

Neochamanismos amerindios*

Presentación

Mi interés en el estudio del chamanismo y los fenómenos asociados a él —como en términos muy generales puede ser considerado el neochamanismo— tiene bastante que ver, por una parte, con mi trayectoria personal o biografía particular como ser humano, en el más amplio sentido de la palabra y, por otra, con las inquietudes académico-intelectuales surgidas a partir de mi introducción formal en el mundo de la etnología.

Sobre el primer aspecto, he de mencionar que mi primer viaje a México, procedente de una España inmersa en un complejo proceso de transición a la democracia tras la dictadura franquista, se produjo al final de mi adolescencia, en 1978, tras los pasos de un libro cuya lectura, como para varios otros, significó un incentivo o, si se quiere, una esperanza en la búsqueda de sentido al momento histórico y existencial que estaba atravesando. Me refiero a un autor —y a su protagonista— ampliamente conocidos por quienes trabajan estos temas: el famoso Carlos Castaneda y su maestro Don Juan. Creo que es suficiente por ahora con resumir los significativos e intensos acontecimientos vividos en aquellos tres meses, diciendo que no encontré ninguno de los personajes reales o imaginarios (plantas de poder, benefactores o aliados incluidos) que viven en sus textos; en cambio, me introduje en la cosmovisión y filosofía hindú a través de los dos meses que conviví con los denominados Hare Krsnas antes de regresar a mi país de nacimiento (que no de sentimiento), convertido en otra persona, “des-engañado” de Castaneda, pero, diría, con una nueva visión del mundo y de mi futuro.

En cuanto al segundo aspecto, después de cuatro años en España —dedicados al estudio autodidacta de la antropología, a compartir y a practicar diversos caminos y escuelas que, en aquel entonces, existían o estaban emergiendo en torno a la búsqueda espiritual y religiosa—, regresé a México en 1982 para ingresar en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, con la finalidad de obtener un marco teórico sólido, objetivo y “científico” en el que insertar esas inquietudes cada vez más complejas e intensas. Después de

esos veinte años de estudio teórico y trabajo práctico en varias instituciones —que me han permitido un acercamiento a las problemáticas indígenas mexicanas y un contacto más o menos cercano con visiones chamánicas de algunas de sus etnias (tarahumaras y huicholes, en especial) a través de la docencia y la investigación—, me encuentro ahora con la oportunidad de retomar con nuevas perspectivas muchas de aquellas inquietudes que, aun modificadas, y reconstruidas, no han dejado de acompañarme, enriquecidas con nuevas aportaciones y problemáticas tanto de la teoría antropológica como de otras disciplinas afines.

Puesto que es un tema “delicado”, por decir lo menos, que se presta a muchas confusiones y críticas, tanto por los detentadores de los paradigmas sociales como por los propios sujetos que lo practican, considero pertinentes las anteriores precisiones para intentar ubicar con mayor precisión la perspectiva de la que parto, así como algunas de las aportaciones que puede ofrecer el estudio del neochamanismo. Por ejemplo, una cuestión que considero poco estudiada por la antropología y otras ciencias sociales tiene que ver con las formas, los temas y los resultados de la apropiación que los no-indígenas hacen (o hacemos) de las tradiciones o costumbres indias, ya sea de ciertos aspectos específicos o en torno a ciertos grupos en particular. Mucho se ha investigado sobre el llamado “proceso de aculturación” (Aguirre, 1982) en el que, desde la invasión española de América, se han ubicado los distintos pueblos indígenas originarios de esta parte del mundo; sobre las formas de penetración de los elementos socioculturales occidentales (economía, política, cultura, religión, etcétera) en las sociedades nativas; sobre el mestizaje-sincretismo resultante, y sobre las diversas formas de resistencia cultural adoptadas por aquellos.

Sin embargo, menos es lo que se ha analizado sobre el proceso inverso, esto es, lo que el mundo mestizo, “los blancos” o no-indios, han recogido, asimilado o introducido en su cosmovisión y actuar cotidianos en este complejo proceso de interacción. Esto se debe, en buena parte, a que han sido pocos los que, ante el contacto con las poblaciones indígenas, han transformado realmente su vida, visiones y actitudes, y han incorporado a su actuar costumbres, estilos de vida, ritos o visiones de ellos, más allá de la lucha de algunos por el respeto a sus culturas o a sus formas de ser en escritos, declaraciones o leyes de incidencia y relevancia prácticas escasas. En esta interacción se producen cambios y nuevas situaciones que mues-

* Ponencia en el X Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad, en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, julio 2004.

tran la complejidad de los fenómenos de “contacto cultural” y señalan la necesidad de enfrentarse a su estudio con nuevas perspectivas con el fin de profundizar en la naturaleza humana y en la importancia de la subjetividad como agente crucial de los mismos.

Por otro lado, poco se sabe de las transformaciones que experimenta el chamán en ese proceso de difusión de sus conocimientos y en esa interacción con seguidores, aprendices o “discípulos” procedentes de otros contextos culturales y cargados con otras expectativas que las simplemente étnicas. La complejidad de esas articulaciones no ha sido aún suficientemente etnografiada debido, entre otras cosas, a las implicaciones epistemológicas que la tarea tiene.

De tal modo, el objetivo principal de este ensayo es enriquecer la reflexión en torno a este complejo y polémico tema tratando de delimitar con mayor precisión sus límites; valorar su utilidad y pertinencia en la comprensión de los fenómenos religiosos humanos actuales; detectar los elementos básicos (ideológicos y prácticos) que lo constituyen, y establecer las vinculaciones con otros campos de estudio. Paralelamente a este bloque de discusión, otro de los objetivos más amplios es el de compartir y comparar experiencias de trabajo de campo etnográfico sobre ejemplos de trayectorias y redes sociopersonales neochamánicas en el ámbito amerindio.

Contextos: modernidad, posmodernidad y nuevas religiosidades

Antes de tratar de definir y acotar el campo de lo que denominamos neochamanismo, conviene, aun a riesgo de ser simplistas, ubicar el contexto histórico en el que se da su aparición. Podemos para ello partir de la “modernidad” como un discurso que, si bien emerge de forma incipiente a partir del siglo XVI, se consolida sobre todo en el siglo XIX, tras la agitación revolucionaria a fines del siglo XVIII, y se expande a prácticamente todo el mundo en el siglo XX. Su principal efecto es una puesta en marcha del proceso de secularización mediante la “instauración de una racionalidad científico-tecnológica que discurre en sintonía con el despliegue del sistema económico capitalista y que erosiona los pilares sobre los que descansaba el universo simbólico religioso” (Carretero, 2003). A partir de la Ilustración se identifica a la religión con el orden de lo supersticioso y lo prejuicioso en cuanto se opone al progreso y al desarrollo, condenando al hombre a un vacío existencial que no puede ser llenado por la imposición de la razón. Ese “desencantamiento del mundo” del que Weber hablaba o ese “de la naturaleza” que denunciaba Schiller un siglo antes (Berman, 1987, p. 69), relegan paulatinamente a la religión a una esfera exclusivamente individual y abre paso al nihilismo existencial.

Sin embargo, ocurre una saturación de los ideales de la modernidad y colapsan debido a la propia dinámica de la modernidad; a las contradicciones culturales que el capitalismo y el desarrollo tecnológico conllevan; a las recurrentes crisis so-

ciales y económicas; a los procesos de globalización-homogeneización cada vez más acelerados; al desarrollo de los medios de comunicación, y a otros fenómenos socioculturales y políticos. Se acepte o no el concepto de *posmodernidad*, lo cierto es que, a fines del siglo XX, el panorama mundial se caracteriza por el escepticismo en cuanto al proyecto de la modernidad: en cuanto a las promesas de un futuro mejor, más igualitario, justo y feliz. Ello hace que empiecen a reconsiderarse aspectos de la vida social caracterizados como ilógicos e irracionales que fueron eclipsados por el excesivo racionalismo del discurso modernizador.

La expresión más acabada de esta reacción a los postulados racionales de la modernidad es la Nueva Era o *New Age*, fenómeno cuya principal característica parece ser eludir cualquier definición. No obstante,

[...] pretende ser una cosmovisión [...] con las mismas sugerencias de explicación globalizante del universo como lo propuesto por las grandes religiones y los sistemas filosóficos. Esto no significa que sugiera un sistema de verdades o de norma total, absoluta y coherentemente sistematizado, sino que ofrece en su discurso una respuesta para todas las preguntas fundamentales que el hombre se ha hecho desde siempre (Brenis, 2002, p. 45).

Se considera a sí mismo como un movimiento de *revival*, de despertar espiritual, aunque estrictamente no puede ser considerado sociológicamente como un movimiento social, ya que no tiene dirigentes reconocidos, sede, órganos, ni se trata de un grupo al que uno se adhiera o se inscriba. Además, se fundamenta en la teoría de los equinoccios, según la cual el sol cambia de signo cada 2 160 años y, por lo tanto, tras la era de Piscis que terminaría con la muerte de Cristo, se iniciaría la de Acuario. Por otro lado, tiene sus precursores en el mundo masónico y teosófico inglés de fines de los cuarenta del siglo pasado, alrededor de la figura de Alice Bailey, quien falleció en 1949 y había anunciado un *evo nuevo*. En 1962, algunos de sus discípulos se van a vivir a Findhorn, Escocia, convirtiendo el lugar en un jardín para recibir a los espíritus de la naturaleza asociados a las plantas. En el mismo año, se funda en California el Instituto Esalen, centro de encuentros y seminarios de características similares. De ahí se difunde a todo el mundo gracias al mecenazgo de Sir George Trevelyan y Sir Anthony Brooke, cultivadores de formas alternativas de espiritualidad y esoterismo.

En términos psicológicos, se puede describir la *New Age* como “un estado de ánimo” o:

[...] la sensación —más que la convicción— compartida por un número socialmente significativo de personas de haber entrado —o estar a punto de entrar— a una nueva época caracterizada por cam-

bios radicales y cualitativos en todos los aspectos de la vida del hombre. Los cambios científicos —reales o míticos— deberán, por una especie de “efecto dominó”, provocar una cadena irremediable de cambios globales [...] políticos, artísticos, culturales, filosóficos y religiosos (Introvigne, 1993).

Es considerada como una especie de “red de redes” (*meganetwork*) y, aunque sus seguidores insisten en no tener ninguna doctrina y predicar la libertad absoluta de todas las visiones del mundo, el citado autor identifica seis temas recurrentes de esta corriente. El primero es la cuestión de la verdad: no hay una verdad absoluta, pero con un esfuerzo adecuado se puede “visualizar” cualquier realidad que desee y utilizarla en beneficio propio, curativo, económico, etc. El segundo es la religión: elogio del sincretismo, tomando para ello como referencia al estudioso de mitología comparada Joseph Campbell (1904-1987), según el cual todas las religiones son expresión de los mismos mitos y arquetipos. El tercer tema es Dios: concepción esencialmente panteísta, es la energía cósmica inmanente que se manifiesta en todo ser vivo, en la Tierra —concebida también como ser vivo, Gaia— y en el universo. El cuarto tema es el ser humano: en el fondo de cada uno de nosotros se encuentra una luz divina, que es la misma energía cósmica universal en una de sus múltiples manifestaciones, por lo que no se puede instituir ninguna jerarquía y solamente está regido por el poder del karma (las reacciones de las vidas pasadas) y de los astros. El quinto es “El Cristo”: siguiendo toda una tradición esotérica y gnóstica, Cristo es un principio divino dentro de cada uno, en el que uno se puede convertir a través de los diversos estados de conciencia y las múltiples técnicas que enseña la Nueva Era. Finalmente, el sexto tema es la moral: rechazo de la unión de pecado y su sustitución por la noción de enfermedad; si bien no se niega el que existan comportamientos inadecuados, se les considera como limitaciones físicas o psíquicas —que se pueden asimilar a una enfermedad— o formas de “dependencia” que es posible superar a través de las numerosas formas de terapia y de recuperación (*recovery*) de las que dispone la Nueva Era.

En definitiva, la espiritualidad que, como alternativa al materialismo, propone la *New Age*, una mezcla del relativismo y el sincretismo más burdos que constituyen los rasgos dominantes de la religiosidad moderna. De alguna forma, todo está en el poder de la mente, como afirma Ferguson (1998), una de las autoras que más han contribuido a la difusión de esta ecléctica corriente de pensamiento pseudoespiritual, quien justifica su posición en la teoría de las “revoluciones científicas” de Thomas S. Kuhn, por mucho que él no estuviera pensando en revoluciones ajenas al mundo científico:

El único obstáculo fundamental que impedía la resolución de los grandes problemas en el pasado era pensar que no se podían resolver, convicción nacida

de la mutua desconfianza [...] el cambio que estábamos aguardando —una revolución que consiste en saber confiar adecuadamente— ha comenzado. En vez de ver enemigos por todas partes, estamos empezando a ver aliados por todos lados [...] ahora que comprendemos la profunda patología de nuestro pasado [...] Pienses lo que pienses sobre ti mismo y por mucho tiempo que lo hayas creído así, tú no eres solo tú. Eres una semilla, una promesa silenciosa. Eres la conspiración (Ferguson, 1998, pp. 472-482).

En el campo de lo religioso, aparecen nuevas formas de espiritualidad y nuevos movimientos religiosos que adaptan e incorporan elementos de distintas tradiciones —tales como el hinduismo, el budismo y el sufismo— en los que, a pesar de las muchas diferencias entre ellos,

[...] el individualismo y el pragmatismo serían valores centrales [...] El individualismo en lo relativo a libertad y flexibilidad de movimientos en la búsqueda y selección dentro de la multioferta religiosa contemporánea; el pragmatismo en cuanto a la búsqueda de soluciones a problemas personales, dudas, inquietudes de conciencia, etcétera. Con un contenido eminentemente práctico-utilitario [...] la secularización no implica, entonces, la sustitución de la religión por la ciencia; sino, antes bien, el repliegue de la experiencia religiosa al ámbito de lo privado (“religión invisible”, como la llama Luckman) (Vallverdú, 2001).

Muchas de estas *nuevas comunidades de sentido*, que sostienen lo que para Berger y Luckman (1997) son *pequeños mundos de vida*, no requieren de ningún tipo de vínculo formalmente establecido, son muy tolerantes con las prácticas religiosas y reducen el papel de los maestros espirituales a la asesoría o consejos personales cuando éstos se requieran, ya que, como en el mercado, el consumidor es lo importante. Pocas son las *comunidades intensivas*, entre ellas las denominadas sectas, que controlan estrictamente la vida religiosa de sus miembros.

Definidas por algunos autores como *religiones intersticiales*, estos nuevos movimientos y comunidades se pueden ver como visiones no estrictamente religiosas de lo sagrado, puesto que, por lo general, son una

[...] reconstitución de microsignificados subjetivos [...] carecen de los atributos de trascendencia, significación última y fundante o dogmática doctrinal [...] emanan demandas de sentido fragmentarias, deslindadas de una matriz de significación central y ahora apegadas a lo más proxémico (Carretero, 2003).

Por otra parte, forman parte del paisaje multicultural que la globalización dibuja y con el que intenta defenderse de la acusación de homogeneización a sus críticos en aras de una supuesta libertad de creencias:

La legitimidad de la diversidad de opciones personales (al relegar progresivamente la religión al campo de lo privado) y el marco general de libertad religiosa y desvinculación de los estados de opciones confesionales oficiales [...] propician que a nivel global se esté multiplicando el fenómeno de la multirreligiosidad [...] la conformación de sociedades en las que cada vez existe una menor homogeneidad religiosa y en las que la diversidad se convierte en una característica definitoria o cuando menos en tendencia acusada (Diez Velasco, 2002).

Entrecruzamientos: 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 al final del segundo milenio, es la exaltación de las culturas indígenas como modelos ideales del mundo y de la sociedad. Por un lado, 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, de magias y misterios, en especial los chamanes. No importa para ello que esta manera de acercarse a los pueblos indios elimine los aspectos históricos; evada el análisis de los conflictos sociales al interior de estas sociedades, y se les 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 “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, p. 1). El principio del fenómeno neochamánico en el contacto que estudiosos y “buscadores” establecen con los chamanismos, principalmente amerindios, a partir de los años setenta, consiste en las apropiaciones, adaptaciones y mezclas con otras tradiciones que de ese complejo sistema hacen muchos de ellos que se consideran iniciados o aprendices:

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 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, p.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 a los espíritus, entre ellos el demonio”. Otras son perfectamente lícitas y practicadas en el seno de la Iglesia, tales 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. En ese sentido, forma parte de lo 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 de 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 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 solo de concepciones hasta ahora rechazadas por el antiguo *underground* de la cultura occidental, sino también de las simientes extremorientales, de los panteísmos y pantiocientismos 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 (cit. en Grier y Urgell, 2002, p. 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: es un 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 a aquellas representaciones y prácticas que tienen su justificación en la apropiación y reactualización 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 bajo ese concepto, entonces, tanto a las nuevas formas que el chamanismo adquiere en algunos pueblos indígenas —debido al contacto e interacción con población mestiza y su desarrollo en ámbitos extracomunitarios, urbanos y cosmopolitas—, como al uso e interpretación que hacen individuos y colectivos no-indígenas a través de su relación con ellos o de la integración en sus acciones de elementos procedentes de diversas tradiciones. Tal vez sea más adecuado hablar de neochamanismos, en plural, por ese entrecruzamiento de tradiciones, teorías y técnicas; por la gran diversidad incluida 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. Sin

embargo, todos ellos tienen en común el interés o pretensión de acceder a realidades o mundos distintos o alternos a los que comúnmente funcionamos y desde los cuales obtener información, soluciones o conocimientos sobre el mundo experiencial cotidiano. Siempre se accede 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, p. 112).

A este respecto, uno de los factores que han propiciado el desarrollo del neochamanismo deriva de las experiencias psicodélicas de los años sesenta, 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) 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 aquellas y que tan definitivas son, tal vez paradójicamente, para la comprensión empírica del significado que tienen para los pueblos que estudiaban (Harner, 1976, p. 6).

A estas plantas y mezclas otros autores prefieren denominar enteogénos, un neologismo originario “del griego clásico *en*=dentro; *theus*=dios; *gen*=que genera o despierta)” que fue “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, p. 28). Aquéllas provocan variadas reacciones y efectos psicometales, erróneamente agrupados bajo el término “alucinaciones”, las cuales, debidamente codificadas e interpretadas, constituyen buena parte de los imaginarios y 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 y descrito por Reichel-Dolmatoff (1978). Éste es seguramente el lado del neochamanismo que más se ha popularizado y que enormemente 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 los otros sujetos y elementos del grupo al que se adscribe. Algo parecido sucede con la *noción del estado alterado o modificado de conciencia*, una embriaguez o *borrachera divina* de la que habla De Felice (1975), desde la que se supone que actúa el chamán, lo cual, según nuestra experiencia etnográfica, no es siempre así, 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 enteógeno para realizar su función terapéutica propiamente chamánica:

[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 ese 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 (Porrás, 1997, p. 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 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 la que el fenómeno chamánico es considerado en las sociedades étnicas, purificando sus significados y las posibilidades chamánicas con la invención etimológica. En los casos más extremos:

El Chamanismo en realidad 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 colocan una serie 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 en el modo de trabajar 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, etc., 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 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 descontextualiza el conjunto de prácticas y concepciones que, bajo 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. Posiblemente, lo positivo de ese neologismo 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-cien-

tíficos”, etc. 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, pp. 35-36, traducción del autor).

En todo caso, esas inquietudes debieran de servir para avanzar en el conocimiento de las distintas etnias y potenciar un acercamiento a las mismas con nuevos y audaces enfoques, con metodologías y con actitudes de respeto y revalorización que permitan su reproducción, sobrevivencia y autonomía en la gestión de sus recursos simbólicos.

Neochamanismos amerindios

Como ya hemos expuesto, el neochamanismo ha tomado sus principales ingredientes del continente americano. Para resumir, quiero señalar al menos las siguientes temáticas sobre las que es preciso reflexionar más ampliamente y que constituyen los ejes temáticos más importantes, aspectos de un programa de trabajo, tareas pendientes sobre los que estoy investigando (y vivenciando) en torno al fenómeno neochamánico en la América india:

a) El interés que desde el principio despertaron las culturas amerindias entre sus descubridores, investigadores y público en general. Por un lado, la magnificación de las *grandes culturas* precolombinas: aztecas, mayas e incas; por otro lado, el especial interés prestado a ciertos grupos indígenas y a ciertas regiones más que a otras: indígenas del Suroeste de Estados Unidos, grupos étnicos de la región amazónica, algunas de las etnias de México. ¿Cuáles son los motivos y formas que adquieren esos contactos? Una de las líneas plantea que

Para los indios tradicionales se trata de responder al desorden psíquico y social resultado de las políticas de asimilación e integración impuestas por los diversos gobiernos de Estados Unidos y Canadá. Esfuerzos para resolver problemas sociales, económicos, políticos y psicológicos buscando soluciones en sus tradiciones ancestrales (Vazeilles, 1997).

¿De qué forma el neochamanismo participa en la creación del imaginario que los no-indios, mestizos u occidentales tienen de las culturas nativas? A la inversa, ¿cómo se trans-

forman también las cosmovisiones y prácticas nativas bajo el contacto de los neochamanes y aprendices o de los viajes y actuaciones en otros ámbitos extracomunitarios?

b) La influencia de algunos antropólogos e investigadores que realizan trabajo de campo con algunos grupos o personajes particulares y, trascendiendo los límites de la objetividad científica, establecen primero una relación de aprendizaje-iniciación en las cosmovisiones nativas y, después, difunden esa experiencia a través de libros o instituciones. Ejemplos paradigmáticos son los de Gordon Wasson, *descubridor* a fines de los cincuenta de la curandera mazateca María Sabina, autor que llegó a cuestionarse las consecuencias de divulgar sus investigaciones en torno al uso de los hongos alucinógenos:

[H]ippies, psiquiatras, heterodoxos, gente extravagante, aun guías de turistas con sus dóciles rebaños [...] alterando y corrompiendo el apacible tenor de la vida en lo que había sido, al menos en la superficie, un idílico pueblo indio. Miles de personas, por todas partes, han tomado los hongos (o las píldoras sintéticas que contienen sus principios activos) y el parloteo de algunos de ellos ocupa los tramos inferiores de un segmento de nuestra “prensa libre”. Deploro esta actividad de la canalla de nuestra población [...] Si nos hubiésemos abstenido de presentar al mundo los hechos según los conocíamos, podría haberse desvanecido, sin llegar a ser conocido, un nuevo y, en mi opinión, fundamental capítulo de la historia cultural del hombre primitivo, no solamente en México (Wasson, 1983, p. 10).

También están Carlos Castaneda y sus conocidos libros sobre las enseñanzas de Don Juan, supuesto chamán (neochamán) yaqui, provocador de intensos debates en los setenta y ochenta (Roszak *et al.*, 1980) y que sigue influenciando en muchos de los denominados *new agers*, y Michael Harner, antropólogo californiano ya mencionado que, tras convivir con los shuar y otras etnias afines de Perú y Ecuador, se convierte en neochamán, divulgador de técnicas chamánicas. Además, éste es creador del *Harner Method*, un

[...] sistema diseñado para permitirles a los sujetos emprender sus propios viajes chamánicos de adivinación a la realidad no cotidiana, donde obtienen personalmente sabiduría y orientación espiritual directa, en respuesta a las cuestiones más importantes de su vida (Harner, 1989, p. 247).

Asimismo, el método utiliza la tecnología electrónica en sustitución de los instrumentos musicales en vivo porque “el sonido del tambor, escuchado por unos auriculares

[...] tiene la ventaja adicional de no crear las molestias potenciales de los tambores en directo, en las estridentes condiciones urbanas», intentando con todo ello “poner en práctica la democracia espiritual implícita en el chamanismo” (Harner, 1989, pp. 248-50). Cabe mencionar también a antropólogos como Furst, Myerhoff y otros que han trabajado con chamanes huicholes —potenciando la creación de objetos artesanales ahora considerados como *tradicionales*, o considerándose *maraa’kames* iniciados, ligados al parecer estrechamente con Castaneda y su obra (Fikes, 1993; Jáuregui, 1996; Schaeffer, 1996)—, así como al *artista, poeta, historiador, visionario* José Argüelles (1993), *revelador*, a través de su obra, de una visión esotérica de la cultura maya cuya influencia se ha extendido a todo el mundo sobre todo a través del denominado *calendario maya*.

c) El uso de plantas de poder, maestras, psicoactivas, etc., por parte de muchos de los grupos étnicos amerindios como componentes esenciales para el desarrollo de sus experiencias extáticas chamánicas; la obtención de estados alterados de conciencia; el ingreso a otras realidades; la comunicación con los espíritus; la obtención de visiones, entre otros. ¿Es posible elaborar una cartografía de la experiencia enteogénica interrelacionando especies, grupos étnicos y vías de comunicación a partir, por ejemplo, del peyote, la ayahuasca, el cactus de San Pedro y los hongos alucinógenos? Algunos textos de referencia que, a la vez, deberían de ser actualizados y reelaborados son los de Furst (1980) y Schultes y Evans (2000).

d) Profundizar en la recopilación de historias de vida neochamánicas que muestren el papel de los individuos y sus trayectorias biográficas, así como sistematizar ejemplos etnográficos de experiencias neochamánicas: grupos, colectivos, ceremoniales particulares, ecoaldeas, comunidades neochamánicas, etc. Éstas son cuestiones a desarrollar y sobre las que hay un constante movimiento en el territorio amerindio.

e) La composición social de los neochamanes amerindios y las relaciones de clases sociales en las prácticas neochamánicas.

f) Las redes chamánicas, el internet y el uso de los medios de comunicación masivos.

g) El consumo y el neochamanismo: aspectos comerciales y económicos.

Algunas (angustiosas) consideraciones metodológicas en la investigación sobre neochamanismos

Pretender realizar un estudio sobre este tema desde la perspectiva antropológica implica varias dificultades y predicamentos que cuestionan muchos de los postulados metodológicos y de las técnicas de investigación etnográfica 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; 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. Ésta es una más de las cruciales cuestiones a resolver por una antropología del siglo XXI y sobre la que aún no se tiene 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, existiendo 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 Harnier se convierte en asesor neochamánico; Ferićglá se vuelve guía de experiencias de la propia muerte. Esas actitudes alertan sobre el peligro de introducirse en el estudio del chamanismo, pero ¿peligros para 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, por otro lado, el recelo de los propios sujetos estudiados. Como De la Peña (2002) señala en su estudio sobre el movimiento de la mexicanidad que

[...] los mexicanistas [en este 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 [neochamanismo] [...] la imagen de artificialidad y de inautenticidad que proyectan las prácticas y creencias de los mexicanistas [neochamanes] [...] han hecho de este movimiento un tema incómodo, una especie de “mal” objeto o “falso” objeto para la investigación seria (De la Peña, 2002, p. 20).

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 todas las vidas ni todos los relatos 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, así como 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 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. 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 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 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 aprehen-

der 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., 2002, 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, p. 99).

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

Bibliografía

Aguirre Beltrán, G. (1982). *El proceso de aculturación*. México: CIESAS.
 Almendro, M. (1997). “Chamanismo y terapias holotrópicas”. *Poveda*.
 Antaios. ¿Es el chamanismo la utopía del III Milenio? www.nuestrosorigenes.com
 Argüelles, J. (1993). *El factor maya*. México: Círculo Cuadrado.
 Artaud, A. (1987). *México y viaje al país de los tarahumaras*. México: Fondo de Cultura Económica.
 Asociación Gnóstica Argentina. La verdad sobre el chamanismo. <http://club.telepolis.com/agaigcu>
 Benítez, F. (1968). *Los indios de México*. México: Editorial Era.
 Benzi, M. (1972). *Les derniers adorateurs du peyotl*. París : Gallimard.
 Berger, P. L. y Luckman, T. (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós.
 Berman, M. (1987). *El reencantamiento del mundo*. Chile: Cuatro Vientos.
 Brenis, E. (2002). “Nueva Era: una religión para la polis moderna”. *Revista Antropología*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
 Buxo, M. J. (1978). Prólogo en Sperber, D. (Ed.), *El simbolismo en general* (1978). Barcelona: Anthropos.
 Carozzi, M. J. (1998). La religión de la autonomía: Nueva Era y nuevos movimientos sociales (o Nueva Era: la autonomía como religión). VII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. Sao Paulo, pp. 22-25.
 Carretero Pasin, A. E. (2003). “Religiones intersticiales. La metamorfosis de lo sagrado en las sociedades actuales”. *Gazeta de Antropología*, 19, pp. 19-24.
 Castaneda, C. (1988). *El conocimiento silencioso*. México: Emecé
 Castaneda, C. (1976). *Relatos de poder*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Castaneda, C. (1969). *Las enseñanzas de Don Juan*. México: Fondo de Cultura Económica.
 Coll, R. (1992). *Brujos y filósofos. Acercamientos entre Castaneda, Nietzsche y Heidegger*. México: Universidad Pedagógica Nacional
 De Felice, P. (1975). *Venenos sagrados. Embriaguez divina*. Madrid: Felmar.
 De Heusch, L. (1973). *Estructura y praxis. Ensayos de antropología teórica*. México: Siglo XXI.
 De la Peña, F. (2002). *Los hijos del sexto sol*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
 Díez Velasco, F. (2002). La multirreligiosidad: consideraciones teóricas y metodológicas. IX Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad. Lima.
 Doore, G. (1989). *El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal*. Barcelona: Kairós.
 Doosey, L. (1986). “La vida interior de un curador en Doore”. *Tiempo, espacio y medicina*. Barcelona: Kairós.
 Dow, J. W. (1990). *Santos y supervivencias*. México: Instituto Nacional Indigenista y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
 Eliade, M. (1982). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica.
 Ferguson, M. (1998). *La conspiración de acuario*. Barcelona: Kairós.
 Fericgla, J. M. (2000). *Los chamanismos a revisión. De la vía del éxtasis a internet*. Barcelona: Kairós.
 Fericgla, J. M. (1999). “El peso central de los enteógenos en la dinámica cultural”. *Revista Visión Chamánica*, 1, pp. 28-35.
 Fericgla, J. M. (1997a). Principales aspectos cognitivos del chamanismo, en Poveda.
 Fericgla, J. M. (1997b). *Al trasluz de la ayahuasca*. Barcelona: Libros de la liebre de marzo.
 Fericgla, J. M. (1985). *El bolet i la gènesi de les cu'ltures*. Barcelona: Altafulla.
 Fikes, J. C. (1993). *Carlos Castaneda, Academic Opportunism and the Psychedelic Sixties*. Victoria: Millenia Press.
 Fresan, M. (2002). *Nierika: una ventana al mundo de los antepasados*. México: CONACULTA y FONCA.
 Furst, P. T. (1980). *Alucinógenos y cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.
 Furst, P. T. (1974). “The Roots and Continuities of Shamanism Ontario”, *Revista Artscanada*, pp. 184-187
 Griera, M. y Urgell, F. (2002). *Consumiendo religión. Nuevas formas de espiritualidad entre la población juvenil*. Barcelona: Fundación La Caixa.
 Geist, I. (1991). “El espacio y tiempo huichol”. *Revista México Indígena*, pp. 16-17.
 Geertz, C. (1987). *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.
 Greenfield, R. (1979). *El supermercado espiritual*. Barcelona: Anagrama.
 Groff, S. (1989). *El viaje chamánico: observaciones de la terapia holotrópica*.
 Gutiérrez, A. (2002). *La peregrinación a Wirikuta: el gran rito de paso de los huicholes*. México: INAH y Universidad de Guadalajara.
 Hamayon, R. (1990). *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Nanterre : Societé d'ethnologie.
 Harner, M. (1989). *Asesoramiento chamánico*.
 Harner, M. (1976). *Alucinógenos y chamanismo*. Madrid: Guadarrama y Labor.
 Harris, M. (1979). *El desarrollo de la teoría antropológica*. México: Siglo XXI.
 Hoppal, M. (1997). *Balance y perspectiva*.
 Introvigne, M. (1993). *Che cos'è il New Age*. Center for Studies on New Religions, www.cesnur.org.
 Jáuregui, J. (1996). “La investigación etnológica sobre los coras y

- huicholes en los últimos cincuenta años: un comentario crítico”, en Brambila, R. (Ed.), *Antropología e historia del Occidente de México. xxiv Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*. México: Sociedad Mexicana de Antropología y UNAM.
- Kindl, O. (2003). *La jícara huichola. Un microcosmos mesoamericano*. México: INAH y Universidad de Guadalajara.
- Kappler, C. (1997). Chamanisme et modernité: existe-t-il un “neo-chamanisme” dans les sociétés occidentales? iv ISSR Conference of Shamanism, Chantilly.
- Kremer, J. W. (1989). Narraciones chamánicas como formas de adquisición de poder personal.
- La Barre, W. (1980). *El culto del peyote*. México: Premiá editora.
- Lagarriga, I., Galinier, J. y Perrin, M. (1995). *Chamanismo en Latinoamérica*. México: Universidad Iberoamericana
- Lawlis, F. (1989). Enfoques chamánicos en una clínica hospitalaria.
- Lemmaistre, D. (1988). La cacería del venado: su función en la identidad cultural huichola.
- Levi-Bruhl, L. (1985). *L'Ànima primitiva*. Barcelona: Edicions 62.
- Levi-Strauss, C. (1977). El hechicero y su magia, en *Antropología Estructural*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Lumholtz, C. (1986a). *El México desconocido*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Lumholtz, C. (1986b). *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Malpica, K. (2003). El neochamanismo y la transformación planetaria.
- Medina, H. M. (2002). *Los hombres que caminan con el sol: organización social, ritual y peregrinaciones entre los huicholes del sur de Durango*. Tesis de licenciatura en Antropología Social.
- Mehl, L. E. (1989). El chamanismo moderno: integración de la biomedicina con las visiones tradicionales del mundo.
- Milanese, E. (1985). *La consommation rituelle du Peyote chez les huicholes du Mexique: symbolologie culturelle et sens psychologique*. Tesis de Doctorado.
- Neurath, J. (2002). *Las fiestas de la casa grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. México: INAH y Universidad de Guadalajara.
- Ott, J. (1997). Embriagantes chamánicos.
- Ott, J. (1996). *Pharmacothéon. Drogas enteógenas, sus fuentes vegetales y su historia*. Barcelona: Libros de la Liebre de Marzo.
- Perrin, M. (1995). Lógica Chamánica.
- Porras, E. (1997). *Los warijó de Chihuahua: una etnografía mínima*. Cuaderno de Trabajo, 34, México: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez y Centro de Estudios Regionales.
- Porras, E. (1990). “El papel de la fiesta en la conformación de la identidad étnica huichol”. *Identidad cultural y modernidad: nuevos modelos de relaciones culturales*. Barcelona: Federació Catalana d'Associacions i Clubs UNESCO.
- Porras, E. (1989). “El origen de las varas de mando: un mito huichol”. *El Occidental*.
- Porras, E. (1985). “Etnología médica”. *Revista Argonautas*, 3.
- Poveda, J. M. (1997). *Chamanismo: el arte natural de curar*. Madrid: Temas de Hoy.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1978). *El chamán y el jaguar*. México: Siglo XXI.
- Rossi, I. (1997). *Corps et chamanisme. Essai sur le pluralisme médical*. París: Armand Colin.
- Roszak, T. et al. (1980). *Castaneda a examen*. Barcelona: Kairós.
- Rouget, G. (1980). *La musique et la transe*. París: Gallimard.
- Ruiz Naupari, J. (s.f.). Qué es el chamanismo esencial. www.mind-surf.net
- Schaefer, S. (1996). “Peyote Pilgrims and Don Juan Seekers: Huichol Indians in a Multicultural World”, en Furst, P. T. y Schaefer, S. (Eds.), *People of Peyote. Huichol Indian History, Religion and Survival*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Sahagún, F. B. (1982). *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Porrúa.
- Schultes, R. E. y Hoffman, A. (2000). *Plantas de los dioses*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sharon, D. (1980). *El chamán de los cuatro vientos*. México: Siglo XXI.
- Shulgin, A. (1997). La bioquímica de los estados de trance.
- Sperber, D. (1978). *El simbolismo en general*. Barcelona: Promoción Cultural.
- Torres Sánchez, R. (1990). “Hacia la preservación de 'el costumbre'”. *Revista México Indígena*, 14.
- Townsend, J. B. (1989). “Neochamanismo y el movimiento místico moderno”, en Doory, pp. 108-122.
- Valadez, S. (1986). “Ulú temay, Huichol Shaman”. *Revista The Shaman's Drum*.
- Vallverdú, J. (2001). “Mercado religioso y movimientos carismáticos en la modernidad”. *Gazeta de Antropología*, 17, pp. 17-21.
- Vazeilles, D. (1997). Chamanisme et “Nouvel Age”. Le cas d'ouvrages NA écrits par les indiens Sioux en utilisant les pratiques et croyances chamaniques des Sioux. Conference of Shamanism, Chantilly.
- Velasco Montes, C. (2003). Psicochamanismo integrativo: algunas ideas fundamentales sobre chamanismo. <http://perso.wanadoo.es/ensenanzascaballero/ideashama.html>
- Vogt, E. Z. (1983). *Ofrendas para los dioses*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wasson, G. R. (1992). “La búsqueda de Perséfone”. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wasson, G. R. (1983). *El hongo maravilloso: teonanacatl*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Zingg, Robert M. (1982). *Los huicholes*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Zuluaga R., G. (1999). “La cultura yagé, un camino de indios”. *Revista Visión Chamánica*, 1, pp.10.

