

# Crítica al modelo neuropsicológico. Un abuso de los conceptos de trance, éxtasis y chamanismo, a propósito del arte rupestre<sup>1</sup>

Roberto Martínez González\*

**RESUMEN:** Con el análisis del discurso de los defensores y autores de las llamadas "interpretaciones chamánicas" del arte rupestre, este trabajo pretende demostrar que tales hipótesis son irrelevantes e inútiles para la comprensión del fenómeno tratado.

**ABSTRACT:** Analysing the postulates of the defenders and the authors of the "shamanic interpretation" of rock art, this paper will try to demonstrate that those hypothesis are irrelevant and non-useful for the comprehension of rock art.

Hoy en día, uno de los temas más estudiados en el campo del arte rupestre es el chamanismo. Numerosos prehistoriadores y arqueólogos recurren a las teorías del chamanismo para explicar la creación de ciertos motivos rupestres en diversas zonas del mundo.<sup>2</sup> Paradójicamente, según muchos especialistas de esta práctica (etnólogos y antropólogos), la teoría chamánica se encuentra en una profunda crisis, incluso algunos investigadores prestigiados han sugerido la eliminación del término "chamán", como elemento descriptivo, del vocabulario antropológico y etnográfico.<sup>3</sup>

\* Ecole Practique des Hautes Etudes, París.

<sup>1</sup> Trabajo realizado con el apoyo de CONACYT en el programa Becas crédito.

<sup>2</sup> Algunos estudiosos del arte rupestre, como Bednarik [1990] o Layton [2000], han criticado las "interpretaciones chamánicas" en el nivel metodológico, mas no han cuestionado su capacidad explicativa ni la validez de los fundamentos teóricos en que se basan tales explicaciones.

<sup>3</sup> Según Michel Perrin [1997:89 y s], hoy en día existen tres posiciones fundamentales en torno al chamanismo. La primera considera que el término es una noción sin pertinencia, una falsa categoría que se debería eliminar del vocabulario antropológico, unidad artificial que no existe más que en la mente del etnólogo y que no hace referencia a nada visible en la realidad. La segunda, del todo antagónica, extiende arbitrariamente el uso de los términos "chamán" y "chamanismo" a cualquier médico-brujo que haga uso de técnicas tradicionales. Y, por último, están quienes creen preciso redefinir el concepto para que sea funcional. En 1966, Geertz afirmaba que el chamanismo es una categoría "seca" e "insípida" con la que los etnólogos no hacen más que "desvitalizar sus datos".

Dicha situación implica cuestionar el valor explicativo de las llamadas “interpretaciones chamánicas” en el arte rupestre. Así, con la intención de evaluar si tales explicaciones son realmente capaces de aportar un nuevo conocimiento de las poblaciones que crearon las manifestaciones rupestres estudiadas hoy en día, en este trabajo se revisará y discutirá cada uno de los diferentes elementos en los que se fundamentan las “interpretaciones chamánicas” del arte rupestre.

## CHAMANISMO Y ARTE RUPESTRE

Puesto que el chamanismo fue considerado durante muchos años una reminiscencia de las religiones más primitivas,<sup>4</sup> resultaba lógico que las poblaciones paleolíticas tuvieran prácticas semejantes. Sin embargo, hasta épocas relativamente recientes apareció el llamado “modelo chamánico”: un modelo interpretativo que pretende identificar, en el arte rupestre, diversas representaciones de los estados mentales que supuestamente se observan durante la práctica chamánica [v. Lewis-Williams, 1981; Lewis-Williams y Dowson, 1988; Hedges, 1987, 1994; Hersh, 1991; Chippindale, Smith y Taçon, 2000].

Evidentemente, dicho modelo no procede únicamente del análisis de los materiales arqueológicos sino que deriva de las interpretaciones que los etnólogos y antropólogos han hecho a partir de sus observaciones en campo. Así, para poder comprender las explicaciones chamánicas del arte rupestre, será necesario comenzar por el análisis del modelo antropológico que ha permitido el surgimiento de las interpretaciones chamánicas en el arte rupestre. Puesto que muchos autores ya se han encargado de estudiar la evolución de las investigaciones sobre el chamanismo [v. Perrin, 1995; Hamayon, 1990], este trabajo se limitará a explicar el modelo que dio origen a las interpretaciones chamánicas en el arte rupestre.

## EL MODELO NEUROPSICOLÓGICO

Según este modelo —ampliamente difundido entre ciertos estudiosos de la religión—,<sup>5</sup> a través de los “estados de conciencia alterada” ciertos especialistas rituales (como médiums, posesos y chamanes) logran entrar en contacto directo con lo sobrenatural. Dichos investigadores suponen que muchas experiencias vividas por este medio permiten a los especialistas rituales tener visiones y

<sup>4</sup> Véase, por ejemplo, el trabajo de Lewitzky [1957], que describe al chamanismo como el resultado de un tipo de histeria ártica.

<sup>5</sup> Entre los más conocidos, podemos citar a Michael Harner [1976], Holger Kalweit [1986], Felicitas Goodman [1989], Ake Hulkrantz [1989], Mircea Eliade [1964], Reichel-Dolmatoff [1967, 1978], Ripinsky-Naxon [1993] y Erika Bourignon [1980].

revelaciones que les otorgan un lugar privilegiado dentro de la comunidad porque los coloca en una posición de mayor proximidad a la sobrenaturaleza y les permite una fuerte incidencia sobre las relaciones entre la sociedad, la naturaleza y lo sobrenatural. Los defensores de esta tesis afirman que tales prácticas son tan inculcadas y valoradas que llegan a constituir lo que I. M. Lewis [1977] denomina “religiones del éxtasis”. Se considera que gran parte de las creencias y prácticas rituales se fundamentan en las experiencias que ciertos especialistas rituales viven durante los “estados místicos”; ellos se convierten en depositarios de toda una serie de valores esenciales para la comunidad. Supuestamente, ciertos símbolos son generados por medio de esas prácticas y, por estar ligados a procesos psicofisiológicos, serían inherentes al ser humano. De este modo, la práctica extático-religiosa es considerada un cuerpo de técnicas que conducen a visiones y percepciones supraculturales y universales. Así, por ejemplo, Whitley [2000:105] y Chippindale, Smith y Taçon [2000:72] afirman que:

[...] las imágenes percibidas y los eventos que supuestamente se producen durante los estados de conciencia alterada son *grosso modo* idénticos de una cultura a otra, lo que comprende diferentes épocas. De hecho, las reacciones habituales al trance generan metáforas de lo sobrenatural que se expresan verbalmente o, en el caso del arte rupestre, de manera gráfica sobre la superficie de las rocas.

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.

En estos estados, en el llamado “trance” o “éxtasis” se produce una suerte de “disociación mental”, misma que, en opinión de Lewis [*op. cit.*:38 y s] permite obtener sensaciones y percepciones similares a las que se presentan cuando se está al borde de la muerte. Se trataría pues, como menciona Reyes, de:

[...] un periodo de transición entre dos estados habituales de conciencia y ordinariamente se desarrolla en tres periodos constituidos por la transición al estado, el estado propiamente dicho y la transición al estado habitual [Reyes, 2000:36].

Dichos estados, aparentemente ajenos a las condiciones en que los seres humanos nos desenvolvemos normalmente, 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.

Clottes y Lewis-Williams [1996:1-17] subdividen el trance en tres etapas —según el tipo de percepciones y sensaciones que se presentaría en cada uno— que permiten explicar los distintos simbolismos generados en diversas culturas, tanto presentes como pasadas. Dichos estadios ocurrirían en el arte rupestre a manera de explicaciones de las experiencias vividas por un chamán. En el primer estadio, trance ligero, ocurren alucinaciones visuales de formas geométricas en colores vivos que se mezclan como las imágenes de un caleidoscopio (llamados “fosfenos” o visiones entópticas). Dichos fosfenos son representados en el arte parietal con la forma de figuras espirales, torcidas, comúnmente llamadas macarrones, zig-zags, líneas sinuosas, filigranas, etcétera.

Durante la segunda fase, trance intermedio, se racionalizan las visiones y se les atribuyen significados religiosos (serpientes, puentes, ríos, etcétera) y en ocasiones se superponen a los motivos entópticos. Posteriormente, se presentaría un periodo intermedio, en el que, a través de un túnel, torbellino o vórtice, se llega a una luz clara que marca el inicio de la tercera etapa. Por último, durante el trance profundo, el individuo supuestamente siente que es capaz de transformarse en un ave o cualquier otro animal y volar o nadar bajo el agua. Evidentemente, este último estado sería la base para explicar la presencia de motivos antropto-zoomorfos en el arte rupestre. Por ejemplo, Chippindale, Smith y Taçon [2000:73] comentan que:

La presencia de figuras *teriantrópicas* [mitad animal y mitad humanas] es un fuerte indicador de una relación con estados de conciencia alterada. Un chamán viajando fuera de su cuerpo bajo la forma de un león puede igualmente ser representado como un león natural o un [ser] mitad hombre y mitad león.<sup>6</sup>

Obviamente, dicho modelo puede aplicarse en todo tipo de manifestaciones rupestres. Cuando las experiencias vividas durante los estados de conciencia alterada son postuladas como universales —y debido a la variedad de técnicas que desencadenan tales vivencias—, sólo restaría definir la forma en que se representan las visiones y percepciones de los chamanes en cada área geográfica. Cabe resaltar la ausencia total de contraejemplos presentados por los defensores de dicha tesis: no existe ningún caso en el que dicho modelo no sea aplicable.

<sup>6</sup> Tales motivos aparecen prácticamente en la totalidad de las manifestaciones pictóricas de todas las culturas del mundo (dioses egipcios y aztecas, el Minotauro, los demonios de Golla, etcétera), por tanto, tal argumento respaldaría la universalidad de los estados de conciencia alterada y su valoración en lo que conforma la cosmovisión. Esto sería absolutamente reductor, pues, en última instancia, todo podría ser resultado de los estados de conciencia alterada.

## CRÍTICA AL MODELO

Tal como lo menciona Perrin [1995:43], en este modelo el uso indistinto de los términos “trance” y “éxtasis” ha causado gran cantidad de confusiones, pues ambos casos son definiciones ambiguas que, al basarse en descripciones de emociones y experiencias, se entremezclan con las acepciones coloquiales de estas palabras. Por ejemplo, Eliade [1986:92] afirmaba que “el éxtasis no es otra cosa que la experiencia concreta de la muerte ritual; en otros términos, el rebasamiento de la condición humana profana”, apelando a las vivencias y sensaciones individuales. En tanto, Felicitas Goodman [1988], con un enfoque más harneriano, comentaba que, aunque las vivencias del éxtasis pueden variar considerablemente de un individuo a otro, existen ciertas constantes psicológicas y fisiológicas. Si el éxtasis no es la vivencia, ¿entonces, qué es?

De acuerdo con Perrin [*op. cit.*:43], “[...] se califica (habitualmente) de trance a los movimientos desordenados o una hiperagitación. Al éxtasis están asociados la falta de tonicidad, el letargo y el desvanecimiento”. Trance y éxtasis serían, entonces, dos medios, uno activo y otro pasivo para lograr “[...] la salida de sí mismo” que menciona Eliade [*op. cit.*:186]. “Trance” haría también referencia al acto de transitar; esto implicaría entrar en relación directa con lo sobrenatural, que supuestamente es la principal finalidad en la búsqueda de este tipo de estados. Sin embargo, según lo que comenta Hamayon [1995: 160 y s],<sup>7</sup> en los pueblos chamanistas reales, vivos y observables, se aprecia, por el contrario:

Una constante ausencia, en el discurso de las sociedades chamanistas, de cualquier concepto que sea homólogo de “trance” [...] de un concepto que corresponda a un cambio de estado [...] Parece como si tal noción no fuera pertinente para los interesados, quienes son, generalmente, incapaces de responder a la cuestión de saber si un chamán está o no en “trance”.

Por otro lado, la teoría de los “estados de conciencia alterada” presupone la existencia de estados de conciencia no alterada, a veces llamados “de vigilia” o “habituales”. Sin embargo, un ser humano, en una jornada ordinaria, transita comúnmente por diversos momentos en que su atención se centra, más o menos, en eventos específicos; con ello varía la forma en que percibe su entorno y, en general, salvo en el caso del sueño, dichos cambios pasan completamente desapercibidos. Se trataría más bien de un proceso continuo donde casi todo el tiempo cambian las maneras en que percibimos, apreciamos e interactuamos con nuestro entorno. Por ejemplo, la concentración implica la anulación voluntaria de una

<sup>7</sup> Según Hamayon [1995:156], “[...] el aprendizaje del chamanismo en términos de trance y éxtasis es la herencia de esta historia [la historia de los estudios del chamanismo], sin embargo, ella constituye un obstáculo para su análisis antropológico, favoreciendo la confusión”.

gran parte de la realidad, mas ello no impide que en determinado momento seamos capaces de centrar la atención en otros objetos. Así, el “estado de vigilia” sería algo poco común, pues significa tener una conciencia plena de nuestro ambiente, algo tan raro que por sí misma se ha convertido en la finalidad última de ciertas técnicas yóguicas y de meditación. Con el uso de sustancias psicotrópicas o de cualquier otro medio que distorsione los sentidos, los cambios en la percepción son acentuados, y en ocasiones se provocan cambios bruscos en el estado de ánimo. Evidentemente, esto responde a diversos procesos fisiológicos, además, a las variaciones que ordinariamente se presentan en la personalidad del individuo como producto de sus relaciones con el ambiente social y natural en que se desenvuelve, aun cuando éste sea apreciado de manera irregular. De modo que una verdadera alteración implicaría la ruptura con tales modificaciones ordinarias, es decir, la incapacidad de responder a los estímulos exteriores de manera coherente con sus características —una especie de locura temporal—, lo que difícilmente puede ser observado en la práctica ritual.<sup>8</sup>

Acerca del consumo de alucinógenos o del empleo de cualquier otro medio que distorsione la percepción del entorno, las alucinaciones visuales o auditivas que pueden presentarse están siempre culturalmente dotadas de una significación independiente de las bases fisiológicas sobre las que se desarrolla. A la antropología y la arqueología realmente les interesa esa interpretación, ya que, como ciencia social, ésta no se ocupará de las percepciones o actos individuales si no tienen una repercusión directa en el resto de la comunidad. Si se hace referencia al trance o al aún más ambiguo concepto de “éxtasis” (en sentido amplio, el “contacto directo” con lo sobrenatural), para las ciencias sociales se trataría de un trance como **experiencia colectiva**, en la que ya no importa si existe realmente un estado de conciencia alterada o una determinada experiencia individual sino el símbolo que el trance comporta para la comunidad, pues sólo entonces adquiere un significado,<sup>9</sup> repercute en las acciones y el pensar de los individuos del grupo y de tal manera podrá volverse real. Además, tal como lo menciona Hamayon [*op. cit.*:162], el trance tiene la enorme desventaja de no ser falsificable, “como la ciencia lo espera de sus conceptos”, es decir, no es posible constatar si el chamán en cuestión se encuentra o no en otro estado de conciencia.

<sup>8</sup> Por ejemplo, Hamayon (2001, comunicación personal) comenta que, en ocasiones, cuando el chamán se encuentra en pleno ritual —lo que otros autores interpretan como trance—, el oficiante se detiene para hacer algún comentario objetivo (como alejar la lámpara de un material inflamable) sobre el entorno circundante.

<sup>9</sup> Todo proceso de significación es necesariamente colectivo, de otro modo sería imposible la comunicación.

Cuando un determinado manipulador de lo sagrado (chamán, médico-brujo, médium, etcétera) hace uso de elementos psicoactivos,<sup>10</sup> surgen impresiones de discontinuidad, un aparente cambio en la persona que permite dar un toque más dramático a la representación de ser otro, de no estar ahí o de encontrarse frente a lo sobrenatural. Es una aparente ruptura que indica el inicio de una parte específica del ritual y no la finalidad de este acto. Si bien, como menciona Hamayon (2000, comunicación oral), dichos rituales no cuentan necesariamente con una liturgia específica, en todo caso se presentan formas de actuar culturalmente determinadas que responden a lo que se espera del ritual, y siempre existirán formas de conducta que puedan ser juzgadas como inapropiadas o inútiles. De este modo, como afirma Perrin [*op. cit.*:50], si un manipulador de lo sagrado pretende “salirse de sí” para entrar en relación con lo sagrado, 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, pues para ellos trabaja y, en última instancia, por ellos existe. No se trata de abandonarse en un viaje psicodélico sino de actuar de manera simbólica sobre condiciones reales y específicas que afectan a grupos o individuos particulares. El oficiante, como actor social, ante todo deberá cumplir con las expectativas de su auditorio, las cuales difícilmente pueden ser cubiertas por una serie de comportamientos arbitrarios y desordenados, provocados por la disociación mental.

El “trance”, a mi parecer, y siguiendo la opinión de Michel Perrin [*ibid.*:45], ya no debe ser considerado 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) proporcionados por la disociación mental. Si la cosmovisión es una determinada manera de concebir el mundo compartida por cierta colectividad, ésta debe responder a las relaciones particulares establecidas tanto en el interior como en el exterior del grupo, incluyendo el medio social y natural en que se desenvuelve. Con base en dichas relaciones se establecen los diferentes conjuntos de signos y símbolos que rigen la actividad ritual, no a partir de la experiencia individual sino por el consenso comunal que permite el proceso de significación. Ninguna acción significativa, por dirigida o manipulada que sea, puede concernir a un sólo individuo o grupo de individuos fuera del contacto con la sociedad. Cuando un curandero ejerce su oficio se establece una relación entre su persona, el enfermo y el resto de la comunidad que no sólo da validez a

<sup>10</sup> Tal como menciona Hamayon [*op. cit.*:164], “[...] ningún condicionamiento puede automáticamente desencadenar el trance: es necesario creer en él y aceptarlo”. Es decir, que el trance es, ante todo, un evento social y no un proceso neuropsicológico.

los actos que el primero desarrolla sino que a la vez es la base de su eficacia. De modo que, en la práctica chamánica, el estado de conciencia en que se encuentre el oficiante sería irrelevante. Lo que importa es la representación del contacto con lo sobrenatural (que debe ser aparente para su auditorio y, así, ser eficaz) y no una experiencia vivida por un individuo particular.

Es posible concluir que la categoría de trance —cuya existencia no cuestiono en el plano de la experiencia psíquica individual— es no-pertinente para el estudio del chamanismo o cualquier otro fenómeno religioso. El chamanismo no puede ser reducido a un conjunto de técnicas sino que se trata de un complejo sistema simbólico donde las alianzas e intercambios con la sobrenaturaleza (como imaginario social) permiten a la comunidad tener mayor control sobre su entorno. Si bien es cierto que dentro de dicho sistema el chamán tiene el rol principal, ninguno de los conceptos, creencias o acciones son creaciones exclusivas de los chamanes, pues se trata, ante todo, de una visión del mundo compartida por una colectividad y una serie de actos y posibles acciones dirigidos a intervenir en dicha visión.

#### CRÍTICA A LA APLICACIÓN DEL MODELO AL CAMPO DEL ARTE RUPESTRE

Supuestamente, la llamada “interpretación chamánica” deriva del estudio de fuentes etnográficas —principalmente norteamericanas, sudamericanas y sudafricanas— que ligán directamente la realización del arte rupestre con las visiones obtenidas durante los supuestos estados de conciencia alterada. La primera dificultad que encontramos es ¿cómo saber si dichos pueblos son realmente chamanistas? El chamanismo fue primeramente observado entre los tungus de Siberia. El término “chamán” proviene de este contexto cultural y fue empleado genéricamente en 1950 en *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, de Mircea Eliade. Cabe señalar que Eliade sólo hizo trabajo de campo en la India, de modo que nunca pudo observar el chamanismo real. El modelo de este autor es producto de la comparación descontextualizada de una serie de especialistas rituales de distintas sociedades, sin tomar en cuenta la enorme diversidad de contextos socioculturales en que existen dichos especialistas, las distintas cosmologías en que se insertan, ni los ciclos rituales donde intervienen.<sup>11</sup> El único chamanismo por antonomasia es el chamanismo siberiano. De modo que, para el resto de los grupos étnicos del mundo, saber si un personaje es un chamán o no dependerá únicamente de la definición que se elija. Valdría la pena cuestionarse, tal como lo

<sup>11</sup> Probablemente, si se hiciera una comparación de este tipo entre los sacerdotes católicos, protestantes, judíos y musulmanes, obtendríamos una visión sumamente distorsionada y reduccionista de tales religiones.



hace Ridving (2001, comunicación personal), si “¿Realmente el hecho de llamar chamán a un especialista ritual, que en su propia lengua de origen posea un nombre específico, nos ayuda a entender mejor el rol de tal personaje?”.

En segundo lugar, puesto que ninguno de los pueblos estudiados emplea en su lengua términos equivalentes a “trance”, “éxtasis” o “conciencia alterada”, la asociación de tales motivos a los estados de conciencia alterada sería el producto de una interpretación de los defensores de dicho modelo.<sup>12</sup> Para identificar los motivos que funcionan como indicadores del éxtasis y el chamanismo en el arte rupestre se comparan las descripciones de los supuestos chamanes con las visiones de los occidentales tras el consumo de alucinógenos. Un primer inconveniente es que, hasta hoy, nadie ha demostrado que dichos chamanes se encuentren realmente en éxtasis durante la práctica ritual. Por tanto, ignoramos si esas descripciones son realmente vividas como reales o si son simplemente metáforas semejantes a la afirmación “éste es el cuerpo de Cristo”, que pronuncia el cura cuando muestra la ostia al público.<sup>13</sup> ¿Por qué tendríamos que suponer que, para los pueblos chamanistas, la experiencia religiosa o extática es más real que para los occidentales si supuestamente nuestras mentes operan de la misma forma?<sup>14</sup>

En muchas ocasiones el llamado fenómeno entóptico ha sido empleado como diagnóstico para la actividad chamánica.<sup>15</sup> Sin embargo, como lo comenta Bednarik [1990:79], si la visión y el uso de los fosfenos en el arte son universales, la aparición de motivos de este tipo en las manifestaciones gráfico-rupestres no tendría por qué implicar la práctica chamánica sino, simplemente, la actividad humana.

Por último, es pertinente preguntar ¿cuál es el aporte de la interpretación chamánica al conocimiento de las culturas consideradas? Según los propios

<sup>12</sup> Por ejemplo, según Whiteley [2000:106], “un cierto número de informantes, de diferentes regiones del estado [California], describieron sus visiones como la aparición de ‘chispas’, del ‘sol’, de ‘fuego’, etcétera, implicando la visión de motivos geométricos luminosos”.

<sup>13</sup> Nada indica que la afirmación del ritualista *chumach*—utilizada como ejemplo de una descripción indígena del éxtasis por Chippindale, Smith y Taçon [2000:72]—, “el ave carga al coyote del mundo material al cielo”, no pueda ser una metáfora que describa un elemento cualquiera de la vida social.

<sup>14</sup> Como menciona Hamayon [1990:32 y s], el católico “[...] en la eucaristía, **sabe** al mismo tiempo que la ostia que ingiere es de harina y **cree** que ingiere el cuerpo de Cristo: no hay incompatibilidad al interior de la conciencia entre estos dos datos que pueden aparecer como igualmente reales, ya que son percibidos por dos vías cognitivas diferentes”. Creer y saber son dos fenómenos distintos que no se contradicen ni se obstaculizan.

<sup>15</sup> Por ejemplo, Lewis-Williams y Dowson [1990:81] postulan que “si el chamanismo estuviera indicado por la frecuencia de motivos de fosfenos, lo que es el postulado central de Lewis-Williams y Dowson, esta frecuencia nos proporcionaría índices de la influencia chamánica en un arte”.

defensores del modelo, el trance, igual que las visiones entópticas, es un elemento universal, de modo que la presencia de tales elementos en un ritual (si realmente se presentaran) no tendría nada culturalmente específico. Además, la identificación de ciertos motivos rupestres como visiones durante estados de conciencia alterada explica su origen (en el mejor de los casos) pero no su significado, su función social, las técnicas empleadas o la razón por la que fueron plasmados.<sup>16</sup> En resumen, las visiones o sensaciones de un individuo no tienen ninguna relevancia antropológica en tanto no puedan ser articuladas con el contexto cultural donde se desenvuelven.

## CONCLUSIÓN

En resumen, el llamado “modelo neuropsicológico” pretende explicar el chamanismo como un conjunto de técnicas que, por medio de la inducción de estados de conciencia alterada, permiten a especialistas rituales experimentar el contacto directo con ciertos imaginarios sobrenaturales. Mediante dicho modelo diversos investigadores han intentado explicar el arte rupestre como el producto (directo o indirecto) de las visiones chamánicas y las prácticas extáticas.

Sin embargo, al postularse como un fenómeno universal, tal interpretación dejaría de ser relevante. Si se trata de experiencias compartidas por toda la humanidad, ello significa que identificar sus manifestaciones no aporta ningún conocimiento novedoso de la cultura de un grupo humano específico. Ello sin tomar en cuenta que se trata de un modelo que, desde sus más profundas bases, es erróneo: los términos usados (trance y éxtasis) son confusos, el éxtasis no es un fenómeno empíricamente observable en la práctica chamánica, ninguna sociedad chamánica posee términos equivalentes a trance o éxtasis para describir tales estados, el fenómeno religioso es reducido a la simple práctica del especialista ritual, etcétera. De esta forma, es posible concluir que las llamadas “interpretaciones chamánicas” son irrelevantes para el conocimiento y la interpretación del arte rupestre y las sociedades chamanistas contemporáneas.

A manera de conclusión, este trabajo finalizará con una crítica al quehacer arqueológico en general. La amplia difusión de las “interpretaciones chamánicas” refleja el desconocimiento de la información etnológica de muchos arqueólogos. La falta de diálogo entre las diversas disciplinas antropológicas ha provocado que muchas teorías arqueológicas no se fundamenten en el dato etnográfico sino en teorizaciones que se pretenden universales y que no necesariamente son correctas.

<sup>16</sup> Tampoco contribuye con el conocimiento de cómo funciona la mente humana, pues dichas interpretaciones se basan en estudios neuropsicológicos y no a la inversa.

Si bien es cierto que la analogía etnográfica es parte constitutiva e indisoluble de la interpretación del contexto arqueológico, es necesario usar críticamente tal herramienta. Es decir, se requiere comparaciones entre distintos contextos etnográficos, entre distintas opiniones, de los mismos contextos culturales, que no sólo tomen en cuenta aquello que es semejante sino también lo que no es. En otras palabras, si pretendemos explicar y describir el comportamiento humano a partir de los restos materiales, es indispensable que primero conozcamos y entendamos el comportamiento de los seres humanos vivos y reales.

## BIBLIOGRAFÍA

### **Bednarik Robert; D. Lewis-Williams y T. Dowson**

1990 "On Neuropsychology and Shamanism in Rock Art", en *Current Anthropology*, Chicago, University of Chicago Press, vol. 31, núm. 1.

### **Bourgignon, Erika**

1980 "La danza en el trance", en *La experiencia mística y los estados de conciencia*, Barcelona, Kairos.

### **Califano, Mariano**

1995 "Los Rostros del Chamán. Nombres y Estados", en Galinier, Jaques, Isabel Lagarriga y Michel Perrin (coords.), *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión Conceptual*, México, CEMCA / UIA / Plaza y Valdez.

### **Chippindale Christopher; Benjamin Smith y Paul Taçon**

2000 "Visions of Dynamic Power: Archaic Rock-Painting, Altered States of Consciousness and 'Clever Men' in Western Australia", en *Cambridge Archeological Journal*, Cambridge University Press, vol. 10, núm. 1.

### **Clottes, Jean y Lewis-Williams**

1996 *Les chamans de la préhistoire. Transe et magie dans les grottes ornées*, París, Seuil.

### **Eliade, Mircea**

1986 *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, FCE.

### **Geertz, Clifford**

1966 "Religion As a Cultural System", en Banton, M. (coord.), *Anthropological approaches to the study of religion*, Londres, Tavistock.

### **González Torres, Yólotl**

1983 "El trance y el éxtasis en el México prehispánico", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, t. 29.

### **Goodman, Felicitas**

1988 "Posiciones del trance chamánico", en Doore, Gary (ed.), *El Viaje del Chamán. Curación, poder y crecimiento personal*, Barcelona, Kairos.

**Hamayon, Roberte**

1990 *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, París, Société d'ethnologie.

1995 "Pour finir avec la «transe» et l'«extase» dans l'étude du chamanisme", en Beffa, Marie-Lise y Marie-Dominique Even (coords.), *Etudes Mongoles et Sibériennes, Variations chamaniques*, París, núm. 28.

**Harner, Michael**

1988 "¿Qué es un chamán?", en Doore, Gary (ed.), *El Viaje del Chamán. Curación, poder y crecimiento personal*, Barcelona, Kairos.

**Hedges, Ken**

1987 "Patterned Body Anthropomorphs and the Concept of Phosphenes in Rock Art", en *Rock art papers*, San Diego, San Diego Museum, vol. 5.

1994 "Pipette Dreams and the Primordial Snake-Canoe: Analysis of a Hallucinatory form Constant", en Turpin, Solveig A. (coord.), *Shamanism and rock art in North America*, San Antonio, Rock Art Fundation.

**Hersh, Thomas R.**

1991 "A Psychological Approach to Rock Art: Some general remarks", en *Rock art papers*, San Diego, San Diego Museum, vol. 8.

**Hultkrantz, Ake**

1988 "El Chamanismo: ¿Un fenómeno religioso?", en Doore, Gary (ed.), *El Viaje del Chamán. Curación, poder y crecimiento personal*, Kairos, Barcelona.

**Kalweit, Holgar**

1988 *Dreamtime and Inner Space*, Boston, Londres, Shambhala.

**Layton, Robert**

2000 "Shamanism, Totemism and Rock Art: Les Chamanes de la Préhistoire in the Context of Rock Art Research", en *Cambridge Archeological Journal*, Cambridge University Press, vol. 10, núm. 1.

**Lewis, I. M.**

1977 *Les Religions de l'Extase*, París, Presses Universitaires de France.

**Lewis-Williams, David**

1981 *Believing and seeing: Symbolic meaning in southern san rock painting*, Londres, London Academic Press.

**Lewis-Williams, David y Thomas Dowson**

1988 "Signs of All Times: Entoptic Phenomena and Upper Paleolithic Art", en *Current Anthropology*, Chicago, University of Chicago Press, vol. 29.

**Lewitzky, Anatole**

1957 "Mitos y ritos del chamanismo", en *Diógenes*, Buenos Aires, Consejo Internacional de Filosofía y Ciencias Humanas, UNESCO.

**Perrin, Michel**

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

1997 "Chamanes, Chamanisme et Chamanologues", en *L'Homme*, París, Laboratoire d'Anthropologie Sociale avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique, École des Hautes Études en Sciences Sociales, vol. 37, núm. 142.

**Reichel-Dolmatoff, G.**

1967 "Rock Painting of the Vaupes: An Essay of Interpretation", en *Folklore Americas*, vol. 27, núm. 2.

1978 "Drug-Induced Optical Sensations and Their Relationship to Applied Art Among Some Colombian Indians", en Greenhalgh y Megaw (coord.), *Art in society*, Londres, Duckworth.

**Reyes, Verónica**

2000 *La Interpretación Chamánica en el Sitio de la Proveedora, Sonora*, tesis de licenciatura en arqueología, México, ENAH.

**Ripinsky, Naxon**

1993 *The nature of shamanism: Substance and function of a religious metaphor*, Nueva York, Albany, New York University Press.

**Whitley, David S.**

2000 *L'art des chamanes de californie. Le monde des amerindiens*, París, Seuil.

