

Consideraciones sobre neochamanismo

Maestro Eugeni Porrás Carrillo

CENTRO INAH - NAYARIT

eugenipc@todito.com

El campo de estudio del neochamanismo

Uno de los componentes del movimiento *New Age*, y de las nuevas formas de religiosidad y espiritualidad que aparecen con la crisis de la modernidad al acercarse el final del segundo milenio cristiano, es la exaltación de las culturas indígenas como modelos ideales del mundo y de la sociedad. Por una parte, se destacan sus aspectos «ecológicos», la relación «armónica» y equilibrada que guardan con la naturaleza como una unidad, ofreciendo una imagen semejante a la del «buen salvaje» que en el siglo XIX elaborara Rousseau. Por otro lado, la mayoría de los sujetos étnicos son considerados como modelos de conducta, fuerza y conocimiento, depositarios de saberes ancestrales, magias, secretos y misterios trascendentales, en especial los chamanes. No importa para ello que esta manera de acercarse a los pueblos indios elimine sus aspectos históricos, evada el análisis de los conflictos sociales al interior de estas sociedades y se le asigne a las culturas chamánicas una imagen distorsionada:

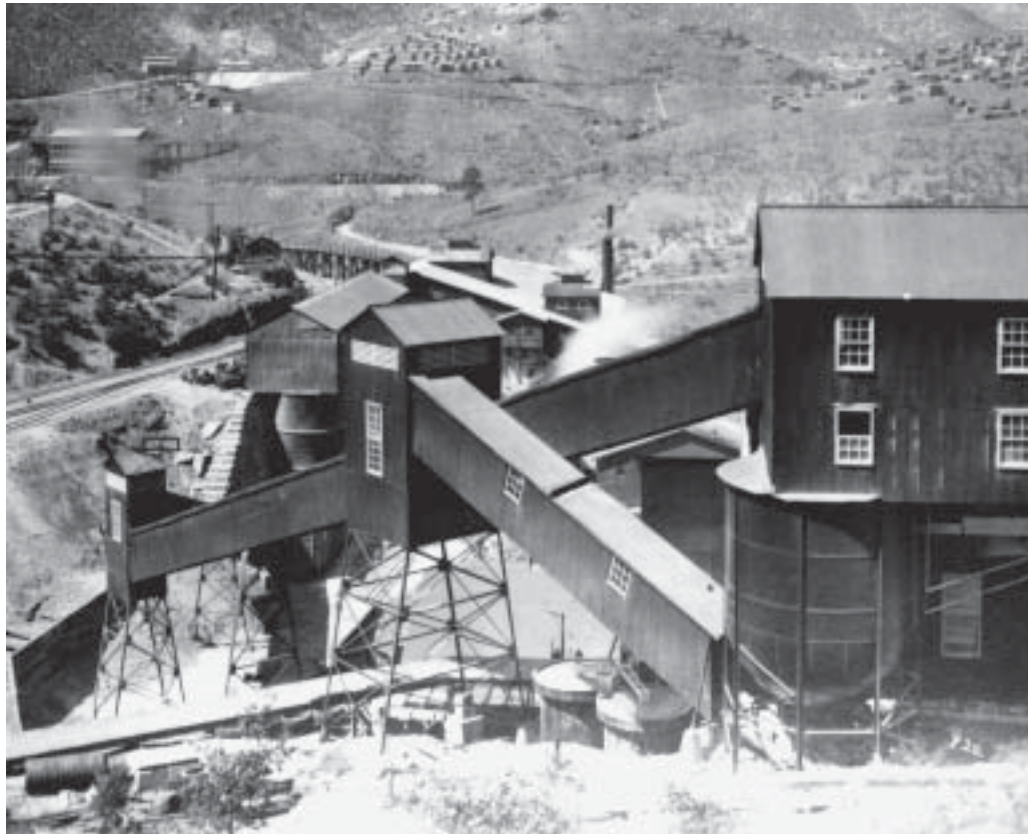
«Para llegar a cambiar actitud mental dominante a nivel mundial... hay que empezar por cambiar nuestra propia manera de pensar... que es en realidad muy antigua. Se trata de un conocimiento que surgió en la más remota noche de los tiempos y que ha sobrevivido a lo largo de los siglos y milenios atravesando todas y cada una de las civilizaciones habidas hasta hoy. Esta sabiduría nos dice que la Tierra, nuestro planeta, está en más de un sentido vivo... Lo que hoy en día se necesita imprescindiblemente, es un revivir elemental de la unidad de todo lo viviente, que cada vez surge menos espontáneamente a

medida que la flora y la fauna originales tienden a ceder ante un mundo técnico y muerto».
(Antaios, s/f)

El interés que por el chamanismo tienen los buscadores de nuevas espiritualidades y religiosidades se debe sobre todo a que éste «...es un sistema destinado a tratar el infortunio: enfermedades, problemas económicos, climáticos, políticos... una concepción particular del mundo y del hombre asociada a una función: la del chamán, el cual tiene que explicar cualquier desgracia, prevenirla o remediarla» (Perrin, 1995:1). El contacto que estudiosos y «buscadores» establecen con los chamanismos, principalmente

amerindios, a partir de los años setenta, las apropiaciones, adaptaciones y mezclas con otras tradiciones que de ese complejo sistema hacen muchos de ellos, que se consideran iniciados o aprendices, es el principio del fenómeno neochamánico:

Con cierta arbitrariedad se puede afirmar que desde la década de los ochenta en Europa y desde un quinquenio antes en Estados Unidos, se está divulgando un pseudochamanismo lejanamente inspirado en el de los pueblos exóticos. Estas románticas formas de hechicería occidental son usadas como modelo para el consumo de sustancias visionarias, para justificar alguna nueva terapia e incluso como



Casa de Bandas, teniendo como panorámica a la derecha el campo minero de Buena Vista, a la izquierda el campo minero de La Veta, donde viví yo dos años en la casa no. 19. Abajo la Mina Veta 5, una de las más importantes, de donde sacaron de cobre virgen una formación de tres toneladas, 1904, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

núcleo de una cierta orientación de evolución personal, mezcla de elementos exóticos, ecología urbana, romanticismo tecnológico, interés por lo esotérico y preferencia por los productos biológicos (Fericgla, 2000:115).

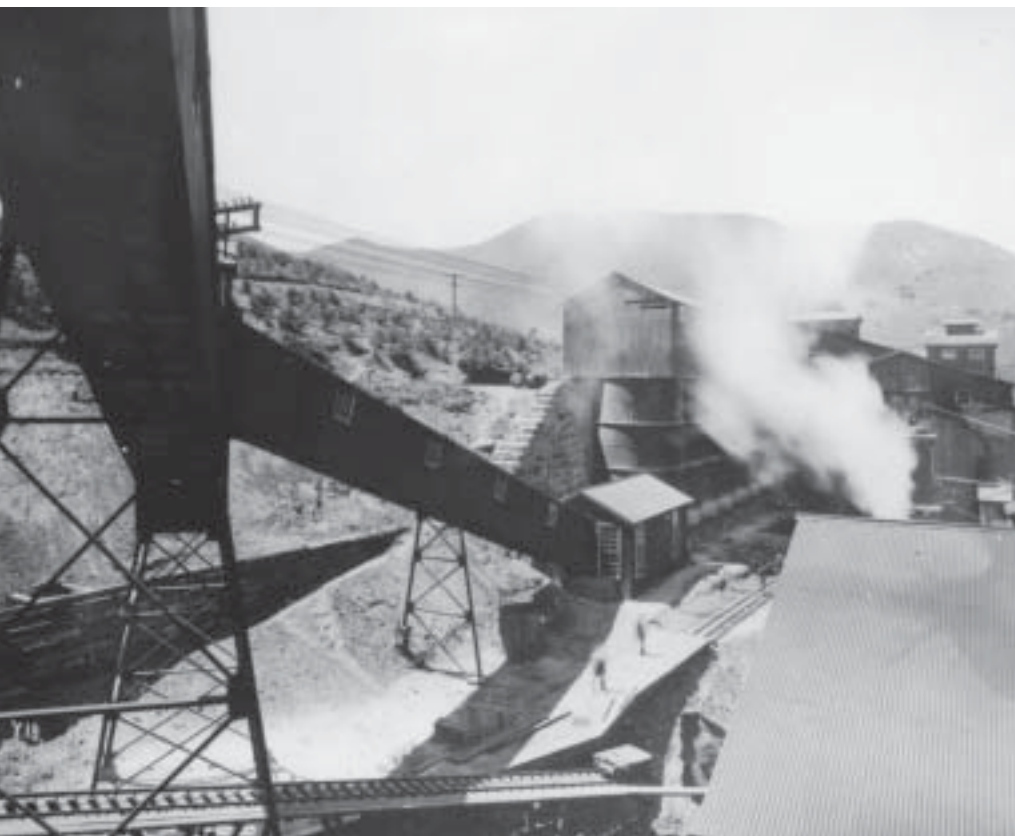
Sin embargo, otros autores consideran que en el neochamanismo actual convergen también algunas tradiciones europeas que se remontan a la Edad Media, unas que fueron estigmatizadas bajo el término general de brujería tales como «...metamorfosis de brujas en animales, vuelo mágico, danza-trance del sabbat, visiones, ritos mágicos relacionados con animales, curaciones o apelación a elementos naturales, piedras, plantas, animales, llamada los espíritus, entre ellos el

la vida. En ese sentido forma parte de lo que se ha llamado «religión a la carta», o sea, es uno más de los menús que aparece en las ofertas del «supermercado» religioso y espiritual de las sociedades modernas (Greenfield, 1979). Por eso, otra de las características comunes a muchos de los neochamanes es que tratan de situarse en una perspectiva transpersonal y multidisciplinaria con la que justifican la apropiación de técnicas y remedios procedentes de cualquier ámbito cultural al que se pueda acceder, con el objetivo de enriquecer las interacciones, pero estableciendo a menudo similitudes cuestionables al olvidarse de los contextos en los que cada concepción y cada práctica se inscribe. De ahí que muchas veces las expresiones ceremoniales o

occidental, sino también de las simientes extremo orientales, de los panteísmos y pancientifismos evolucionistas que anuncian el hombre del futuro, de la información o sugerencias recogidas en el ámbito de la ciencia. Todas esas aportaciones se sumergen en un baño de religiosidad, de misterio, de misticismo difuso y tienen en común el rasgo de no separar al sujeto del cosmos. La nueva gnosis constituye una cultura paralela que se difunde a través de la grieta abierta entre la «alta cultura» y la «cultura de masas», incidiendo sobre una y otra (en Griera, 2002:39).

Aunque resulta bastante difícil acotar nítidamente el campo de estudio al que nos referimos con el término *neochamanismo*, podemos enunciar una primera y muy general hipótesis: conjunto de creencias y prácticas que giran en torno al chamanismo y otras búsquedas socio-espirituales, que funciona en forma reticular e incorpora elementos religiosos y rituales de diversas tradiciones o culturas actualmente conceptualizadas como pueblos originarios, etnias, pueblos indígenas, aborígenes o nativos. Expresado de otra manera podemos referirnos con ese concepto a aquellas representaciones y prácticas que tienen su justificación en la apropiación y actualización de elementos cosmológicos, simbólicos y rituales procedentes de culturas indígenas en las que el chamanismo es la forma predominante de religiosidad y de relación con lo sobrenatural.

Incluimos, pues, en ese concepto tanto a las nuevas formas que el chamanismo adquiere en algunos pueblos indígenas, debido al contacto e interacción con población mestiza y a su desarrollo en ámbitos extracomunitarios, urbanos y cosmopolitas, como al uso e interpretación que del mismo hacen individuos y colectivos no indígenas a través de su relación con ellos o de la integración en sus *haceres* de elementos procedentes de diversas tradiciones. Tal vez, por ese entrecruzamiento de tradiciones, teorías y técnicas, por la gran diversidad que incluye en su interior, por la preponderancia de una u otra de las diversas fuentes de las que bebe y por las diferencias que aparecen en las actuaciones o escenificaciones rituales, sea más adecuado hablar de neochamanismos, en plural. Sin embargo, todos ellos tienen en común su interés o pretensión de acceder a realidades



Casa de Bandas y quebradoras de metales así como depósitos para metales de la Fundición mediante bandas elevadas, 1904, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

demonio...», y otras perfectamente lícitas y practicadas en el seno mismo de la Iglesia como «liturgias relacionadas con las cosechas, fiestas de petición para bendecir cosechas (San Marcos) y para agradecerlas (otoño); poder mágico de las reliquias, ritos para atraer la lluvia o para aplacarla, para curar una enfermedad...» (Kappler, 1997).

El neochamanismo puede, pues, considerarse fundamentalmente como el espejo del chamanismo reflejado en las sociedades urbanas u occidentales surgidas en el proceso de modernización del mundo y de

rituales neochamánicas se presentan como mezclas confusas y sorprendentes en las que pareciera que «todo vale» pero que reflejan situaciones propias del estado actual de la sociedad, la cultura y el pensamiento. Como afirma Morin en su *Sociología*:

...en la nueva gnosis se reúnen y mezclan de forma sincrética, términos extraídos de las creencias o filosofías más diversas, no sólo de concepciones hasta ahora rechazadas por el antiguo underground de la cultura

o mundos distintos o alternos a aquellos en los que comúnmente funcionamos y desde los cuales obtener información, soluciones o conocimientos sobre el mundo experiencial cotidiano, siempre con la ayuda de ciertos seres, espíritus o «energías» que solamente de esa forma se hacen visibles y útiles puesto que:

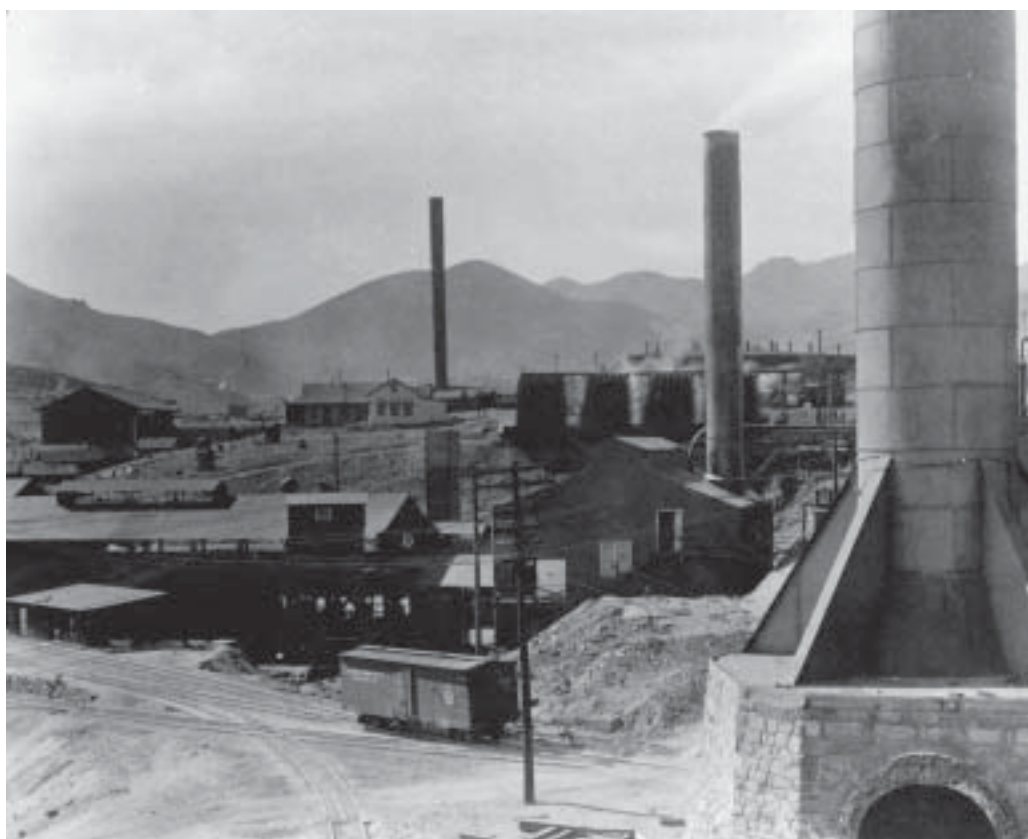
...en su contacto con la realidad alternativa, el chamán dispone de cierto número de ayudantes espirituales, humanos, animales y otras entidades, que le prestan directamente ayuda en las curaciones, adivinaciones, en el hallazgo de almas perdidas, en la asistencia a los difuntos para facilitarles el camino al reino de los muertos, en la protección de sus conciudadanos y otras actividades diversas. (Towsend, 1989:112)

A este respecto, uno de los factores que han propiciado el desarrollo del neochamanismo deriva de las experiencias psicodélicas de los años 60, en las que antropólogos y viajeros tomaron contacto con sociedades étnicas de tradición chamánica que emplean usualmente plantas con un alto contenido de alcaloides. En un pionero volumen que recoge experiencias de primera mano a cargo de científicos sociales que trabajaron con diversos grupos y sustancias de este tipo, Harner (1976:6) considera que: «...una de las razones más importantes por las que los antropólogos no dieron la debida importancia a las sustancias alucinógenas en el chamanismo y las experiencias religiosas, es porque muchos de ellos no habían tomado ninguno de los ingredientes indígenas de efectos psíquicos (aparte del peyote), no habían vivido las experiencias subjetivas que producen aquéllas y que tan definitivas son, tal vez paradójicamente, para la comprensión empírica del significado que tienen para los pueblos que estudiaban». Estas plantas y mezclas, que otros autores prefieren denominar «enteogénos», «...neologismo (del griego clásico en=dentro; theus=dios; gen=que genera o despierta)... propuesto en el año 1979 por un pequeño grupo de científicos formado por los filósofos Carl Ruck y Danne Staples, por el etnomicólogo Robert Gordon Wasson, y los etnobotánicos Jeremy Bigwood y Jonathan Ott» (Fericgla, 1999:28), provocan variadas reacciones y efectos psicometales, erróneamente agrupados con el

término «alucinaciones». Éstas, debidamente codificadas e interpretadas, constituyen buena parte de los imaginarios y de las representaciones con las que el chamán expresa su cosmovisión y conecta con sus espíritus o animales auxiliares (como el caso del jaguar, presente en muchos grupos amazónicos, descrito por Reichel-Dolmatoff [1978]). Éste es seguramente el lado del neochamanismo que más se ha popularizado y que en mucho ha contribuido a crear una imagen desfigurada del chamán o curandero nativo al no tomar en cuenta que sus capacidades y sus funciones están prioritariamente inmersas en una compleja red de relaciones sociales entre el resto de sujetos y elementos del grupo al que se adscribe. Algo

«...para curarlo sólo Dios sabe. Yo lo solicito allá arriba, en el cielo, donde se celebra una junta en donde está Dios platicando y ahí entregan al enfermo y al que hizo el mal al señor o la señora. A ése ya no lo sueltan, ya se va a quedar, ya lo van a castigar y a encarcelar por acuerdo de Dios, mientras que al enfermo lo devuelven, se viene junto conmigo, ya se alivia y ya sigue viviendo tranquilo» (Porras, 1997:19).

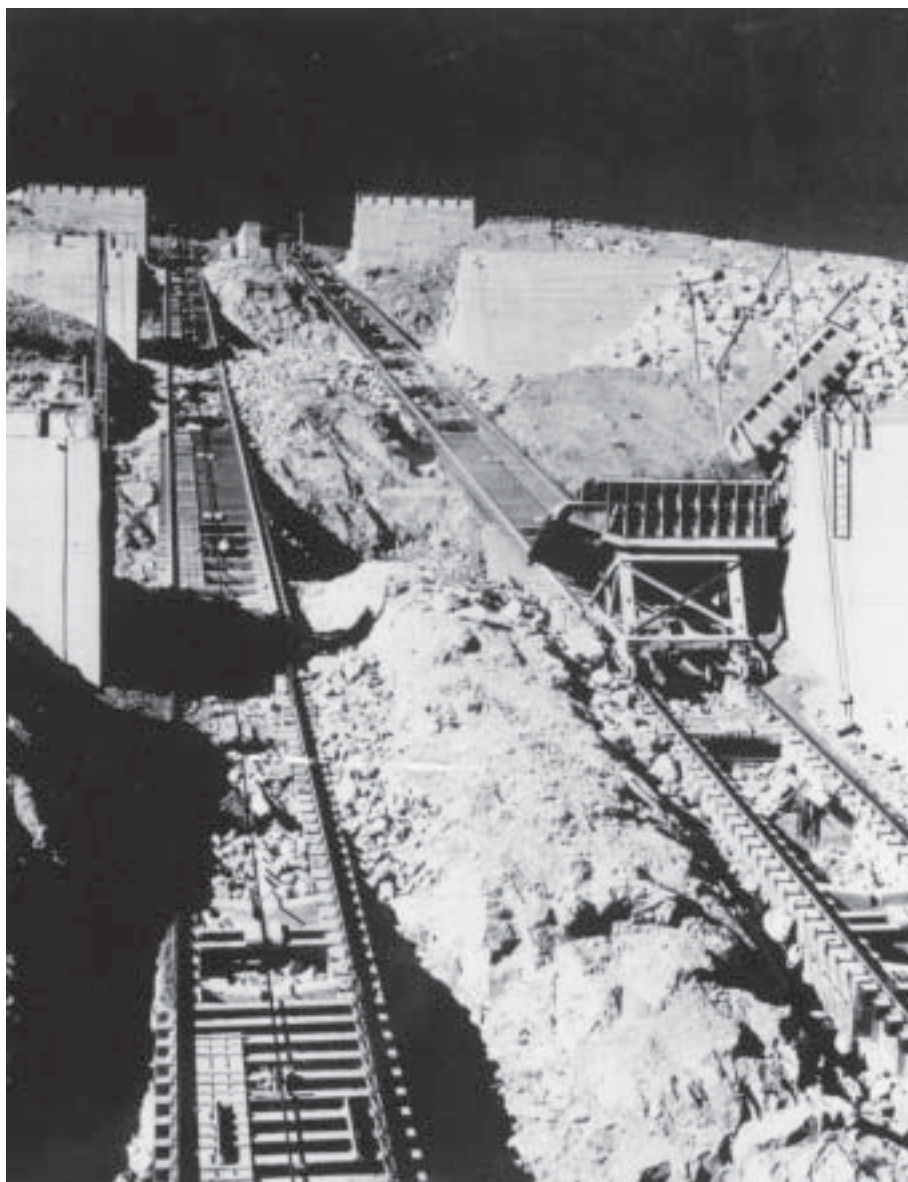
El campo de estudio del neochamanismo intersecta con otras disciplinas que reciben una especial atención por los actuales movimientos religiosos y espirituales. En el terreno de la terapéutica, técnicas y procedimientos chamánicos son usados por psiquiatras y psicólogos en numerosas terapias con el objeto de solucionar conflictos internos de



Panorámica de la Fundición de Cobre, Casa de bandas, quebradora de metales, patio de distribución y almacenamiento de Metales, casa del Polvo por donde corre el humo de la Chimenea principal, Casa de fuerza y calderas para producir fuerza y verberos para fundir el polvo concentrado, 1904, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

parecido sucede con la noción de «estado alterado o modificado de conciencia», embriaguez o «borrachera divina» de la que habla De Felice (1975) desde el que se supone que actúa el chamán, lo que, según nuestra experiencia etnográfica, no está siempre presente, como lo demuestra el caso del *pewatero* warijó de la Sierra Tarahumara en Chihuahua quien no entra en ningún estado alterado de conciencia ni ingiere ningún enteogéno para realizar su función terapéutica propiamente chamánica:

los pacientes, de fomentar la autoayuda y de elevar su autoestima. El fundamento es pensar en estar bien con uno mismo para poder estar bien con lo y con los demás. Sin embargo, en ocasiones, se omiten los aspectos oscuros, negativos o maléficos inherentes a la ambigüedad bueno/malo y bien/mal con que el fenómeno chamánico es considerado en las sociedades étnicas, purificando sus significados y las posibilidades del chamán incluso con la invención etimológica, en los casos más extremos: «*El Chamanismo en realidad*



Incline, Moderno, bajada a tajo abierto, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

Cha «Mag» Nismo: Cha=hombre, Mag=sabiduría. O sea: hombre sabio, todo lo contrario al hechicero...Su mayor desarrollo se logra entre los celtas, desde donde llega al continente americano. Como su transmisión era oral, llega a América muy desnaturalizado y se confunde con la hechicería» (Asociación Gnóstica Argentina, s/f).

En otros casos, menos radicales, frente al chamanismo clásico o tradicional, se coloca una serie de chamanismos «con adjetivos» diversos que, en cierta forma, explicitan los intereses y la ideología de quienes son sus practicantes o se consideran sus maestros desde contextos culturales modernos. Algunos aluden simplemente a técnicas personales como por ejemplo el «psicochamanismo integrativo», («*integración del chamanismo de todos los tiempos con el modo de trabajar y la psicoterapia*»), que se refiere al neochamanismo como un «chamanismo transcultural» y resalta su vinculación con la mística: «*El chamanismo estaría cerca del misticismo*

y alejado de lo que llamamos religión...cuando el chamán recibe la «iluminación», siente que una luz especial, no física, emana de su cuerpo. Es la misma luminiscencia de la que hablan los místicos». (Velasco, 2003). Otros, en fin, tienen una perspectiva esencialista desde la que explican los orígenes del fenómeno chamánico y en la que incluyen a todos los fundadores o maestros de las principales religiones universales: «*..hubo un chamanismo de alto nivel y que estaba basado fundamentalmente en el autodescubrimiento, más allá de esas acciones de magia o de brujería o de hechicería que se practican comúnmente hoy día y que nada tienen que ver con lo que fue el 'chamanismo esencial' o 'aristocrático' que existió en las épocas antiguas en todos los confines del planeta Tierra...Podría decir sin temor a equivocarme, por ejemplo, que el príncipe Gautama Sakyamuni, el Buda, era un chamán...El propio Jesús, el Cristo, su actitud, su trabajo, era eminentemente chamánico. El trabajo, la obra que le enseña Krishna*

a Arjuna es chamánico también. El trabajo del propio Krisnamurti, también es un trabajo chamánico en el sentido de que es un camino que nos permite lo que es el autodescubrimiento» (Ruiz, s/f). Además de potenciar el descubrimiento de la subjetividad de sus pacientes, de las fortalezas y debilidades de su ser, otra de las virtudes psicoterapéuticas más reconocidas por los practicantes neochamánicos tiene que ver con el «*papel curador y renovador de las prácticas chamánicas que introducen un mundo coherente y bien estructurado...al identificarse con una entidad sagrada; la introducción en una nueva relación con el mundo corta los hábitos problemáticos y permite superar el sufrimiento y las debilidades inherentes comprendiendo las causas tras una visión directa, sin sofismas verbales ni intelectuales: eficacia y rapidez*» (Kappler, 1997).

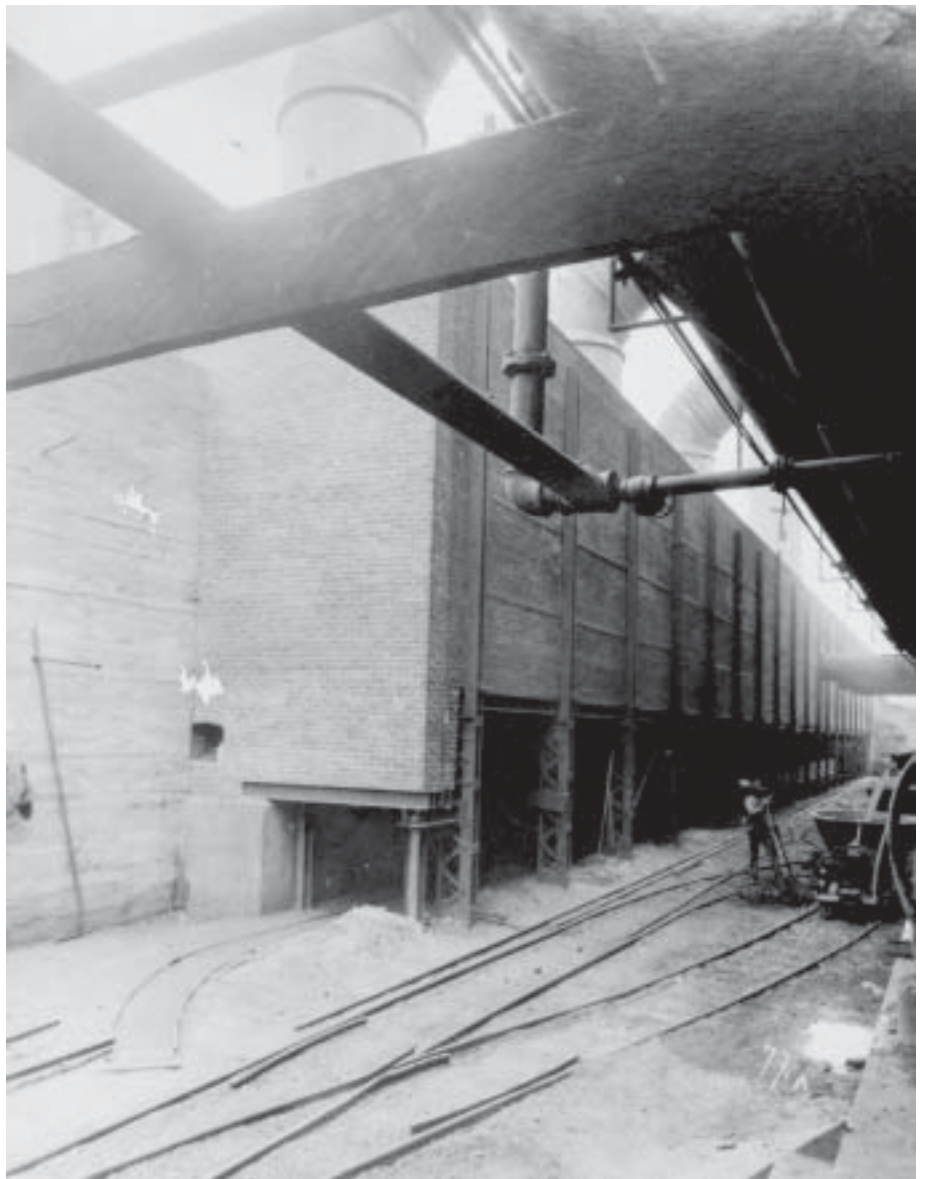
En cuanto que un saber/poder sobre la enfermedad, el chamanismo es visto como un conjunto coherente y avanzado de concepciones sobre el cuerpo humano y su funcionamiento que permiten la aplicación de medidas controladoras para mantenerlo en un determinado tipo de equilibrio cósmico, que incluye y trasciende la adaptación a lo social. Las curaciones llevadas a cabo por personas que pueden ser llamadas chamanes empiezan a interesar a doctores y terapeutas que no logran sanar a sus pacientes con el enfoque exclusivamente «científico» o biomédico. Parte del necesario diálogo entre medicina y chamanismo se ha iniciado desde hace tiempo a través de algunos interesantes proyectos como las denominadas «clínicas del dolor» en Texas (Lawlis, 1989). El ámbito de la medicina es uno de los privilegiados por los neochamanismos y en donde se manifiesta eficazmente la articulación de elementos procedentes de distintas tradiciones que constituyen uno de sus principales rasgos distintivos: «*Los neochamanes utilizan técnicas clásicas para curar con la asistencia de ayudantes espirituales (por ejemplo la de viajar a la realidad alternativa para rescatar un alma perdida), sin embargo han incorporado técnicas y conceptos ajenos al chamanismo tradicional tales como el sistema de apertura de chakras, la imposición de manos y la sanación a distancia. Además, su interpretación de la enfermedad es más amplia ya que la mayoría de ellos respetan los éxitos alcanzados por la medicina occidental, al tiempo en que señalan sus*

limitaciones y no pretenden ser una alternativa sino, muchas veces, actuar conjuntamente...» (Malpica, 2003)

Por otro lado, numerosos artistas, pintores, escultores, pueden incluirse dentro del fenómeno neochamánico al utilizar aspectos del chamanismo como fuente de inspiración para sus obras. A su vez, obras realizadas por indígenas, chamanes o no, se sobrevalorizan y adquieren rango de arte sagrado al reflejar parte de las experiencias extáticas, visionarias o de trance que se asocian a los rituales chamánicos.

Para concluir con esta parte, conscientes de que restan aún muchos temas que abordar y otros en los que profundizar, pensamos que lo riesgoso de un movimiento como el neochamánico se encuentra en la laxa utilización de un mismo término para referirse a fenómenos, circunstancias y enfoques muy diferentes entre sí que, en todo caso, tienen en común el ser exóticos o poco usuales para la cultura occidental dominante. Con ello se pierde significación a la vez que se desvirtúa y se descontextualiza el conjunto de prácticas y concepciones que, con el nombre de chamanismo, forman parte constitutiva y explicativa de muchas culturas étnicas distribuidas a lo largo del planeta, son exclusividad de tales grupos y fundamentan su identidad y su derecho a existir diferenciadamente. Lo positivo de ese neologismo quizá sea la ya mencionada apertura del diálogo entre los aspectos más espirituales y profundos de las distintas culturas humanas y el reconocimiento de los valores y aportaciones de los grupos minoritarios comúnmente marginados y considerados inferiores, «pre-históricos», «pre-lógicos», «pre-científicos», etcétera.

Como afirmaba un autor ya clásico dentro de la antropología de la religión: «*Sin duda, el 'primitivo', y sobre todo el medecine man o el brujo, en general el hombre más inteligente del grupo y el mejor conocedor de sus tradiciones, no es nunca tan ignorante como imaginaríamos... Pero no se preocupa de extender este saber ni de profundizar en él. Se contenta con transmitirlo tal y como lo ha recibido. Sin desconocer su valor práctico, no lo aprecia como nosotros.*» (Lévy-Bruhl, 1985:35-36, traducción mía). En todo caso, esas inquietudes debieran servir para avanzar en el conocimiento de las distintas etnias, potenciar un acercamiento a las mismas con nuevos y audaces



Patio de la Fundación, 1905, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

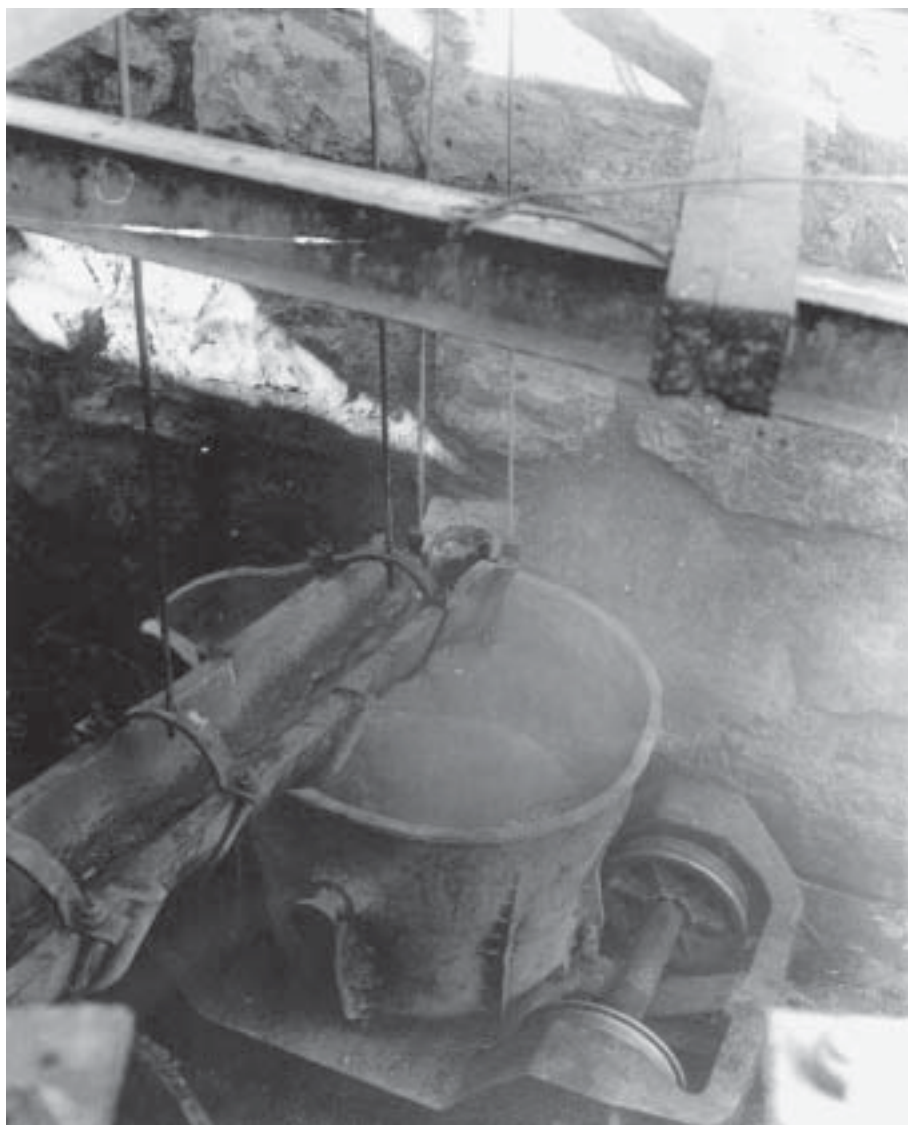
enfoques, con metodologías y actitudes de respeto y revalorización que permitan su reproducción, sobrevivencia y autonomía en la gestión de sus recursos simbólicos.

Algunas (angustiosas) consideraciones metodológicas en la investigación sobre neochamanismos

Pretender realizar un estudio sobre este tema desde la perspectiva antropológica implica no pocas dificultades y predicamentos, que cuestionan muchos de los postulados metodológicos y de las técnicas etnográficas que se enseñan en la escuela o en los manuales de investigación. La posibilidad de acceder al conocimiento chamánico por parte de alguien que proceda de una cultura no chamánica plantea el problema mayor de las relaciones entre grupos humanos, de la validez o construcción de las fronteras culturales y simbólicas y los límites de lo que puede o debe ser aprendido e incorporado de una a

otra, una más de las cruciales cuestiones a resolver por una antropología del siglo XXI y sobre la que aún no se tienen convincentes respuestas. Por ejemplo, desarrollar con libertad el *sacralizado* trabajo de campo no es nada fácil porque muchas veces no se permite registrar las ceremonias a las que asistimos o los testimonios de la gente que participa en las mismas, existe por lo general un enorme recelo ante el papel del etnólogo y el uso de la información obtenida.

Por otro lado, ha sido el estudio del chamanismo el que ha hecho sucumbir al etnógrafo y convertirlo en objeto de estudio de otra conciencia mayor a la que entregarse como paradigma (Castaneda es tragado por el infinito; Michel Harner se convierte en asesor neochamánico; Feriçgla en guía de experienciadores de su propia muerte...). Esas actitudes alertan sobre el peligro de introducirse en el estudio del chamanismo. Pero, ¿peligros para



Olla para el transporte de metal fundido de los hornos y refinadoras en maniobras de la grúa eléctrica, 1908, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.

quién, para el etnólogo, para la ciencia o para ambos, como en toda empresa de conocimiento? Para mí el peligro se manifiesta en una especie de ansiedad y temblor ante la presión, por un lado, de la academia que no ve con muy buenos ojos este tema y la alusión a ciertos autores o posiciones estigmatizadas de antemano, y el recelo de los propios sujetos estudiados. Como señala en su estudio sobre el movimiento de la mexicanidad De la Peña (2002:20): «...los mexicanistas (léase, en mi caso, neochamanes) consideran a los antropólogos... como una suerte de enemigos, representantes de la ciencia occidental y de la visión del mundo eurocéntrica y oficial, lo que limita la simpatía de la comunidad académica hacia el movimiento de la mexicanidad (léase neochamanismo)... la imagen de artificialidad y de inautenticidad que proyectan las prácticas y creencias de los mexicanistas... han hecho de este movimiento un tema incómodo, una especie de «mal»

objeto o «falso» objeto para la investigación seria.

La mayoría de los contados estudios sobre neochamanismo tienden a convertirse en relatos de vidas o en historias orales. Aunque parece ser una de las mejores maneras de hablar del tema, no son todas las vidas ni todos los relatos los que tienen el privilegio de salir a la luz. Predominan las historias de los líderes y de los maestros con escasas y folklóricas referencias al contexto sociocultural. Pocos trabajos trascienden la dimensión exótica o esotérica y dejan de ser manuales de buena conducta o listas de asombros. Sin embargo, no parece existir otro método que el narrar de los otros, el trazar las redes sociopersonales de que se compone el neochamanismo, describir las variadas formas de articulación que establecen entre sí sus sujetos, los muchos niveles, ideas, creencias y prácticas que «sincretiza». O quizás, también, el narrar de sí mismo la propia experiencia de vida. Al menos para mí y ahora, lejos de los recelos personalistas y las acusaciones de

subjetividad, pienso que en mi propia experiencia puedo hallar no pocos elementos para la reflexión sobre problemas teóricos que la antropología no me resuelve. Diría que en ciertos momentos de la investigación, tal y como ponemos a consideración, el etnógrafo, yo, pasa a convertirse en ejemplo de algo y es en esa experiencia cuando descubre, cuando sabe, cuando ve. O dicho de otro modo, la unicidad de la experiencia o la experiencia de esa unicidad es demasiado íntima y a la vez tan evidente, tan llena de significados, que difícilmente puede explicarse satisfactoriamente, compartirse de otro modo más que con el relato testimonial. Sólo pensándome como ejemplo, contando sólo con mi experiencia podré aportar algo y justificar mi trabajo.

Por suerte (o por consuelo) no soy el único en plantearme semejantes cuestiones en torno a la mirada con la que los antropólogos contemplan a los neochamanes. Aquí van otras o las mismas con diferentes formulaciones: *¿No es el definirlos precisamente como «neos» una forma peyorativa de situarlos en el campo relativamente despreciado de las imitaciones? ¿Hay en esa denominación un mensaje codificado que los colocaría en una categoría inferior? ¿Quién refutaría su legitimidad en relación a lo que tradicionalmente los etnólogos han observado en culturas lejanas como chamanismo? El hecho mismo de que los neochamanes nos acercan, espacial y temporalmente, a prácticas étnicas que nos son extrañas, ¿constituiría una provocación a la mirada de las imágenes que el etnólogo tiene de sí mismo y de su campo de investigación? Esta expresión ¿puede considerarse como una toma de posición a favor de su legitimidad? ¿En qué consistiría ésta y en función de qué? ¿A fin de cuentas, el etnólogo mira con otra escala de valores a los chamanismos en las sociedades tradicionales que a los que hoy identifica como tales en las sociedades urbanas? (Kappler, 1997).* Y, como a otros colegas, me embargan sensaciones semejantes ante la empresa en la que desde hace años estoy caminando: *«Una empresa angustiante en la que el observador corre el riesgo de quedar atrapado en una transferencia infinita hacia su objeto, incapaz de aprehender el discurso de los otros y de darle coherencia a un universo sin ninguna racionalidad aparente...La dificultad*

para aprehender este tipo de discurso deriva menos de una falta de interpretación que de los riesgos de una sobreinterpretación» (De la Peña, op.cit: 297).

Tal vez el problema no es tanto de método sino epistemológico y tiene que ver con una condición o defecto estructural del conocimiento científico-racional, obsesionado por minimizar e invisibilizar su inevitable ideología, ya que «En los comienzos del pensar occidental no hubo tal cosa como una división entre esoterismo y academicismo, por así decirlo. Pitágoras, Platón, Sócrates fueron «iniciados», en el sentido esotérico del término, no obstante lo cual son pilares de nuestra filosofía... Con frecuencia se suele olvidar que la imponente estructura racional de la filosofía cartesiana nació a partir de sueño o un ensueño» (Coll, 1992:99).

Tal vez lo que importa en cualquier ejercicio intelectual es tratar de suprimir o de limitar esa especie de esquizofrénica división, tratar de aprender que la vida es una unidad que supera e integra toda diferencia.

*Este artículo recoge algunos aspectos de la ponencia *Neochamanismos amerindios* presentada en el X Congreso de la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones celebrado del 5 al 9 de julio en San Cristobal

de las Casas, Chiapas, y forma parte de los resultados provisionales del citado proyecto iniciado formalmente en enero del 2003.

Bibliografía:

- Antaios, (s/f) «¿Es el chamanismo la utopía del III Milenio?», en <http://www.nuestrosorigenes.com>.
- Asociación Gnóstica Argentina, *La verdad sobre el chamanismo*, <http://club.telepolis.com/agaigcu>
- Coll, Rosa (1999), *Brujos y filósofos. Acercamientos entre Castaneda, Nietzsche y Heidegger*, México, Universidad Pedagógica Nacional.
- De Felice, Philippe (1975), *Venenos sagrados. Embriaguez divina*, Madrid, Felmar.
- De la Peña, Francisco (2002), *Los hijos del sexto sol*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Doore, Gary, (1989), *El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal*, Barcelona, Kairós.
- Fericgla, José M^a. (2000), *Los chamanismos a revisión*, Barcelona, ed. Kairós.
- (1999), «El peso central de los enteógenos en la dinámica cultural», revista *Visión Chamánica*, número 1, febrero, pp. 28-35, Bogotá, Colombia.
- Greenfield, Robert (1979), *El supermercado espiritual*, Barcelona, Anagrama.
- Griera, María del Mar y Urgell, Ferran, *Consumiendo religión. Nuevas formas de espiritualidad entre la población juvenil* (Fundació La Caixa, Barcelona 2002).

- Harner, M. (1976), *Alucinógenos y chamanismo*, Madrid, Guadarrama/Labor.
- Kappler, Claire (1997), «Chamanisme et modernité: existe-t-il un «neochamanisme» dans les sociétés occidentales?» m/s, IV ISSR Conference of Shamanism, Chantilly 1-5 sept.
- Lagarriga, Isabel, Galinier, Jacques; Perrin, Michel (1995), *Chamanismo en Latinoamérica*, México, Universidad Iberoamericana.
- Lawlis, Frank, (1989), «Enfoques chamánicos en una clínica hospitalaria», en Doory (1989).
- Levi-Bruhl, Lucien (1985, 1^a. ed. 1927), *L'ánima primitiva*, Barcelona, Ediciones 62.
- Malpica Karina (2003), «El neochamanismo y la transformación planetaria», en www.mind-surf.net/foro-chaman.
- Perrin, Michel (1995), «Lógica Chamánica» en Lagarriga, Galinier y Perrin (1995).
- Porrás, Eugeni (1997), *Los warijós de Chihuahua: una etnografía mínima*, Cuaderno de Trabajo número 34, México, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez/ Centro de Estudios Regionales.
- Reichel-Dolmatoff, (1978), *El chamán y el jaguar*, México, Siglo XXI.
- Ruiz Naupari, Juan (s/f), «Que es el chamanismo esencial», en www.mind-surf.net
- Townsend, Joan B. (1989), «Neochamanismo y el movimiento místico moderno», en Doory (1989: 108-122).
- Velasco Montes, Carlos, (2003) *Psicochamanismo integrativo: algunas ideas fundamentales sobre chamanismo*, <http://perso.wanadoo.es/ensenanzascaballero/ideaschama.html>



Casa de Bandas de Ronquillo, Cananea, Sonora. ©Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones.