁴ Como resultado de ello, en las décadas siguientes, Huautla de Jiménez se vio invadido por una multitud de jóvenes mestizo-occidentales que, deseosos de tener nuevas vivencias, se internaban en la montaña para buscar hongos. Ya en la década de 1960, Wasson explicaba a Benítez (1970: 255) que “los hongos sagrados antes no se vendían en la calle, como no se venden las hostias, pero hoy se ofrecen en todas partes y constituyen un comercio que vale algunos miles de pesos. Hay que cuidarse de los charlatanes y de los simuladores”. “En el periodo de mayor difusión de las curaciones de Sabina, allá por los años setenta, Margarita López Portillo le obsequió —en un acto de tierna benevolencia aristocrática— una amorfa casa de madera estilo americano” (Flores Morales, 2003: 131).

al alcance de todo mundo, y la concepción del éxtasis como medio para el autoconocimiento y la exploración de lo trascendental.

En gran medida, el pequeño empujón que faltaba a la invención del neochamanismo provino de la fantasista obra de Castaneda (1968). La cual, a manera de caso de estudio, mostraba el modo en que un escéptico hombre de ciencia podía entrar en contacto con la sobrenaturaleza, descubrir nuevas “realidades” y, de paso, acceder a la superación personal.

Los primeros en interesarse por las técnicas chamánicas fueron los psicólogos; quienes, ya familiarizados con el trabajo de Carl Jung —que por cierto era cercano a Eliade—, modificaron la vieja imagen del chamán como loco para convertirlo en un loco que se cura a sí mismo y que, por este medio, se transforma en un “psicólogo autóctono”.²⁵

Con la relativa apertura que se produjo en la Posguerra y la mayor difusión de los trabajos etnográficos, la psicología humanista comenzó a notar la eficacia que las terapias no occidentales tenían en el tratamiento de diversas clases de males principalmente psicosomáticos. El estudio de tales prácticas puso en relieve la existencia de ciertos aspectos que, hasta entonces, habían sido un tanto descuidados por su disciplina; entre estos, la indivisibilidad del cuerpo y la mente, la importancia de las creencias en lo sobrenatural en la cura, el estudio del ser humano sano y la irreductibilidad del hombre a su sexualidad. Es a partir del deseo de paliar esta clase de deficiencias que, hacia el final de la década de 1960, surge la llamada *psicología transpersonal*. Un movimiento psicológico que considera que la psicología y la espiritualidad son dos aspectos complementarios del desarrollo humano, y busca la integración entre la práctica psicológica y diversos principios espirituales.

Siendo considerada como una experiencia mística primigenia y universal, el chamanismo de Eliade fue ampliamente valorado por algunos psicólogos. Entre estos, destaca la figura de Stanislav Grof, uno de los pocos terapeutas que, después de la prohibición del LSD, siguió haciendo uso de estados de conciencia alterada. Este investigador (1998: 222-223) encontró el modo de sustituir las sustancias psicotrópicas por un método que combina la música evocativa, el trabajo corporal y los dibujos de *mandalas*. Así, el interés de la psicología por el chamanismo se vio conducido por la búsqueda de tratamientos alternativos a las viejas enfermedades de Occidente. Dentro de este contexto el chamán se convierte en un ser

²⁵ “Carl Jung llamaba la atención sobre una dimensión trascendente de la conciencia generalmente ignorada en occidente: la unión del intelecto con la mente intuitiva capaz de desvelar los patrones de la realidad. Jung introducía como contexto aun más amplio, la idea de un inconciente colectivo: una dimensión simbólica universal” (Ferguson, 1989: 53).

completamente ajeno a su cultura de origen y, por consiguiente, reductible a su labor como “facilitador” del desarrollo personal.²⁶

El chamán adquiere su sabiduría y su poder, de experimentar todos los mundos en sí mismo. La posibilidad última de desarrollo de un chamán, es la liberación; que consiste en separarse del círculo de vida y muerte siendo parte de la verdadera naturaleza, estado que sólo puede lograr si es capaz de renunciar a sus poderes [...] Los conocimientos que han tenido durante siglos los chamanes son hoy día una herramienta muy valiosa para la humanidad. No podemos dejar de lado el gran conocimiento que han generado los grandes maestros y chamanes respecto a la vida, la naturaleza y las capacidades del ser humano. Debemos desarrollar nuestra mente a fin de no ser sobrepasados por la evolución de las máquinas y la tecnología (Caramazana y Castaños, 2009: 3-11).

Los chamanes de las culturas indígenas, que también fueron y son todavía, los psicólogos de la comunidad [...] Ambas disciplinas [psicología y chamanismo] se concentran en la condición humana y se esmeran en aliviar el dolor [...] En el nuevo campo de la “neuroteología”, los científicos están descubriendo el origen biológico de la espiritualidad, para responder a la interrogante: ¿Cómo afectan al cerebro humano la meditación oriental, los servicios religiosos cristianos y otros rituales? (Carranza Reyes, 2006: 1-12).

Una de las principales influencias psicochamánicas en Latinoamérica es la del psiquiatra chileno Claudio Naranjo, quien además de haber seguido estudios de terapia gestáltica, se instruyó con maestros orientales como Swami Muktananda, Idries Shah, Oscar Ichazo y especialmente Tarthang Tulku Rimpoché. Lo interesante de la posición de este investigador es que él no pretende apropiarse del chamanismo tradicional indígena, sino reinventar un chamanismo adaptado a las características y necesidades de la cultura occidental. El neochamanismo es definido como sigue

Un chamanismo que es a la vez transcultural y occidental, un chamanismo no tradicional, en el cual parece culminar lo más característico de su esencia: la primacía de la creatividad individual sobre la tradición y el énfasis en la transmisión de conciencia por encima y más allá de las ideas, rituales y otros contenidos de la misma [...] El neochamán es la conjunción del *homo religiosus*, el artista y el sanado[r], eso tiene que ver esencialmente con una actitud sintética y que implica por su propia naturaleza una síntesis de razón e intuición [...] Se trata de] un

²⁶ La psicología transpersonal “considera las distintas dimensiones del ser humano, la biológica, la psicológica, la social y la espiritual, reconociendo la existencia de los mundos que habla la tradición chamánica así como su importancia en el desarrollo humano. La psicología transpersonal y el chamanismo comparten ideologías y técnicas para lograr beneficios curativos en la persona [...] El chamanismo ofrece conocimientos que a la psicología transpersonal le pueden ser de mucha ayuda para comprender mejor a la persona ya que constituyen un camino de desarrollo al utilizar herramientas que inciden directamente en las distintas dimensiones del ser humano [...] Las prácticas chamánicas presentan opciones para el desarrollo personal al ser promotoras de la introspección y de la autocuración” (Caramazana y Castaños, 2009: 2-11).

fenómeno transcultural; no tanto como algo que tiene que ver con una tradición en especial, sino que ha existido todo el tiempo y en todas las culturas. [El grupo de los neo-chamanes] es de primera magnitud y significado para esta época de crisis, pues ciertamente la clave para salir de ella no ha de venir de las viejas instituciones, digamos de las oficiales, habrá que tener un nuevo fermento de personas transformadas (Velasco Ovaldo, 2001: 11-13).

Evidentemente, soy incapaz de evaluar la eficacia terapéutica de las posturas psicochamánicas. Lo que sí puedo argumentar es que éstas tienen muy poco que ver con el chamanismo real. Pues, además de que ninguno de sus defensores parece tener un conocimiento profundo de las cosmovisiones de las sociedades tradicionales, en esta clase de aproximaciones, no sólo se reduce el chamanismo a la figura del chamán, sino que su función se ve limitada a la cuestión terapéutica.

Al tiempo que las ideas chamánicas y psicochamánicas se fueron difundiendo entre los psicólogos, éstas también comenzaron a alcanzar a otros grupos sociales. De suerte que, en el encuentro entre estas ideas y otras ideologías derivadas del *New age*, comenzaron a producirse muy diversas formas de chamanismos urbanos.²⁷ Aunque las características de tales movimientos son muy variables, podemos notar, en los trabajos de Willis (1994:17), Townsend (1998: 108-122) y Diana (2004: 4-41), que existen algunos elementos relativamente constantes:

- Se presentan como una alternativa de vida para quienes se sienten insatisfechos por las explicaciones de la “ciencia hegemónica” y las doctrinas religiosas ortodoxas.
- El interés de sus miembros por las medicinas alternativas y la autoexploración.
- La reinención de las antiguas culturas locales: rurales, indígenas, etc.
- La preocupación por el cuidado de la naturaleza y la búsqueda de la paz mundial.
- La importancia del contacto directo, y sin intermediarios, con lo sobrenatural y la experiencia trascendental.
- Dentro de las creencias más usuales aparecen la idea del “animal de poder”, los viajes al cielo y al inframundo, el encuentro con el pasado y el futuro, la reencarnación y el desdoblamiento de la personalidad.
- El hecho de que la función chamánica sea accesible a todo el mundo.²⁸

²⁷ Reconocemos en los neo-chamanismos los elementos característicos del *New age*: La idea de una transformación social como consecuencia de una transformación interior, la negación del dogma y las estructuras jerárquicas rígidas, la integración de la magia, la ciencia, el arte y tecnología, la búsqueda de un nuevo saber en tradiciones antiguas o no occidentales, la unidad de los hombres más allá de las culturas, el respeto a la naturaleza, la autonomía individual y la democratización del conocimiento (Ver Ferguson: 1989 para el *New Age*).

²⁸ De acuerdo con Willis (1994: 17), las principales razones del éxito de los movimientos neo-chamánicos son: 1. “En un mundo de cambio acelerado, éste propone conectar a la gente con raíces culturales incomparablemente más antiguas que las de cualquier grupo étnico o nacional actual”. 2. “El chamanismo enfatiza, a tono con los estudios ecológicos y ambientales actualmente en boga, la interdependencia entre todas las formas de vida”. 3. “El chamanismo es práctico, ofreciendo a los estudiantes una parte de conocimiento oculto a través del aprendizaje experiencial y experimental, a este respecto se asemeja al método clásico de la investigación científica”.

Una característica propia de los neochamanismos mexicanos es que, en muchos casos, las nociones típicas del modelo neuropsicológico se entremezclan con una suerte de nostalgia nacionalista del pasado indígena. Siendo que se supone la deformación intencional de las culturas prehispánicas por parte de las clases dominantes, es común que exista un rechazo hacia el trabajo histórico-antropológico. Más particularmente, Víctor Sánchez (1997: 37) –ex-antropólogo y antiguo adepto de Castaneda– fundó la antiantropología como un medio para “explorar aquellas zonas en las que un investigador más académico no puede penetrar [...] Experimentar por sí mismo la cara oculta de la percepción y de la interacción, la dimensión desconocida de la realidad y la conciencia”.²⁹

Como en los otros casos, aquí también se suele postular que la práctica chamánica está al alcance de todo ser humano y constituye una alternativa para la superación personal:

Usted, al llevarlo a la práctica, comprobará las experiencias aquí descritas y, lo que es más importante, tendrá sus propias vivencias, que, espero, significarán un enorme crecimiento mental, físico y espiritual [...] Lea atentamente esta obra. Libérese del pensamiento escéptico y demasiado “racional” y estoy seguro de que hasta en su propia casa comenzará usted a religarse, a reconectarse con su parte mágica, con esa parte “animal” que todos llevamos en nuestros genes y que está allí a flor de piel [...] Tal vez no llegue a ser un chamán tal como aquí lo describo, pero como terapia de introspección, de autoestudio, de autoconocimiento, las posibilidades de acercarse a una vida más plena, más rica, se incrementan [...] El chamán] desde tiempos inmemoriales sabe algo que la ciencia moderna comienza apenas a intuir y comprobar (en la física cuántica por ejemplo): que la realidad depende del estado de conciencia en que se vive y que las realidades de los estados alterados son tan reales como ésta en que estamos (Diana, 2004: 7, 15, 33)

Al difundirse los relatos de experiencias con alucinógenos de los antropólogos, se produjo una nueva clase de texto literario que combina el relato de aventura con el conocimiento místico y la superación personal. Un ejemplo interesante es el de Corine Sombrun (2003); una compositora francesa que, en compañía del chamán-pintor Francisco Montes Shuna es iniciada en el uso del ayahuasca y descubre su “música interior”.³⁰ En México, tenemos el caso de Higinio González Arenas

²⁹ Sobre este punto, también sería pertinente estudiar la relación entre el neochamanismo y el Movimiento de la Mexicanidad. Para mayores datos sobre este punto, consúltense el trabajo de Martínez González (2006: 107-117).

³⁰ Además de realizar fantásticas pinturas inspiradas en la cosmovisión amazónica y sus visiones con ayahuasca, Francisco Montes Shuna participa en la organización del jardín etnobotánico de Sachamama. Según el relato de Sombrun, ella se encontraba en una profunda depresión producto de la pérdida de un ser querido, cuando encuentra a Montes Shuna durante una de sus exposiciones y éste la invita a encontrar su “melodía interior” y convertirse en aprendiz de chamán. Se describe la iniciación como un proceso de auto-análisis,

(2004); un ilustrador técnico que, después de una larga enfermedad y el fracaso de múltiples tratamientos alopáticos, decide probar un tratamiento indígena a base de hongos psilocybes.³¹

Para concluir esta sección, debemos mencionar que, contrariamente a lo que se pudiera esperar, las comunidades indígenas no son refractarias a las influencias exteriores sino que, por el contrario, han comenzado a leer y analizar tanto los textos histórico-antropológicos como los escritos de diversos movimientos neochamánicos. Al respecto podemos citar el caso de un *granicero* matlatzinca que presentó un viejo artículo de Villa Rojas durante una Mesa sobre nahualismo. También explicó que él deseaba entrar en contacto con otros terapeutas indígenas y se refirió al trabajo de Grinberg-Zylberbaum como un medio válido para la explicación de la eficacia terapéutica. Habló de la condición “energética” de la bruja, de mitos, tótems y nahuales. Por último, declaró que su intención era rescatar la tradición granicera de sus “abuelos” y que en sus rituales tradicionales no se admite a antropólogos.

No obstante, cabe aclarar que la cosmovisión indígena no es una simple materia porosa y permeable a toda clase de ideas procedentes del exterior. Sino que, en algunos casos, las creencias indígenas se han transformado, no por la penetración de ideas exógenas, sino en respuesta a ellas. Así pues, contamos con el testimonio de Nunkai Anank, un *uwishin shuar chicham* que, durante el mismo evento explicó, refiriéndose al hecho de ser llamado chamán: “Yo no quiero ser copia de nadie, yo quiero ser origen”.³²

Lo más interesante en los movimientos neochamánicos contemporáneos es que éstos no tienen una visión radicalmente distinta a la de los antropólogos, sino

purificación y viaje interior. Como en otros movimientos neochamánicos (ver Martínez González: 2006), aquí se postula el advenimiento de una era en lo que el chamanismo será difundido por el mundo: “La misión que dice tener [Francisco] hoy en día, la que le han confiado los chamanes de la Amazonia, es ‘abrir’ y hacer conocer el chamanismo al mundo occidental [...] Así se divulgará su enseñanza a todo aquel que quiera aprender”.

³¹ En su texto, González Arenas (2004: 56-61) se ubica en la misma posición de escéptico que Castaneda sólo que, en lugar de don Juan, figura la imagen de don Marcelino –un nieto de María Sabina. Y es gracias a la intervención de este terapeuta indígena que el autor logra descubrir la verdadera causa de su malestar: “Marcelino dijo que el ‘animal’ no era real, sino algo que me molestaba y que quizás era que yo le había deseado mal a alguien, algo de lo que no tenía recuerdo alguno. Dijo que la enfermedad se iría en cuanto lo recordara”. Durante sus alucinaciones tiene revelaciones sobre una era pasada que tiende a venir de nuevo “pensaba que en esta tierra mesoamericana, habían existido muchas civilizaciones de gran importancia durante 30 siglos, así también supe que los tiempos de grandeza necesitan ser recuperados. En medio del caos que experimentamos, una nueva idea haría que los padecimientos de la actualidad, se transformaran para dar inicio a una renovada civilización que será el orgullo de nuestros descendientes”.

³² Ambos se presentaron durante el *II Encuentro intercontinental de etnomedicina y etnofarmacología chamánica México-Perú* que tuvo lugar en la Ciudad de México del 10 al 15 de julio de 2007.

que, en la mayoría de los casos, tales grupos surgen como un desbordamiento o prolongación de las ideas difundidas por los especialistas sobre el chamanismo. De modo que, a través de la influencia de chamanólogos y neochamanes sobre las comunidades indígenas, estamos logrando que el chamanismo termine por ser lo que nosotros esperamos de él.

EL POSTCHAMANISMO: POSICIONES ALTERNATIVAS AL MODELO NEUROPSICOLÓGICO

Aunque, como hemos visto, son muchos los investigadores que terminaron por acuñar el concepto de chamanismo como universal, cabe mencionar que siempre han existido detractores. En 1903, Van Gennep (en Narby y Huxley, 2001: 63) afirmaba:

Del tiempo en que la ciencia de las religiones no se había todavía separado de la historia en general hemos heredado una serie de términos, sumamente vagos, que se pueden aplicar a todo lo que uno quiera o a nada en particular [...] Entre tales palabras vagas, una de las más peligrosas es la de chamanismo.

Hacia fines de la década de 1960, justo cuando el modelo eliadiano comenzaba a tener impacto en Estados Unidos, Geertz (1966) afirmaba que el chamanismo era una categoría “seca” e “insípida” con la que los etnólogos no hacen más que “desvitalizar sus datos”.

Mas, en la década de 1990 surgió un verdadero intento por acabar con el “trance” y el “éxtasis” en la concepción del chamanismo. En su célebre artículo, “Pour finir avec la ‘transe’ et l’ ‘extase’ dans l’étude du chamanisme”, Hamayon (1995) advierte que el chamanismo, como sistema religioso, no puede ser reducido al simple uso de una técnica—la técnica extática— por un cierto especialista ritual; pues, ninguna técnica, por importante que sea, puede producir sentido fuera del contexto social en que se genera la cosmovisión.

[Por ello, el concepto de trance] se revela impropio, impropio para describir para empezar, y, después, impropio para servir como concepto de análisis [...] La aprensión del chamanismo en términos de trance y éxtasis es heredera de esta historia [la historia del estudio del chamanismo] mas ella constituye un obstáculo para su análisis antropológico, favoreciendo al mismo tiempo las confusiones.

Esta misma investigadora (*idem*), argumenta que no sólo el trance tiene el inconveniente de no ser falsificable—como la ciencia lo espera de sus conceptos—

sino que tampoco parece ser pertinente para las sociedades que supuestamente lo emplean; pues ninguna de ellas tiene un concepto que designe el acto de transitar en la práctica chamánica. A esto se suma el hecho de que, en la mayoría de los casos, los chamanes son incapaces de establecer si se encuentran o no en otro estado de conciencia. También se postula que el trance no constituye nunca la totalidad del ritual chamánico y que, en éxtasis o sin él, el chamán nunca se abandona a las ambiguas visiones producto de la disociación mental sino que, en todo momento, procura dirigirse a su comunidad. Por último se establece que el concepto de trance tiene el inconveniente de enmascarar las verdaderas acciones del chamán pues, una vez dicho que éste se encuentra en un estado de conciencia alterada, pocas veces se describe con detalle qué es lo que hace en el supuesto éxtasis.

Perrin (1995), por su parte, señala que el uso indistinto de los términos “trance” y “éxtasis” ha causado una gran cantidad de confusiones, pues en ambos casos se trata de definiciones ambiguas que, al basarse en descripciones de emociones y experiencias, se entremezclan con las acepciones coloquiales de estas palabras. Argumenta que, si un ritualista pretende “salirse de sí” para entrar en relación con lo sobrenatural, debe al mismo tiempo (y sobre todo) mantenerse en contacto con este mundo; dirigirse a su auditorio, atender al enfermo o, cuando menos asumir su rol para la comunidad. Para finalizar, se concluye que el trance debe dejar de ser considerado como un estado particular de la conciencia individual; pues, difícilmente, se podrían explicar los distintos cuerpos de creencias y prácticas rituales (obviamente colectivas) por medio de los difusos patrones alucinatorios (eminentemente individuales) que proporcionan los estados de conciencia alterada.

En México y Mesoamérica, contamos con una enorme cantidad de trabajos que simplemente usan la palabra chamán sin explicar lo que sus autores entienden por dicho concepto. Otros, como Caretta (2001: 216), usan este vocablo únicamente “para no parecer repetitivo en la utilización del término náhuatl”. Y otros más, como Dow (2001), pretenden definir “chamán” según los usos habituales de la región.³³ De la Peña (2000: 139), por su parte, extiende el concepto chamán a, prácticamente todo tipo de especialista ritual, sin importar el contexto sociocultural en que pueda presentarse: “El chamán podría ser definido como todo tipo de sujeto capaz de curar las enfermedades, y en particular las enfermedades del alma, que se vale de técnicas con fuerte carga simbólica que están revestidas de una eficacia vinculada a lo sagrado”.³⁴

³³ No es posible definir un término científico –de origen extranjero– según los usos locales, pues, en tal caso, ¿cómo haríamos para comparar las cualidades y funciones de los chamanes de distintas regiones?

³⁴ Líneas más tarde, el autor (*idem*) argumenta: “podemos incluir dentro del campo del chamanismo, y como variantes culturales de su lógica, tanto al chamán *strictu sensu*, como al exorcista, al mago, al brujo, al

En todas estas situaciones, el término en cuestión queda completamente desprovisto de todo el valor analítico que pudiera tener; pues la simple sustitución de un término local por uno de origen foráneo no nos ayuda en nada a comprender un fenómeno. A fin de cuentas, ¿para qué puede servirnos traducir por chamán una palabra que ya es suficientemente específica en su lengua de origen?

Galinier (1985) y Duquesnoy (2001) definen a los chamanes nahuas y otomíes, no por su uso de estados de conciencia alterada sino por su semejanza con el chamán siberiano. Más recientemente, en uno de los eventos latinoamericanos de mayor importancia sobre el chamanismo, Galinier y Perrin (1995: IX-XV) presentaron una nueva definición de “chamanismo” que, en lugar de poner el acento en el estado mental del chamán, tiende a resaltar su función social.

Con el nombre de chamanismo se designa a un conjunto de concepciones y prácticas cuyo propósito es, sobre todo, interpretar, prevenir o tratar los infortunios: hambres, catástrofes naturales, enfermedades, etc. El chamanismo es un sistema que se funda en una teoría de la comunicación que se lleva a cabo entre el otro mundo, un ‘espacio sagrado’ (o ‘sobrenatural’) –descrito en parte por los mitos– y el mundo de aquí, de los hombres comunes, que por otra parte, se haya sometido a ese otro mundo [...] El chamanismo es una representación del mundo y del hombre, definida por una función, la del chamán.³⁵

Aun cuando estos nuevos enfoques siguen siendo bastante marginales en el ámbito mexicanista, y aun mesoamericanista, parece ser que el llamado modelo neuropsicológico ya ha comenzado a decaer. Pues, a pesar de que pocos investigadores cuestionan la propuesta de Eliade, hoy en día éstos ya no se limitan a mostrar la adecuación de sus observaciones a la tesis eliadeana sino que, por el contrario, tienden a poner en relieve su lógica interna y especificidad cultural.³⁶

SÍNTESIS Y CONCLUSIÓN

Según hemos dicho en este trabajo, en los dos siglos que siguieron a su descubrimiento, el chamanismo pasó de ser percibido como obra del Demonio a ser pensado como un simple acto de charlatanería. Más tarde, estas visiones serían

hechicero, al médico tradicional, al curandero, al gurú, al profeta, al místico, al sacerdote e incluso a ciertos psicólogos y psiquiatras” (de la Peña, 2000: 139).

³⁵ Cabe subrayar que tales autores caracterizan al chamanismo por el rol del chamán y no por su personaje. Pues ello abre la definición a la posible existencia de un chamanismo sin chamán, un chamanismo en que dicha función sea cubierta por una colectividad.

³⁶ Así, Hoppal (1997: 73) explica que “el chamanismo no es solamente una técnica arcaica de éxtasis, no sólo una fase evolutiva temprana de la religión y no sólo una manifestación psicomenal, sino un complejo sistema religioso”.

reemplazadas por la imagen del chamán como enfermo mental y, por último, la idea del chamán como maestro del éxtasis. En México, donde el término en cuestión parece haber entrado en acción hasta finales del siglo XIX y principios del XX, éste se presentó originalmente bajo el sentido general de ritualista primitivo. No obstante, no fue sino hasta la divulgación de la obra de Eliade, en los años 60, cuando el chamanismo comenzó realmente a poblar la mente de los mexicanistas y mesoamericanistas. Al poco tiempo de haberse dado a conocer *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, comenzaron a buscarse indicios del trance en objetos arqueológicos mesoamericanos. Conforme dicha línea de investigación se desarrolló, fue simplificándose el modelo eliadiano hasta casi quedar reducido a la representación del éxtasis. Siguiendo la idea de que el chamanismo es algo que tiene más que ver con la constitución neurológica del ser humano que con una filiación cultural particular, encontramos que algunos antropólogos comenzaron a tener “experiencias chamánicas” o iniciarse como chamanes en diversas comunidades indígenas. A tono con esta misma clase de ideas, los psicólogos de corte humanista comenzaron a interesarse por el chamanismo como un medio alternativo para la terapéutica occidental. Y, finalmente, el chamanismo terminó por alcanzar a los diversos movimientos psico-místicos que, derivados de la ideología *New age*, buscaban en las cosmovisiones tradicionales un nuevo camino para la salvación.

Sin embargo, aunque ciertamente existen eventos que parecen haber modificado considerablemente la forma de estudiar el chamanismo o contribuido a aumentar el interés general por dicho tema —las obras de Wasson, Eliade, Castaneda, Furst y Harner, por ejemplo—, nos resulta difícil imaginar el desarrollo del chamanismo mexicano como una historia lineal. Pues, se trata más bien de una serie de ideas que, a pesar de los aparentes cambios de paradigma, tienden a mantenerse constantes a través del tiempo. Entre las concepciones que parecen permanecer podemos mencionar el hecho de que el chamanismo implica un contacto directo con lo sobrenatural —a través de viajes a espacios míticos, visiones o posesiones—, la adquisición del oficio de chamán por el encuentro con los espíritus o deidades, cierta universalidad del chamanismo —que oscila entre cierta fase evolutiva y la totalidad de las sociedades humanas—, la imagen del chamanismo como un elemento primitivo y la representación del otro como incapaz de distinguir entre la creencia y la realidad. Incluso, la idea de que el chamanismo puede ser usado para su beneficio por los occidentales estaba igualmente presente entre los rusos del siglo XVII.³⁷

³⁷ Según Avvakum (en Narby y Huxley, 2001: 18), durante su viaje a las estepas septentrionales, el jefe de la expedición, un hombre llamado Paskov, decidió consultar a un chamán tunguso sobre el éxito o fracaso de la empresa.

A pesar de que la continuidad del pensamiento sobre el chamanismo puede eventualmente verse interrumpida por quienes advierten el uso abusivo del término chamán, las críticas parecen tener tan poco efecto que casi ni siquiera se escriben réplicas. De este modo, el estudio del chamanismo nos revela una antropología mexicana acrítica, encerrada en sí misma y poco dispuesta a tratar con temáticas y autores que rebasan su más estricta área de interés. De hecho, una de las razones por las que el modelo neuropsicológico ha sido tan poco cuestionado es que, en realidad, los antropólogos mexicanos nunca hemos tenido acceso al chamanismo real —es decir, aquel que tiene lugar en las lejanas estepas siberianas— y, por consiguiente, somos incapaces de evaluar su veracidad o falsedad. El contacto con los asianistas y el producto de sus investigaciones ha sido tan escaso que todavía en 2003 se seguía citando la errónea etimología que Eliade propuso para chamán, “alguien que sabe” (véase Flores Morales, 2003: 42).

La supuesta universalidad del fenómeno chamánico ha dado pie al encasillamiento de las más diversas prácticas culturales bajo la muy estereotipada imagen del chamán. Al no presentarse los términos indígenas originales, es común que el uso del citado término nos impida saber de quién se está tratando en realidad. Los argumentos que postulan la independencia del chamanismo de cualquier sustrato cultural han sido un obstáculo para la comprensión de las terapéuticas tradicionales dentro de su marco cosmovisional. Y la reducción del chamanismo al éxtasis ha generado, entre los arqueólogos e historiadores del arte, una gran cantidad de información que, en realidad, resulta inocua para el conocimiento de las culturas pasadas.

Obviamente, esto no significa que el chamanismo mexicano no haya tenido ningún efecto positivo. Pues, gracias a la introducción del modelo neopsicológico, en nuestro país se ha generado una amplia bibliografía sobre los usos indígenas de los psicotrópicos. La difusión de las obras sobre chamanes entre los psicólogos ha ayudado a acercar disciplinas que usualmente tenían poco contacto. Y la propagación de las ideas chamánicas en grupos no especializados ha provocado un creciente interés del público en general por las cosmovisiones indoamericanas. A esto se suman la emergencia de una valoración positiva de los saberes indígenas como fuente de curación y el surgimiento, en los pueblos indios, de la idea del chamanismo como un patrimonio cultural que puede ser compartido e incluso exportado.

A través del presente trabajo he querido hacer un balance de los pros y contras que ha implicado la aplicación de los conceptos “chamánicos” en México y Mesoamérica. Ahora no queda más que hacer una invitación a las diferentes

partes involucradas para que juntos reflexionemos y discutamos sobre el futuro del chamanismo en nuestra región de estudio.

REFERENCIAS

ANZURES, MA. DEL CARMEN

- 1987 La curación y los sueños. En Dahlgren (ed.), *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines*, Primer Coloquio, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 21-31.

ÁRIAS GARCÍA, JUAN JESÚS

- 1987 El chamán y el mito. El caso de Yucatán. En Dahlgren (ed.), *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines*, Primer Coloquio, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 33-41.

BENÍTEZ, FERNANDO

- 1970 *Los indios de México*. Vol. 3, Biblioteca Era, México.
1973 *Historia de un chamán cora*. Biblioteca Era, México.

BENNETT, WENDELL Y ZIGG ROBERT

- 1935 *The tarahumara indian tribe of northern Mexico*. The University of Chicago Press, Chicago Illinois.

BOURIGNON, ERIKA

- 1980 La danza en el trance. En *La experiencia mística y los estados de conciencia*, Ed. Kairós, Barcelona, pp. 241-256.

BRASSEUR DE BOUBOURG, CHARLES

- 1859 *Histoire des nations civilisées du Mexique et de l'Amérique Centrale*. T. IV, Arthus Bertrand Editeur, Librairie de la Société Géographique, París.

BRODA, JOHANNA Y FÉLIX BÁEZ JORGE (EDS.)

- 2001 *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. Biblioteca Mexicana, Fondo de Cultura Económica, México.

CAMPBELL, JAMES GABRIEL

- 1975 Approaches to the study of shamanism. En *Wiener Völkerkundliche Mitteilungen*, Museum für Volkerkunde, Viena.

- CARAMANZA, PALOMA Y MARLENE CASTAÑOS
2009 [21 de agosto], Chamanismo, desarrollo personal y psicología, en http://www.thelotus.com.mx/4images/data/revistaFile/CHMANISMO_DESARROLL.doc, p. 1-13.
- CÁRDENAS, JUAN DE
1945 *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*. Ediciones Cultura Hispánica, Madrid.
- CARETTA, NICOLÁS
2001 *Fauna mexicana: naturaleza y simbolismo*. Research School of Asian African and Amerindian Studies, Universiteit Leiden.
- CARRANZA REYES, RAFAEL
2006 Una relación entre la psicología Junguiana y la sabiduría del chamanismo, en <http://www.ametep.com.mx>, p. 1-16.
- CASTANEDA, CARLOS
1968 *The teachings of Don Juan. A yaqui way of knowledge*. UCP. Berkeley-Los Angeles.
- CASTAÑEGA, MARTÍN DE
1994 *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías y varios conjuros y abusiones y otras cosas al caso tocantes y de la posibilidad y remedio de ellas*. Juan Robert Maro Abad (ed.), Instituto de Estudios Riojanos, Logroño.
- CIRUELO SÁNCHEZ, PEDRO
1541 *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*. Pedro Castro (ed.), Salamanca.
- CIUDAD RUIZ, ANDRÉS
1995-99 El camino del chamán en la religión maya clásica. En *Cuadernos prehispánicos* núm. 16, Seminario Americanista de la Universidad Casa de Colón, Valladolid.
- CHIAPPE COSTA, MARIO
1976 La influencia de los psicotrópicos en el marco de la medicina popular. En *Estudios sobre etnobotánica y antropología médica*, Carlos Viesca (coord.), Instituto Mexicano para el Estudio de las Plantas Medicinales, Centro de Estudios Económicos y Sociales del Tercer Mundo AC, México.

CORTÉZ Y LARRAZ, PEDRO

- 1958 *Descripción geográfica moral de la diócesis de Goathemala*. 2 vol., Biblioteca Goathemala de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Guatemala.

DAHLGREN, BARBRO (ED.)

- 1987 *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. I Coloquio*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

DEVERAUX, GEORGES

- 1956 The origin of shamanistic powers as reflected in a neurosis. En *Revue internationale d'ethopsychologie normale et pathologique*, Société Internationale d'Ethnopsychologie Normale et Pathologique, Tanger.

DIANA, JULIO

- 2004 *Chamanismo: una práctica milenaria que sí funciona*, Editores Mexicanos Unidos, México.

DÍAZ, JOSÉ LUIS

- 1989 *Psicobiología y conducta: rutas de una indagación*. Fondo de Cultura Económica, México.

DIXON, ROLAND

- 1908 Some aspects of the American shaman. En *Journal of American Folklore*, vol. 21, núm. 80, American Folklore Society, Filadelfia.

DOORE, GARY (ED.)

- 1998 *El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal*. Ed. Kairós, Barcelona.

DOW, JAMES

- 1986 *The shamans touch. Otomí indian sybolic healing*. University of Utah Press, Salt Lake City.
- 2001 Central and north mexican shamans. En *Mesoamerican healers*, Alain Sandstrom y Brad Huber (eds.), University of Texas Press, Austin, pp. 66-94.

DUQUESNOY, MICHEL

- 2001 *Le chamanisme contemporain Nahua de San Miguel Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla, Mexique*. Tesis de doctorado de la Université de Lille 3-Centre National de la Recherche Scientifique, Lille.

DURAND, E. J. Y DURAND-FOREST J.

- 1968 Nahualisme et chamanisme. En *XXXVIII Internationaler Amerikanisten Kongres*, vol. II, Stuttgart, Munchen, pp. 339-345.

ELIADE, MIRCEA

- 1986 *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Fondo de Cultura Económica, México.

FARFÁN MORALES, OLIMPIA

- 1988 Los nahuas de la Sierra norte de Puebla. El chamanismo entre los nahuas. En *Estudios Nahuas*, Cristina Suárez (coord.), Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, México, pp. 127-144.

FERGUSON, MARILYN

- 1989 *La conspiración de Acuario. Transformaciones personales y sociales en este fin de siglo*. Kairós, Barcelona.

FLORES MORALES, ROGELIO

- 2003 *Chamanismo y curación en la mazateca: un estudio sobre las articulaciones cuerpo-mente-cultura en los procesos curativos con enteógenos*. Tesis de maestría en antropología social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

FONTANA BARNARD, L.

- 1989 *Of earth and little rain. The Papago indians*. University of Arizona Press, Tucson.

FOSTER, GEORGE

- 1948 *Empire's children: the people of Tzintzuntzan*. Publication, Institute of Social Anthropology, Smithsonian Institution, Washington.
- 1951 Some wider implications of soul-loss illness among the Sierra Popoluca. En *Homenaje a Don Alfonso Caso*, Imprenta Nuevo Mundo, México, pp. 167-174.

FREIDEL, DAVID, LINDA SCHELE Y JOY PARKER

- 1993 *Maya cosmos: Three thousand years on the shaman's path*. William Morrow and Company, Nueva York.

FURST, PETER T.

- 1965 West Mexican tomb sculpture as evidence for shamanism in prehispanic Mesoamerica. En *Antropológica*, núm. 15, Fundación La Salle, Instituto Caribeño de Antropología y Sociología, Caracas, pp. 29-80.

- 1967 The olmec were-jaguar motif in the light of ethnographic reality. En *Conference on the Olmec*. Elizabet Benson (ed.), Dumbarton Oaks Research Library and Collections, Trustees for Harvard University, Washington D.C., pp. 143-178.
- 1968 Myth in Art. A Huichol Depicts his Reality. En *Quarterly*, vol. 7, núm. 3, Los Ángeles County Museum of Natural History, Los Ángeles, pp. 16-25.
- 1996 Shamanism, transformation and olmec art. En *The olmec world: Ritual and rulership*. Michael Coe (coord.), The Museum of Princeton University, New Jersey, pp. 69-80.
- GALINIER, JACQUES
- 1985 Les contraintes de l'altérité. Chamanisme et stratification sociale chez les indiens otomis (Mexique). En l'*Ethnographie*, vol. LXXVIII, núm. 88, Numéro spécial, *Voyages chamaniques 2*, Société d'ethnographie-Centre National de la Recherche Scientifique, París, pp. 131-148.
- GALINIER, JACQUES Y MICHEL PERRIN
- 1995 Introducción en *El chamanismo en Latinoamérica una revisión conceptual*. Isabel Lagarriga, Jacques Galinier, Michel Perrin (coords.), Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad Iberoamericana, Plaza y Valdés, México, pp. IX-XV.
- GARZA, MERCEDES DE LA
- 1987 Naguales mayas de ayer y hoy. En *REAA*, núm. 17. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, pp. 89-105.
- 1993 *Le Chamanisme nahua et maya. Nagual, rêves, plantes-pouvoir*. Guy Trédaniel (ed.), Éditions de la Maisnie, París.
- 2002 El puesto de gobernante en el cosmos y sus ritos de poder. En *Estudios de Cultura Maya*, vol. XXII, Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Mayas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 247-259.
- GEERTZ, CLIFFORD
- 1966 Religion as a cultural system. En *Anthropological approaches to the study of religion*, M. Banton (coord.), Tavistock, Londres.
- GLOCKNER, JULIO
- 2001 Conocedores del tiempo: Los graniceros del Popocatepetl. En Broda y Báez (eds.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 299-333.

GÓMEZ PÉREZ, JORGE RAMÓN

- 1981 *El chamanismo tepehuano. Economía e ideología en una comunidad indígena de la Sierra Madre Occidental.* Tesis de licenciatura en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, México.

GONZÁLEZ APODACA, ALEJANDRO

- 2003 *El "Mundo de las ideas". La concepción del cuerpo y la enfermedad en un chamán de Mixtecapán, Oaxaca.* Tesis de licenciatura en antropología social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, México.

GONZÁLEZ ARENAS, HIGINIO

- 2004 *Objetos voladores identificados. Un paseo por el mundo de los bongos mágicos,* Editorial ACD, Puebla, México.

GONZÁLEZ ARRATIA, LETICIA

- 1997 Los petroglifos un diálogo con el pasado. En *Ciencia y desarrollo* núms. 133-134, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México, pp. 1-8.

GONZÁLEZ MONTIEL, OSCAR

- 1991 *En compañía de los dioses, antropología política: shamanismo mazateco en Oaxaca, México.* Tesis de licenciatura en antropología social, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.

GONZÁLEZ TORRES, YÓLOTL

- 1983 El trance y el éxtasis en el México prehispánico. En *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. XXIX, Sociedad Mexicana de Antropología, México, p. 5-20.
- 1989 Altered states of consciousness and ancient mexican ritual techniques. En *Shamanism Past and Present*, H. Hoppal y Sadovski (eds.), Fullerton Livres, Budapest-Los Ángeles, pp. 349-353.

GOODMAN, FELICITAS

- 1998 Posiciones del trance chamánico. En Doore (ed.), *El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal*, Ed. Kairós, Barcelona.

GRIJALVA, JUAN DE

- 1924 *Crónica de la orden de NPS Agustín en las provincias de la Nueva España.* Imprenta Victoria, México.

GRIMBERG-ZYLBERBAUM, JACOBO

1987-1989 *Los chamanes de México. La voz de ver.* 6 vols., Instituto Nacional para el Estudio de la Conciencia, México.

GROF, STANISLAV

1998 El viaje chamánico: observaciones de la terapia holotrópica. En In Doore (ed.), *El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal*, Ed. Kairós, Barcelona, pp. 222-242.

GUTIÉRREZ MARTÍNEZ, MARÍA DE LA LUZ

2002 En la Sierra de Guadalupe, cientos de vestigios de pintura rupestre forman un gran mural, que representa a los antepasados bajacalifornianos. En *La cultura sala de prensa*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, <http://www.conaculta.gob.mx/saladeprensa>.

HARNER, MICHAEL

1980 *The way of the shaman: A guide to power and healing.* Harper and Row Publishers, San Francisco.

HAMAYON, ROBERTE

1995 Pour finir avec la “trance” et l’ “extase” dans l’étude du chamanisme. En *Etudes Mongoles et Sibériennes; Variations chamaniques*, núm. 28, Marie-Lise Beffa y Marie-Dominique Even (coords.), París, pp. 155-187.

HERNÁNDEZ ASSEMAT, JOSÉ ENRIQUE

1998 *Chamanismo y alucinógenos en una comunidad mazateca de México.* Tesis para optar por el título de maestro en ciencias con especialidad en metodología de la ciencia, Instituto Politécnico Nacional, México.

HOOGSHAGEN, SEARLE

1994 Lo sobrenatural mixe y el cristianismo. En *Fuentes etnológicas para el estudio de los pueblos ayuuik (mixe) del estado de Oaxaca*, Salomón Nahmad Sittón (ed.), Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Oaxaca, pp. 359-376.

HOPPAL, M.

1997 Balance y perspectiva. En Poveda *Chamanismo: el arte natural de curar*, Temas de Hoy, Madrid.

HULTKRANTZ, AKE

- 1998 El Chamanismo: ¿Un fenómeno religioso? En Doore (ed.), *El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal*, Ed. Kairós, Barcelona.

HUXLEY, FRANCIS

- 1957 *Affable savages, An anthropologist among the urubu Indians of Brazil*. The Viking press, Nueva York.

KALWEIT, HOLGAR

- 1988 *Dreamtime and Inner Space*. Werner Wünsche (trad.), Shambhala-Boston-Londres.

KLEIN, CECILIA ET AL.

- 2002 The role of chamanism in Mesoamerican art. En *Current Anthropology*, vol. 43, núm. 3, The Werner-Gren Foundation for Anthropological Research, University of Chicago Press, Chicago, pp. 383-419.

KNAB, THIMOTY

- 1995 *A War of Witches: A Journey Into the Underworld of the Contemporary Aztecs*. Harpers, San Francisco.

KRASHENINNIKOV, STEPAN PETROVICH

- 1972 *Explorations of Kamchatka, North Pacific Simitar*. EPA Crownhart-Vaughan (trad.), Oregon Historical Society, Portland.

KRICKEBERG, WALTER

- 1946 *Etnología de América*. Fondo de Cultura Económica, México.

KRIPPNER, STANLEY

- 1998 Los chamanes, primeros curadores. En Doore (ed.), *El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal*, Ed. Kairós, Barcelona, pp. 143-161.

LA BARRE, WESTON

- 1970 *The ghost dance. The origins of religion*. Compton Printing Ltd. Londres-Aylesbury.

LA FARGE, OLIVIER

- 1947 *Santa Eulalia. The religion of a Cuchumatan indian town*. The University of Chicago Press, Chicago Illinois.

LA FARGE, OLIVIER Y DOUGLAS BYERS

- 1931 *The year bearer's people*. Department of Middle American Research, Tulane, University of Luisiana, Nueva Orleáns.

LAGARRIGA ATTIAS, ISABEL

- 1988 Algunos elementos chamánicos entre los iluminados o alumbrados de la Nueva España. En *La palabra y el hombre*, núm. 68, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- 1995 Intento de caracterización del chamanismo urbano en México con el ejemplo del espiritualismo trinitario mariano. En *El chamanismo en Latinoamérica una revisión conceptual*, Isabel Lagarriga, Jacques Galinier, Michel Perrin (coords.), Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad Iberoamericana, Plaza y Valdés, México, pp. 84-101.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

- 1977(1949) La eficacia simbólica. En *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires.

LEWIS, I. M.

- 1977 *Les religions de l'extase*. Presses Universitaires de France, París.

LEWITZKI, ANATOLE

- 1957 Mitos y ritos del chamanismo. *Diógenes* núm. 71-20, UNESCO, París, Coordinación de Humanidades, UNAM, México, pp. 53-67.

LEWIS-WILLIAMS, DAVID

- 1981 *Believing and seeing: symbolic meaning in southern san rock painting*. London academic press, Inglaterra.

LUMHOLTZ, CARL

- 1981 *México desconocido*. 2 vols., Instituto Nacional Indigenista, México.

MADSEN, WILLIAM

- 1955 Shamanism in Mexico. En *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 2, núm. 1, University of New Mexico Press, Albuquerque, pp. 48-57.

MARION, MARIE ODILE

- 1995 La voz de lo infinito. Una contribución a la redefinición del chamanismo en el mundo maya. En *El chamanismo en Latinoamérica una revisión conceptual*, Isabel Lagarriga, Jacques Galinier, Michel Perrin (coords.), Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad Iberoamericana, Plaza y Valdés, México, pp. 65-84.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, ROBERTO

- 2003 Crítica al modelo neuropsicológico. Un abuso de los conceptos de trance, éxtasis y chamanismo a propósito del arte rupestre. En *Cuicuilco* núm. 29, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, México.
- 2006 El neoneohualismo y otras evoluciones contemporáneas. En *Alteridades* núm. 31, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México, pp. 107-117.

MASSON, MARILYN A. Y HEATHER ORR

- 1998 The writing on the wall: Political representation and sacred geography at Monte Albán in programs of building, nahual transformation and captive sacrifice. En *The sowing and dawning: Termination and dedication processes in the archaeological and ethnographic record of Mesoamerica*, Shirley Boteler Mock (ed.), University of New Mexico Press, Albuquerque, pp. 165-175.

MCLEAN DUNCAN, EARL

- 1984 Night time and dream space for a Quiché Maya family. En *XVII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Ed. Bartolomé de las Casas, San Cristóbal de las Casas, pp. 397-400.

MEIGS, PEVERIL

- 1939 *The Kiliwa indians of Lower California*. University of California Press, Berkeley-Los Ángeles.

METRAUX, ALFRED

- 1944 Le shamanisme chez les indiens de l'Amérique du Sud Tropicale. En *Acta Americana*, núm. 2 vols, México, vol. I, pp.197-219; vol. II, pp. 320-341.

MIRANDA, JUAN Y JUAN GARCÍA CARRERO

- 1997 *Curanderos y chamanes de la Sierra Mazateca*. Gatuperio Editores, México.

MITRANI, PHILIPPE

- 1992 Revisión crítica de los estudios psiquiátricos del chamanismo. En *Diógenes* núm. 158, UNESCO, París, Coordinación de Humanidades, UNAM, México.

MUNN, HENRY

- 1976 Los hongos del lenguaje. En Michael Harner (comp.), *Alucinógenos y chamanismo*, Ed. Guadarrama, Madrid, pp. 95-135.

NADEL, SEIFGREID FREDERICK

- 1946-49 Shamanism in the Nuba Mountains. En *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Londres. vol. 76-79.

NARANJO U., PLUTARCO

- 1976 Plantas psíquedélicas en las antiguas culturas de Asia y América. En *Estudios sobre etnobotánica y antropología médica*, Carlos Viesca (coord.), Instituto Mexicano para el Estudio de las Plantas Medicinales, Centro de Estudios Económicos y Sociales del Tercer Mundo AC. México.

NARBY, JEREMY Y FRANCIS HUXLEY

- 2001 *Shamans through time: 500 years on the path to knowledge*. Thames and Hudson, Londres.

OPLER MORRIS, EDWARD

- 1943 Navajo shamanic practice among the Jicarilla Apache. En *Journal of Anthropological Research*, University of New Mexico, Albuquerque.

OROZCO Y BERRA, MANUEL

- 1947-53 *Historia antigua de las culturas aborígenes de México*. Ed. Fuente Cultural, México.

ORTIZ DE MONTELLANO, BERNARDO

- 1993 *Medicina, salud y nutrición aztecas*. Victoria Schusseheim (trad.), Siglo XXI, México.

PARK WILLARD, Z.

- 1934 Paviotso shamanism. En *American Anthropologist*, vol. 36, núms. 1-4, American Anthropological Association, Washington.

PELCASTRE-VILLAFUERTE, BLANCA

- 1999 La cura chamánica: una interpretación psicosocial. En *Salud pública de México*, vol. 41, núm. 3, Departamento de Diseños y Modelos Alternativos de Atención, Dirección de Salud Comunitaria y Bienestar Social, Centro de Investigación en Sistemas de Salud, Instituto Nacional de Salud Pública, México, pp. 1-20.

PEÑA, FRANCISCO DE LA

- 2000 Más allá de la eficacia simbólica del chamanismo. En *Cuicuilco* vol. 7, núm. 18, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de

Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, México. pp. 137-152.

PÉREZ DE BARRADAS, JOSÉ

1950 Drogas ilusionógenas de los indios americanos. En *Antropología y etnología* vol. 3. Instituto Bernardino de Sahagún, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, pp. 9-107.

PERRIN, MICHEL

1995 *Le Chamanisme*. Presses Universitaire de France, París.

PITARCH, RAMÓN PEDRO

1998 En la mitad del cielo: Una oración chamánica tzaltal dirigida a defender a un nahual rayo. En *Revista Española de Antropología Americana*, núm. 28. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, pp. 215-242.

PORRAS CARRILLO, EUGENI

2003 Consideraciones sobre el neochamanismo y chamanismo huichol. En *Gazeta de Antropología* núm. 19, sitio web de la Universidad de Granada <http://www.ugr.es>.

REDFIELD, ROBERT Y ALFONSO VILLA ROJAS

1964 *Chan Kom. A Maya Village*. The University of Chicago Press, Chicago-London.

REICHEL-DOLMATOFF, GERARDO

1967 Rock painting of the Vaupes: An essay of interpretation. En *Folklore Americas* vol. 27, núm. 2, Chapel Hill, North Carolina.

1978 *El chamán y el jaguar. Estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*. Siglo XXI Editores, México.

REILLY F., KENT III

1989 *The shaman in transformation pose: A study of the theme of rulership in Olmec art*. Record of the art museum, Princeton University.

1996 Art, ritual and rulership in the olmec world. En *The olmec world: Ritual and rulership*, Harry N. Abrams (ed.), The art Museum of the Princeton University, Nueva York.

REPITORIUM INQUISITORUM. LE DICTIONNAIRE DES INQUISITEURS

1981 Louis Sala-Molins (ed.), Colección Débats, Editions Galilé, París.

RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, HUGO

- 2002 *El chamán y la cosmovisión entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla*. Tesis para obtener el grado de Licenciado en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

SÁNCHEZ, VÍCTOR

- 1997 *Voyage au cœur du chamanisme mexicain*. Jeanine Chedeau (ed.), Ed. du Rocher, París.

SCHEBESTA, PAUL

- 1939 Un conjuro de shamanes de Sumatra. En *Actas Ciba* núm. 4, Productos Químicos Ciba, Buenos Aires.

SELER, EDUARD

- 1990 *Collected works in mesoamerican linguistics and archaeology*. 5 vols, Labyrinthos, Culver City California.

SOMBRUN, CORINE

- 2003 *Aprendiza de chamán. Un extraordinario viaje iniciático en el corazón de la selva peruana*. Ediciones B, Madrid.

SPECK, FRANCK

- 1919 Penobscot shamanism. En *Memoirs of the American Anthropological Association*, vol. 6, núm. 4, American Anthropological Association, Washington.

STROSS, BRIAN

- 1994 Maya creation: a shamanic perspective. *U Mut Maya*, núm. 5, Bayside, California, pp. 159-271.

TATE E. CAROLYN

- 1999 Patrons of shamanic power. La Venta's supernatural entities in light of mixe beliefs. En *Ancient Mesoamerica*, vol. 10, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 169-188.

TOWNSEND, JOAN B.

- 1998 Neochamanismo y el movimiento místico moderno. En Doore (ed.), *El Viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal*. Ed. Kairós, Barcelona.

URIBE VILLEGAS, OSCAR

- 1954 Shamanismo y sacerdocio. En *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 16, núm. 3, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 387-398.

VAN GENNEP, ARNOLD

- 1903 De l'emploi du mot 'chamanisme. En *Revue de l'histoire des religions*, vol. 47, núm. 1, París, pp. 51-57.

VANPOOL, CHRISTINE S.

- 2003 The shaman-priest of the Casas Grandes region, Chihuahua, Mexico. En *American Antiquity* vol. 68, núm. 4, Society for American Archaeology, Washington DC., pp. 696-717.

VELASCO OVALDO, MIGUEL ÁNGEL

- 2001 Chamanismo urbano. En *Revista Antropofomas* núm. 2, Facultad de Antropología, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, pp. 9-13.

VIESCA TREVIÑO, CARLOS

- 1976 Los psicotrópicos y la medicina de los gobernantes entre los aztecas. En *Estudios sobre etnobotánica y antropología médica*, Carlos Viesca (coord.), Instituto Mexicano para el Estudio de las Plantas Medicinales, Centro de Estudios Económicos y Sociales del Tercer Mundo AC. México.

VILLANUEVA VILLALPANDO, JORGE

- 1998 *¿Una posible práctica chamánica? La plaza central de Cantona*. Tesis de licenciatura en arqueología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

VIRAMONTES, CARLOS

- 2002 Paisajes rituales en el semidesierto Queretano: imágenes de grupos chichimecas. En *La cultura sala de prensa*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, <http://www.conaculta.gob.mx/saladeprensa>

VOGT Z., EVON

- 1966 Los h ?iloleetik: Organización y funciones del chamanismo en Zinacantan. En E. Vogt (ed.), *Los Zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, México, pp. 359-369.

WASSON R. GORDON

- 1957 Seeking the magic mushroom. En *Life* mayo 13, Time Nueva York, pp. 44-59.
- 1983 *El hongo maravilloso: teonanacatl, micolatría en Mesoamérica*. Fondo de Cultura Económica, México.

WASSON R., GORDON, ALBERT HOFFMAN Y CARL A. P. RUCK

- 1980 *Camino a Eleusis una solución al enigma de los misterios*. Fondo de Cultura Económica, México.

WILLIS, ROY

- 1994 New shamanism. En *Anthropology today* vol. 10, núm. 6, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Londres, pp. 16-18.

WINSTEDT, RICHARD

- 1887 *The malay magician: being shaman, saiva and sufi*, Routledge and K. Paul, Londres.