

Martínez González, Roberto

El chamanismo y la corporalización del chamán: argumentos para la deconstrucción de una falsa categoría antropológica

Cuicuilco, vol. 16, núm. 46, mayo-agosto, 2009, pp. 197-220

Instituto Nacional de Antropología e Historia

México

Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=35114020010>

Cuicuilco

Cuicuilco

ISSN (Versión impresa): 0185-1659

revistacuicuilco@yahoo.com

Instituto Nacional de Antropología e Historia

México

¿Cómo citar?

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista

El chamanismo y la corporalización del chamán: argumentos para la deconstrucción de una falsa categoría antropológica

Roberto Martínez González

Instituto de Investigaciones Históricas,
Universidad nacional Autónoma de México

RESÚMEN: *analizando la historiografía reciente, este artículo cuestiona la validez de los conceptos de trance y éxtasis en las definiciones del chamanismo. En primer lugar, estudiamos la propuesta de Mircea Eliade sobre el rol místico del chamán en la historia de la religión, y en segundo lugar, comparamos este punto de vista con el autodenominado “modelo neuropsicológico” para mostrar cómo este nuevo enfoque reduce la tesis original sobre el valor religioso del trance a un simple proceso fisiológico. Posteriormente, demostramos que, como hecho biológico, el éxtasis no es una categoría sociológica y, en consecuencia, es inútil para explicar cualquier sistema simbólico. Siguiendo estas mismas ideas, probamos que la interpretación del arte en términos de estados de conciencia alterada no nos aporta nuevos datos sobre la cultura de sus autores. Finalmente, demostramos que la supuesta universalidad del chamanismo contribuye a mantener la imagen del Otro como ser ahistórico y carente de cultura.*

ABSTRACT: *Analyzing the recent historiography, this paper questions the validity of the concepts of trance and ecstasy in the definitions of shamanism. Firstly, we study the proposition of Mircea Eliade about the mystical role of the shaman along the history of religion, and secondly, we compare this point of view with the self called “neuropsychological model” to show how this new approach reduces the original thesis about religious value of trance to a mere physiological process. Then we demonstrate that, as a biological fact, ecstasy is not a sociological category and, in consequence, it is useless to explain any symbolic system. According to these ideas, we prove that the interpretation of art in terms of altered states of consciousness doesn't provide us with new data about its author's culture. Finally, we demonstrate that the supposed universality of shamanism contributes to keep the image of the Other as an ahistorical and cultureless being.*

PALABRAS CLAVE: *chamán, chamanismo, trance, éxtasis, deconstrucción*

KEY WORDS: *Shaman, shamanism, trance, ecstasy, deconstruction*

Como sabemos, la palabra chamán proviene del tungus y, originalmente, se refería a ciertos ritualistas de pueblos uralaltaicos dotados de un fuerte sustrato cazador. La primera descripción de una sesión chamánica de la que se tiene noticia proviene de las observaciones que, hacia 1557, hizo el viajero inglés Richard Johnson entre los samoyedo. Sin embargo, no fue sino hasta 1661 que, con el relato del exilio en Siberia de Avvakum Petrovich, comenzó a popularizarse en occidente el término chamán. En los siguientes dos siglos observamos una serie de cambios semánticos radicales que llevaron a dicho vocablo del lado de lo demoniaco al de la charlatanería, y después al de la locura, de poseído por el diablo pasó a truquero y luego a histérico, epiléptico o psicótico. El caso es que, aunque ya había suscitado gran interés entre los intelectuales de los siglos xvii y xviii, para fines del siglo xix, “chamán” seguía sin tener una definición precisa, sin embargo, ya era usado de manera profusa en los cinco continentes. En los textos de inicios del siglo xx, “chamanismo” se encuentra vinculado a lo primitivo y la idea de un contacto directo con los espíritus [Hamayon, en prensa; Martínez González, en prensa a; Narby y Huxley, 2009].

Estas nociones se volverían más concretas con la aparición de *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, de Mircea Eliade [1986], un texto que, en 1951, vendría a consolidar la entonces difusa imagen de un chamanismo universal y transcultural.

Así, con la intención de evaluar la capacidad explicativa del modelo derivado de Eliade, en este trabajo se hará una revisión y discusión de los diferentes argumentos que en él, y en sus seguidores, se presentan. Para ello, trataremos la obra original en contraste con las investigaciones que le sucedieron, ya sea en el campo de la etnología o la arqueología, para mostrar que, a fin de cuentas, tal propuesta reproduce una serie de imaginarios sociales ligados a la figura del “buen salvaje”. En busca de una mejor argumentación, nuestro texto retoma las ideas principales de exámenes anteriores —incluyendo los que yo mismo he realizado [Martínez González 2003 y Martínez González, en prensa]— y profundiza en algunos de los aspectos que se habían dejado de lado. Más específicamente, aquí se destacan los problemas que implica la aplicación del término “chamán” a los casos mexicanos y se reclama la prioridad de las categorías indígenas en la clasificación de los ritualistas.

Con la pretensión de llegar a una “síntesis total” del chamanismo, Eliade comienza por comparar los elementos más distintivos del chamán en los pueblos siberianos. Una vez identificados los rasgos “centrales”, se les contrasta con las características de ritualistas de muy diversas épocas y regiones del mundo, y es a partir de dichas generalizaciones que construye su modelo.

Desde el título, el sabio rumano define al chamanismo como una técnica del éxtasis, mas considera que no cualquier extático puede ser considerado como un chamán. A diferencia de otros, dicho personaje se especializa en un trance¹ durante el cual su alma se separa del cuerpo para ascender al cielo o descender al inframundo, y es de este modo que el chamán trasciende su condición humana profana y recupera, hasta cierto punto, la verdadera fuente de la existencia espiritual.² En sus “viajes”, este ritualista puede consultar a los espíritus o interactuar con ellos en ambos mundos, el propósito puede ser recuperar el alma perdida del paciente que lo consulta o ayudar a un muerto en su viaje al más allá. Además, el acceso del chamán a “otros mundos” le permite adivinar el futuro y discernir la naturaleza de los pecados cometidos por los individuos o grupos que requieren el aplacamiento de la sobrenaturaleza.³ La importancia depositada en el “viaje” permite distinguir tajantemente entre el trance chamánico y cualquier forma de posesión, el cual, vivido como una muerte simbólica, constituye el elemento central de la iniciación del futuro especialista ritual.

Definiéndose al chamanismo como producto de una técnica, no sólo se abría la posibilidad de su universalidad, sino que, del mismo golpe, se planteaba la existencia de un sustrato chamánico, construido bajo la experiencia directa y personal de lo sagrado en las religiones “civilizadas”.

En los años que siguieron a esta obra, se puso un énfasis especial en el éxtasis, y aun cuando Eliade consideraba al uso de alucinógenos como un falso trance y que éste era signo de un chamanismo en decadencia, muchos de sus seguidores mostraron un particular interés por el tema. Hoy en día, la perspectiva derivada de la propuesta de Eliade es conocida como el *modelo neuropsicológico*.

Tal como se ha explicado en un trabajo específicamente consagrado al tema [Martínez González 2003], la idea central de esta perspectiva de investigación es que la creencia en el “contacto directo” con la sobrenaturaleza⁴ existe en múltiples religiones del mundo porque éste es vivido como real por sus practicantes durante los llamados estados de “conciencia alterada”, “al-

¹ Aunque se privilegia el término éxtasis, es preciso notar que el autor utiliza con idéntico sentido el de trance.

² El vehículo para esta trascendencia es el trance o éxtasis, y su necesaria condición es la creencia en la autonomía del alma. Correspondiendo a su entendimiento particular del chamanismo, se postula la imagen de un universo tripartita atravesado por un árbol cósmico o axis mundi, por el que el chamán es capaz de transitar entre los diversos espacios.

³ Es decir, la naturaleza humanizada.

⁴ Es decir, sin la necesidad de vehículos como los sacrificios, las plegarias y las ofrendas.

terna" o "modificada", términos que sustituyen o se alternan con "trance" y "éxtasis".⁵ "Dichos estados, aparentemente ajenos a las condiciones en que nos desenvolvemos normalmente los seres humanos, pueden ser provocados por diferentes medios que incluyen, además del uso de drogas psicoactivas, la fatiga, la privación sensorial, la concentración intensa, la migraña, la esquizofrenia, la hiperventilación y el movimiento rítmico repetitivo" [*op. cit.*:3-4].

Aunque esta capacidad es inherente al ser humano, existen ciertos personajes —como posesos, *mediums* y chamanes— que se encuentran más predisuestos al trance y, por su continua práctica, tienen más control de las experiencias que en él se desarrollan. Gracias a esta proximidad con lo sagrado, los especialistas suelen fungir como mediadores entre la comunidad, la sobrenaturalidad y lo natural; es en razón de tales funciones que éstos adquieren un estatus privilegiado en sus respectivas sociedades.

Los estados de conciencia alterada se volvieron tan definitorios del chamanismo que incluso Harner [1980] sustituyó este concepto por el de *estados chamánicos de conciencia*, como si la pura deformación de la percepción pudiera definir la función social. La dependencia de lo fisiológico llegó a tal punto que algunos autores, como Goodman [1998:84], han sostenido que, en el trance, "cada posición produce un tipo inconfundible de visión". "El descubrimiento de las diferentes capacidades entre los lados derecho e izquierdo del cerebro se convirtió en un tópico bastante discutido, colocando al pensamiento intuitivo en oposición al pensamiento lógico, como una manera legítima de conocer y experimentar el mundo" [Langdon, 1996:10]. Los defensores de este modelo postulan que una buena parte de las creencias y rituales derivan del fenómeno extático y, en virtud de ello, éste se volvería depositario de valores esenciales para la comunidad. Dado que los valores, las creencias y las prácticas se expresan a través de símbolos, también se supone que estos últimos sería supraculturales y universales.

Un postulado particularmente recurrente en los trabajos que siguen esta orientación es que el chamanismo y el éxtasis, como derivados de un fenómeno biológico, se encuentran en el origen del sentimiento religioso [Eliade, 1986:12; Diana, 2004:7; Naranjo, 1976:138; Krippner, 1998:143], lo cual, aunado a la universalidad de los símbolos chamánicos, terminó por hacer que el modelo neuropsicológico fuera aplicado a todo tipo de contex-

⁵ 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".

tos culturales; desde los antiguos griegos y los vikingos hasta los cristianos primitivos, pasando por los musulmanes, toda revelación, vuelo o metamorfosis es susceptible de ser leído en términos de estados de conciencia alterada [La Barre, 1970:302; Wasson *et al.*, 1980:24].

CRÍTICA AL MODELO ELIADIANO Y NEUROPSICOLÓGICO

El más evidente de todos los errores cometidos por Eliade es que ninguno de los datos en que se sustenta su teoría deriva de sus propias observaciones, y el único trabajo de campo que realizó en su vida tuvo lugar en la India, donde, en la época, nadie se decía chamán.⁶ En otros términos, el autor nació y murió sin haber visto nunca un chamán y, por consiguiente, era incapaz de constatar si es que éstos se encontraban o no en éxtasis, sobre todo considerando que los escritos en que se apoyó no daban esta clase de explicaciones. Este autor no era un especialista del chamanismo y aún menos de la etnografía siberiana, pues en su vida le dedicó poco más de cinco años; y aunque Eliade era un conocido políglota —ya que hablaba o leía correctamente rumano, francés, inglés, italiano, alemán, sánscrito, hebreo y persa—, no tenía conocimiento alguno de las lenguas rusas, altáicas o paleoasiáticas. Dicha deficiencia no sólo hizo que ignorara una considerable cantidad de escritos sobre el tema, sino que además lo llevó a apoyar una etimología absolutamente errónea de “chamán”, pues lo hace derivar del pali *samana* y el sánscrito *çramana*, referentes a la sabiduría y el misticismo en general [Eliade, 1986:22, 378].⁷ Los mismos errores se presentan en muchos de los primeros seguidores de dicha propuesta, pues, al tratarse principalmente de norteamericanos durante la Guerra Fría, éstos tampoco tuvieron mucho acceso a la bibliografía rusa, y aún menos a la observación directa en la región. De hecho, si revisamos los trabajos de investigadores como Michael Harner [1980], Holger Kalweit [1986] y Ake Hultkrantz [1998], podemos ver que en la mayoría de ellos no se cita obra alguna sobre etnografía siberiana, es como si, después de Eliade, los creadores del chamanismo simplemente hubieran dejado de ser pertinentes.

⁶ Del cual derivó la redacción de su tesis doctoral, misma que posteriormente se publicaría con el título de *El yoga: inmortalidad y libertad* [Eliade, 2001]. Nótese la extraña semejanza entre los personajes del yogui y el chamán que el autor se empeña en subrayar.

⁷ El mismo autor [Eliade, 1986:17] confiesa: “No hemos intentado un estudio exhaustivo del chamanismo: no hemos dispuesto de los medios necesarios para ello, ni ha sido ésa nuestra intención [...] es harto probable que haya escapado a nuestra curiosidad un cierto número de trabajos de especialistas en la materia”.

Para construir su modelo, Eliade tomó datos sobre “chamanes” de distintas partes del mundo y los descontextualizó para resaltar sus semejanzas. Al universalizarse, “chamán” “perdió su especificidad, convirtiéndose en un concepto general e impreciso, poco útil para fines comparativos” [Langdon, 1996:13]. Si se hiciera lo mismo con el cristianismo, el judaísmo y el Islam, se llegaría a la conclusión de que existe algo así como el “sacerdotismo”, ello sin tomar en cuenta la existencia de vínculos históricos que van más allá de las similitudes entre sus ritualistas. Incluso, algunos de los “rasgos centrales”, como el mundo dividido en tres niveles, derivan de generalizaciones de representaciones que sólo atañen a algunos casos específicos o, peor aún, de la lectura inadecuada de las fuentes. Asimismo, ver el chamanismo de manera atemporal, como lo hace Eliade [1986:16],⁸ le impidió darse cuenta de las importantes transformaciones culturales que provocó la presencia europea en la región y, por la misma razón, fue incapaz de notar que la preeminencia de la terapéutica en el quehacer chamánico se debía a que este tipo de prácticas era mejor tolerado por las autoridades coloniales rusas.⁹ En otros términos, la aparente uniformidad que pretende haber observado se debe a la omisión de la variable temporal en el ejercicio comparativo.

Por otro lado, se observa un cierto pre-juicio que, sin mayor explicación, lo lleva a distinguir entre prácticas chamánicas y no chamánicas realizadas por chamanes. Dice Eliade [1986:156], por ejemplo, que cuando escasean las presas animales en Siberia, se acude al chamán, “pero estos ritos de caza no pueden considerarse como propiamente chamánicos”.¹⁰ “Tampoco es la ‘especialidad’ de los chamanes el perjudicar a los enemigos de sus clientes, aunque lo intentan en ocasiones” [*ibid.*]. El criterio empleado para distinguir entre lo chamánico y no chamánico es justamente el trance; el problema es que admite que éste también puede presentarse en los rituales de posesión que, aunque acepta que pueden figurar en las sesiones chamánicas, constituyen, a su parecer, una “tradición extraviada y aberrante” [*op. cit.*:347]. Esto último implica ignorar que “viaje” y “posesión” no sólo pueden ser ejercidos por un mismo personaje, sino que suelen presentarse en una misma sesión. Por último, admite la posibilidad de “viajes” pura-

⁸ Sostiene la existencia de una “condición ahistórica de la vida religiosa”.

⁹ “Los pueblos chamánicos, por su parte, reaccionan ante la presión colonial por la multiplicación de los rituales en los que pueden expresar y aminorar su angustia. Los rituales se multiplican en tanto que, presentados como terapéuticos, éstos son mejor tolerados por las autoridades, quienes combaten las prácticas indígenas que se confiesan religiosas” [Hamayon, en prensa].

¹⁰ Por el contrario, Hamayon [1990] demuestra que tales rituales son los únicos comunitarios, periódicos y no remunerados que realiza el chamán.

mente simbólicos y que, por consiguiente, no implican un forzoso estado de trance [*op. cit.*:202]. Así, tendríamos que, sin importar si es o no un chamán quien realiza la acción, es el fenómeno extático quien permite distinguir entre lo que es o no chamánico; sin embargo, también existen trances que no son chamánicos y prácticas chamánicas que no implican tal estado. ¿Suena coherente?

SOBRE EL VALOR EXPLICATIVO DEL TRANCE

El punto de vista de Eliade es claramente el del creyente, para él, todo lo religioso deriva su significado de las revelaciones de lo sagrado, o hierofanías, que se presentan a lo largo de la historia de la humanidad.¹¹ Como producto de tales manifestaciones, los distintos fenómenos son pensados como unidos dentro de una Religión Mundial. Así, asumir la validez ontológica del *homo religious* permite al sabio rumano clamar la prioridad del significado puramente religioso del chamanismo y sostener la coherencia universal de su ritual y simbología. Aquí, lo sagrado no es lo social, como en Durkheim [1998], sino algo que existe por sí mismo y se muestra misteriosamente a los hombres de todas las épocas y regiones [ver Campbell, 1975:63-72]. La cuestión es que, fuera de la perspectiva religiosa, la ambigüedad de los conceptos de trance y éxtasis terminó por transformar a la revelación divina en un mero fenómeno neuropsicológico y, de místico arcáico, el chamán decayó al nivel del alucinado.

En su crítica al presente modelo, Perrin [1995a:43] destaca la poca especificidad de los conceptos de “trance” y “éxtasis”, el primero referente a un rol activo y el segundo a uno pasivo, mientras que Hamayon [en prensa] aclara que no sólo el vocabulario es impreciso, sino que muchas veces su uso también implica mucha ambigüedad; se suele decir que “el chamán está en trance o entra en trance”, que su trance es “profundo o ligero”, “histérico o hiperactivo”, pero se deja al lector “la libertad de imaginar lo que éste hace exactamente”. A ello se suma que, según la misma autora [*op. cit.*, 1995:160-161; Martínez González, 2003:5], la acción de transitar a la que alude igualmente el término trance se encuentra absolutamente ausente en el discurso de las sociedades chamanistas: “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’”.¹²

¹¹ El término latín *hieruus* se aplicaba originalmente a los sacerdotes hebreos y después a Cristo [Bouyer, 2002:587-588].

¹² Según dicha autora [*op. cit.*:156] “el aprendizaje del chamanismo en términos de trance

Además, el “trance” tiene la enorme desventaja de no ser falsificable, “como la ciencia lo espera de sus conceptos” [Hamayon, 1995:162], ya que, como apunta Lohmann [2003:6], nosotros “no podemos introducirnos en la cabeza de los informantes y observar directamente o participar en los eventos mentales en los que estamos interesados”. Dicho de otro modo, no todos los que consumen drogas son chamanes ni todo aquel que lo hace se encuentra en trance; en cambio, existen casos etnográficos de ritualistas que se supone entran en “contacto directo” con la sobrenaturaleza sin ningún estímulo externo. En ocasiones se ha interpretado este fenómeno como efecto de una cierta “predisposición natural”, lo cual, además de tener el inconveniente de supeditar todo un sistema religioso a las cualidades naturales de sus miembros, tiene el inconveniente de obviar el hecho de que, para tener impacto en la colectividad, también lo innato debe ser organizado y socializado.¹³

Un segundo inconveniente deriva del hecho de que, en el discurso sobre los “estados de conciencia alterada”, no suele explicarse cuan “alterados” deben estar dichos “estados” para ser considerados como tales. A nuestro parecer, el propio término “estado” resulta impropio para abordar el tema, pues, dado que las maneras en que percibimos, apreciamos y valoramos nuestro entorno se modifican constantemente, la conciencia sería más justamente vista como proceso. “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” [Martínez González, 2003:6] que, aun bajo el efecto de psicotrópicos, difícilmente se presenta en la práctica ritual.

Sin importar cuan fisiológicamente se encuentren condicionadas las alucinaciones que se presentan bajo el trance, éstas siempre serán dotadas de un sentido acorde al sustrato cultural al que adhiere quien las experimenta, y es dicha interpretación la que realmente interesa a la antropología, “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” [*ibid.*]. En otras palabras, lo relevante no es el estado de conciencia en sí, sino la manera en que éste se simboliza y asume en la sociedad, pues es sólo en tales condiciones que repercute en las acciones y el pensar del grupo en general. Por último, también podemos argumentar que los estados de

y éxtasis es la herencia de ésta historia [la historia de los estudios del chamanismo], sin embargo ella constituye un obstáculo para su análisis antropológico, favoreciendo la confusión”.

¹³ De acuerdo con Deveraux [1956] incluso se aprende a ser loco.

conciencia alterada no sirven para definir el chamanismo, ya que, aunque aceptáramos su pertinencia, éstos no constituyen, por sí mismos, la finalidad del ritual. Eso sin mencionar que muy pocas veces aquello a lo que se denomina “trance” constituye la totalidad de una ceremonia; ésta no es su finalidad última y existen muchas otras actividades chamánicas que no lo implican ni requieren el “contacto directo” con la sobrenaturaleza.

Hamayon dice que “Estos pueblos consideran al episodio ritual llamado “trance” como expresión de un contacto o encuentro con ‘espíritus’. En consecuencia, la naturaleza de la conducta del chamán refleja la del contacto, y los diversos gestos expresan diferentes sentidos. Dicho de otro modo, la conducta del chamán corresponde al orden simbólico” [en prensa].¹⁴ Es decir, que el trance es, ante todo, un evento social y no un proceso neuropsicológico. Definir el chamanismo en términos de “trance” es negar al Otro la capacidad de relativizar sus propias creencias, lo cual no tiene por qué ser el caso, pues, a fin de cuentas, la duda no excluye la función simbólica sino que, por el contrario, la enmarca en contextos significativos particulares.¹⁵

Así, podemos concluir que el estudio del chamanismo, en términos de “trance” y “estados de conciencia alterada”, es absolutamente inadecuado, pues además de no producir información sociológicamente relevante, implica la reducción de un complejo religioso a un simple fenómeno neurofisiológico. Además, pretender que todo un sistema simbólico sea legible a partir una simple manifestación corporal es una clara prueba del colonialismo académico que, al querer interpretar las culturas exóticas, muchas veces los investigadores terminamos por ejercer. Cabe notar que no es nada nueva la idea de que el Otro cree lo que para mí es increíble porque para él esto es como una realidad, preferentemente vivida durante un estado de conciencia alterada, sino que, por el contrario, constituye una de las herramientas más usadas para devaluar a la alteridad. Como ejemplo de ello, contamos con las opiniones del *Repertorium Inquisitorum* [1981:410-412] sobre la capacidad de vuelo de las brujas españolas del siglo xv: “Y nadie debe volverse idiota al punto (*nec debet aliquis in tentam venire stultitiam*) de creer que haya ocurrido corporalmente a alguien (o a sí mismo) lo que sólo ha soñado”. Claro está que todo este fenómeno se sustenta en la muy difundida creencia en que el Otro es incapaz de distinguir entre creencia

¹⁴ En otras palabras, “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” [Martínez González, 2003:7].

¹⁵ Entre otros, Hamayon [en prensa] cita el caso del hechicero Quesalid, descrito por Lévi-Strauss, que se sorprende de que se le tenga confianza mientras él mismo sabe que está haciendo trampa.

y realidad. Una fantasía sumamente arraigada en la cosmovisión científica occidental que, con una valoración positiva o negativa, atraviesa la obra de autores tan diversos como Lucien Lévi-Bruhl, [1945] *La mentalidad primitiva*,¹⁶ Sigmund Freud, [2000] *Tótem y tabú*¹⁷, y Carlos Castaneda, [1968] *Las enseñanzas de don Juan*.

EL ANTROPÓLOGO-CHAMÁN

Aunque ya desde el siglo XVIII algunos rusos habían comenzado a convertirse al chamanismo [Lambert, 2002-2003:28], no fue sino hasta mediados del siglo XX que, principalmente en América, aparece la figura del antropólogo-chamán [Gordon Wasson, 1957; Wasson *et al.*, 1980; Francis Huxley, 1957:194-201; Michael Harner, 1980; Gerardo Reichel-Dolmatoff, 1978]. A pesar de que la mayoría se conformó con participar en el consumo de psicotrópicos, otros pretendían haber sido iniciados como chamanes en poblaciones indígenas; el caso más conocido es el del fraude perpetrado por Castaneda [1968] y la invención de su célebre mentor yaqui don Juan Matus. Reales o no, todos estos autores tienen en común el hecho emplear la experiencia personal para explicar el funcionamiento del sistema chamánico. Es así que, del texto etnográfico pasamos a un tipo de relato introspectivo que, confundiendo experiencia y experimentación, termina por sustituir el discurso del Otro por el de sí mismo.¹⁸

Si el modelo neuropsicológico se presentaba ya como transcultural, este tipo de trabajos serían la prueba de que cualquiera podía convertirse en ritualista y, a través de ello, alcanzar la superación personal. Encontramos, así, personajes como Michael Harner [1980] y Jacobo Grinberg-Zylberbaum [1987: II 52; 1989: VI 20] que no se conformaron con comprender el fenómeno chamánico, sino que buscaron incorporar sus prácticas y saberes a la mística y la terapéutica occidentales. Obviamente dicha “recuperación” no

¹⁶ Lévy-Bruhl explicó que “entre este mundo y el otro, entre la realidad sensible y el más allá, el primitivo no hace distinciones. Verdaderamente vive con los espíritus y con las fuerzas impalpables. Estas realidades son para ellos más reales”.

¹⁷ Freud creía que la mentalidad del niño, el neurótico y el salvaje eran comparables, declara “ni el salvaje ni el neurótico conocen aquella precisa y decidida separación que establecemos entre el pensamiento y la acción [...] el primitivo no conoce trabas a la acción. Sus ideas se transforman inmediatamente en actos. Pudiera incluso decirse que la acción reemplaza en él a la idea”.

¹⁸ Demanget [2001:310] explica, por ejemplo, que después de la publicación de Gordon Wasson, múltiples escritores, periodistas y científicos publicaron numerosos artículos biográficos describiendo las etapas de su experiencia extática al consumir hongos en compañía de María Sabina.

sólo implicó a los especialistas, sino que rápidamente terminó por involucrar a psicólogos, filósofos y el público en general. No obstante, eso no significa que el chamanismo haya ejercido una fascinación especial en los intelectuales modernos, ya que la mayoría de los neochamanes lo desconocen por completo, sino que éste se ubica como una más de las nuevas opciones religiosas que se ofrecieron a los occidentales a partir de la segunda mitad de la década de 1960. Todos estos movimientos de filiación oriental tienen un énfasis particular en la experiencia religiosa, misma que, estando tradicionalmente negada a los legos, resultó sumamente atractiva para quienes se sentían inconformes con su rol al interior de las “grandes religiones” [Martínez González, en prensa a].

Claro está que esta aparente valoración positiva del chamanismo no implicó que se abandonara la idea de que el indígena confunde creencia y realidad, sino que, por el contrario, es en dicho punto que se sitúa la virtud de lo chamánico, el acceso a otras “realidades” inalcanzables para la mente occidental. Se trata tan sólo de la reformulación de un aspecto central del mito del salvaje, cuyo vínculo con el modelo neuropsicológico ya ha sido señalado por Klein *et al.* [2002: 383-419], pues, así como antiguamente se creía que el Otro era poseedor de grandes riquezas materiales —como en El Dorado—, ahora se le ve como depositario de una riqueza intelectual que igualmente puede ser empleada en beneficio de occidente.

EL ÉXTASIS EN EL ARTE INDÍGENA Y LOS CHAMANES DE LA PREHISTORIA

Aunque nunca postuló una relación directa entre el contenido del arte paleolítico y el éxtasis, es preciso señalar que Eliade [1986:59] ya planteaba un posible vínculo entre las cuevas prehistóricas y el chamanismo, pues, se señala que “la importancia de la caverna en la iniciación del hombre-médico australiano refuerza aún más la hipótesis acerca de esa antigüedad. Parece ser que fue muy importante el papel que desempeñó la caverna en las religiones paleolíticas”. Sin embargo, la arqueología todavía tendría que esperar catorce años más para ver emerger la “interpretación chamánica” de las artes tradicionales. En una serie de trabajos sobre escultura mesoamericana —especialmente sobre los olmecas y el occidente de México—, Peter Furst [1965; 1967] buscaba identificar una serie de rasgos culturales de tipo chamánico. En un principio se hablaba de tocados puntiagudos que sugerían las “coronas” de los ritualistas siberianos, luego, siguiendo la muy común identificación entre nahuales y chamanes, fue la transformación hombre-jaguar la que, a su parecer, sería una prueba irrefutable de la práctica del éxtasis. Por último, estableció como criterios definitivos del

chamanismo mesoamericano la creencia en un universo unido por un *axis mundi* representado por un árbol o montaña sagrada, la creencia en que todos los objetos y seres del mundo están dotados de un alma, la importancia de las plantas alucinógenas y el énfasis en la transformación, en particular, humano-animal [Furst, 1976, en Klein *et al.*, 2002:388].

La propuesta de Furst tuvo un eco considerable entre los estudiosos de la plástica prehispánica. Reilly III [1996] lo aplica a la “realeza” olmeca, Freidel *et al.* [1993] y Stross [1994:159] a los mayas del Clásico, Masson y Orr [1998] a Monte Alban, Villanueva Villalpando [1998] a Cantona y van Pool [2003] a Paquimé. Lo interesante es que, en todos estos trabajos, se observa una notable reducción de los “indicadores chamánicos”. Para detectar la presencia de este fenómeno en la gráfica de Monte Alban se menciona la transformación humano-animal, un universo tripartita, así como la posibilidad de pasar por los distintos niveles del universo durante el trance. La identificación de la Plaza Central de Cantona como descenso chamánico al inframundo se apoya en el hecho de que se trata de un espacio hundido al que se accede por medio de nueve escalones (como los nueve niveles del inframundo mexicana) y en la presencia de figuras fungiformes en uno de los enterramientos de este recinto. Por último, la “hipótesis chamánica” es aplicada a Paquimé en virtud de la presencia de imágenes de hombres fumando y aves antropomorfas “bailando”.

De manera casi paralela a la propuesta de Furst, en Sudáfrica, David Lewis-Williams [1981] se puso a comparar los motivos rupestres con los relatos etnográficos de los bosquimanos contemporáneos para proponer que los primeros eran producto de las visiones que, bajo el trance, obtenían los segundos [Lewis-Williams, 1981; Martínez González, 2003]. De acuerdo a “la interpretación chamánica del arte rupestre”, las visiones que el ritualista tiene durante el trance suelen ser plasmadas sobre la roca a manera de explicaciones. Los motivos rupestres representarían, *grosso modo*, las tres distintas etapas por las que pasa un chamán en éxtasis: Fase 1: alucinaciones visuales que implican figuras geométricas en tonos brillantes (llamadas fosfenos o visiones entópticas). Fase 2: atribución de significados religiosos a las dichas visiones. Fase intermedia: acceso a través de un túnel, torbellino o vórtice a una clara luz que marca el inicio de la siguiente etapa. Fase 3: sensación de transformación en ave o animal y vuelo o nado bajo el agua. A partir de ello se aborda el arte rupestre de pueblos tan lejanos como los de California y Australia, y tan antiguos como los del paleolítico superior europeo [Chipindale, Smith y Taçon, 2000; Whitley, 2000; Clottes y Lewis-Williams, 1996].

A pesar de su aceptación inicial, en los últimos años se ha puesto en duda el valor explicativo de los conceptos de “trance” y “chamanismo” en

el arte y la arqueología. En 2001, Henri-Paul Francfort y Roberte N. Hama-yon editaron todo un volumen sobre los usos y abusos de “chamanismo”; entre los múltiples ensayos publicados, el de Bahn [*ibid.*] es particularmente cuidadoso y detallado. En 2002 Klein *et al.*, publicaron una larga y sesuda crítica a las “interpretaciones chamánicas” en Mesoamérica, y particularmente a la obra de Furst. En 2003 yo mismo presenté en este mismo espacio un trabajo en contra del “modelo neuropsicológico” en el arte rupestre.

Los argumentos son múltiples y variados, por lo que ahora nos limitaremos a exponer los más contundentes.

1. Puesto que ninguno de los pueblos tratados emplea en su propia lengua los términos “trance”, “éxtasis” o “conciencia alterada”, la asociación de los motivos rupestres con los dichos estados no deriva directamente de las interpretaciones indígenas, como pretenden los autores, sino de la de los defensores de tal modelo [Martínez González, 2003]. En el caso específico de los bosquimanos san, es notable el hecho de que los etnólogos no mencionen las danzas extáticas de Lewis-Williams [Bahn, 2001:61].
2. Los indicadores planteados no son necesariamente significativos. Los fosfenos no se presentan exclusivamente durante el trance, sino también durante la migraña o las lesiones oculares, no existe razón alguna para pensar que quien se encuentra en un estado de conciencia alterada sea necesariamente un chamán y nada indica que el fenómeno entóptico deba presentarse necesariamente en la práctica ritual [Martínez González, 2003]. En lo que respecta a la simbología del vuelo y la transformación en Mesoamérica, Klein *et al.* [2002] señalan que ninguno de los criterios planteados por Furst ha sido señalado por Eliade como universal y diagnóstico del chamanismo.
3. Si los estados de conciencia alterada son una capacidad humana natural y su simbología es universal, su identificación sería absolutamente intrascendente para las ciencias sociales [Martínez González, 2003], pues, a fin de cuentas, “no nos dicen nada sus autores” [Bahn, 2001:51] ni del significado que tales motivos puedan tener en un contexto histórico específico.
4. La lectura del arte en términos “chamánicos” parte de la “identificación” de motivos y no del análisis de los conjuntos, asociaciones y composiciones, ello implica que, además de ignorarse las unidades más complejas, las figuras “extáticas” suelen ser sobrevaloradas más allá de su representatividad, frecuencia o dispersión. El caso extremo es la obra de Peter Furst [1967] sobre los chamanes olmecas, pues toda su lectura deriva del estudio de cuatro esculturas que, además, carecen de contexto arqueológico y no consta su autenticidad.
5. La “interpretación chamánica” anula el contexto cultural convirtiendo la relación entre el arte y el estado de conciencia en un mero automatismo, ya que no existe causa alguna para que quien lo haga se vea obligado a plasmar gráfi-

camente sus experiencias.¹⁹ En otras palabras, los diseños geométricos no son producto del consumo de un psicotrópico, pues éstos sólo se presentan en las visiones de los pueblos que los producen. Entre los siona, por ejemplo, el propio canto habla de lo que debe ser visto [Lagrou, 1996:212].

6. La idea de que el chamanismo es un fenómeno religioso original y universal es absolutamente infundada, pues, aun en Siberia carecemos de representaciones de chamanes anteriores al 1000 aC [Jacobson, 2001:277-296].²⁰

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

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

En otras palabras, lo que tiene un valor es el significado y no la figura, el estado de conciencia o la forma en que se produjo la visión. Es posible, entonces, concluir que las llamadas ‘interpretaciones chamánicas’ también son irrelevantes para el conocimiento y la interpretación del arte y la arqueología en general.

SOBRE LA UTILIDAD DEL TÉRMINO “CHAMÁN” COMO CATEGORÍA ANALÍTICA

Una de las más radicales diferencias entre las ciencias naturales y sociales es que las segundas carecen de códigos universalmente aceptados; el problema es que, muchas veces, actuamos y escribimos como si los tuviéramos y fueran, de antemano, conocidos por la totalidad de los investigadores. Entre muchos otros, este es el caso de la terminología que usamos para diferenciar a los ritualistas. Evidentemente, la falta de precisión ha terminado por provocar la pérdida de información. Sólo como ejemplo, podemos citar el empleo del término “faqui-

¹⁹ Tal proceder implica un tremendo reduccionismo cultural y descontextualiza los elementos tratados de su marco de referencia [Klein et al., 2002].

²⁰ Las primeras representaciones de chamanes, con traje y tambor semejantes a los contemporáneos, se encuentran en grabados rupestres realizados con instrumentos de metal. Dado que las fechas más antiguas para esta clase de objetos se ubican hacia el primer milenio antes de nuestra era, se considera que la práctica del chamanismo tiene más o menos la misma temporalidad. Aun en Tsagaan Salaa y Baga Oigor, dos sitios mongoles con más de 12,000 años de antigüedad, ha sido imposible identificar figuras claramente chamánicas en periodos anteriores al descrito.

res”, por parte de Brasseur de Boubourg [1859, III 28], para nombrar a ciertos personajes cuya identidad, más de cien años después, resulta irreconocible.

Revisando la bibliografía mesoamericanista, es posible notar que, desde el siglo XVI, existe la tendencia a clasificar a los ritualistas en dos grupos mayores. Por un lado se encontrarían los llamados *sacerdotes*, caracterizados por su similitud con el modo de proceder de los profesionales religiosos de tradición judeocristiana occidental,²¹ y por otro lado, un grupo heterogéneo de personajes cuyo principal atributo es su difícil clasificación, entre estos se cuenta a “brujos”, “hechiceros”, “curanderos”, “sortilegos”, “profetas”, “ermitas”, “monjas” y, por supuesto, “chamanes” [ver Molina, 1971 y Sahagún, 1938 sobre denominaciones antiguas].

Hasta la década de 1950, el término más corrientemente usado para referirse a los no-sacerdotes era “mago”. El problema es que, como sabemos, este término de origen persa —*maguš* “sabiduría”— se refería originalmente al ritualista encargado del culto oficial en los templos y los ritos funerarios; y no fue sino hasta que pasó por el griego, μαγεία, que comenzó a designar los aspectos menos aparentes y aceptados de la religiosidad popular. Bajo el filtro bíblico, “mago” fue asimilado como un recipiente que podía contener todo tipo de prácticas y creencias marginales.²² Aunque, a diferencia de “brujo” y “hechicero”, “mago” no tiene una connotación necesariamente negativa, es común que se le asocie a la charlatanería, la clandestinidad y las prácticas peligrosas, eso sin mencionar que, regularmente, se le ve como inferior al “sacerdote”. Es así que “mago” y “magia” terminaron por tener un cierto sentido peyorativo que no hace sino distinguir jerárquicamente entre la verdadera religión y los elementos periféricos subordinados [*Diccionario ilustrado de la Biblia*, 1991:392; Royston, 1960:292].

Sobre todo, a partir de la década de los noventa hemos tendido a remplazar el término anterior por “chamán”.²³ La cuestión es que tampoco existe un uso constante de dicho vocablo. Sin tomar en cuenta todos aquellos casos en los que simplemente no se le define [Lumholtz, 1981; Redfield y Villa Rojas, 1964:76; La Farge, 1947:149], encontramos, en primer lugar, un empleo limitado a los pueblos cazadores [Uribe Villegas, 1954:387-396; Kric-

²¹ Del latín sacerdos, sacer “sagrado”, hombre dedicado y consagrado a hacer celebrar y hacer sacrificios [ver Pike, 1960]. Generalmente se asocia al quehacer religioso, público, oficial, periódico y profesional.

²² Incluso el Viejo Testamento [La Santa Biblia, 1960: Ex 22,17; I Sam 28,3] prohíbe su práctica so pena de muerte; nótese también la distinción entre “magia” y “milagro”.

²³ Perrin [1997:89] afirma que, hacia los años setenta, dicho término era prácticamente desconocido en América Latina y que, al igual que en Norteamérica y Europa, hoy tiende a remplazar al de “brujo”.

keberg, 1946]; un segundo uso que se extiende a ritualistas y gobernantes que se valen de estados de conciencia alterada [Reilly III, 1996; Furst, 1967; Freidel *et al.*, 1993; González Torres, 1983]; un tercer manejo que comprende a todo psicoterapeuta indígena; y un cuarto uso que abarca a cualquier ritualista que no sea de tradición judeocristiana o se apegue a una cierta disciplina científica —desde los oficiantes mesoamericanos hasta los practicantes del Espiritismo Trinitario Mariano [Peña: 2000:139; Lagarriga, 1988; 1995]—. ²⁴ Al mismo tiempo, observamos que este concepto no se distribuye de la misma manera en el tiempo y el espacio, es más común para estudiosos de los mayas del Clásico que entre quienes se dedican al Posclásico; es raro en los trabajos sobre nahuas de la época prehispánica pero habitual en los de la actualidad, y prácticamente desconocido en Teotihuacan, pero muy fecundo entre los pueblos nortños de cualquiera de las épocas mencionadas [ver Martínez González, en prensa a]. Esto significa que el contenido de esta palabra carece del más mínimo rasgo de homogeneidad, pues se ha llamado “chamán” tanto a rezanderos y posesos, relativamente marginales, como a gobernantes que suponen encarnar a las deidades patronas [ver, por ejemplo Farfán, 1988, 1992; Reilly III, 1996; Stross, 1994:159].

Así, vale la pena preguntarse: ¿de qué sirve remplazar los vocablos indígenas, suficientemente específicos, por un término tan oscuro como chamán?

A mi parecer, el éxito de este último se explica porque su origen nos es tan remoto que, a fin de cuentas, actúa como un significante vacío. Ahora, si la virtud de “chamán” es justamente su vacuidad, tal vez, sería mejor usar una palabra más neutra y dejarles esa a los tungus para un concepto específico.

La supuesta universalidad del fenómeno chamánico ha dado pie al encasillamiento de las más diversas prácticas culturales bajo la muy estereotipada imagen del chamán. Los argumentos que postulan la independencia del chamanismo de cualquier sustrato cultural han sido un obstáculo para la comprensión de las terapéuticas tradicionales dentro de su marco cosmovisional, y la reducción del chamanismo al éxtasis, tal como se desprende de los trabajos que han seguido a Eliade, ha generado, principalmente entre los arqueólogos e historiadores del arte, una gran cantidad de información que, en realidad, resulta inocua para el conocimiento de las culturas pasadas.

Pudiera imaginarse que, al menos, existe una clara distinción entre los “sacerdotes” y los “magos”, “brujos”, “chamanes”, etc. Esto tampoco es el caso, y “para muestra, basta un botón”. Siguiendo a Perrin [1995b], la

²⁴ Véase también la obra de Lewis [1977], quien prefiere hablar de chamanismo “en un sentido amplio”.

función del *chamán* es establecer una comunicación entre “este mundo” y el “mundo otro”, mientras que en la definición que Pastrana [2008:18] toma de Mauss [1970], el rol del *sacerdote* es exactamente el mismo, fungir como intermediario entre “una comunidad históricamente determinada” y aquello a lo que nombra “lo sagrado”. Para distinguir entre una u otra categoría se ha dicho que unos piden y otros actúan [Malinowski, 1993; Frazer, 1944], que unos adquieren su condición por el adiestramiento y los otros por un don divino [Foster, 1948; 1951, La Farge, 1947], que los primeros trabajan para el poder instituido y los segundos laboran en los márgenes sociales (ver, por ejemplo, la distinción entre *nahualli* y *tlamatini* de León Portilla [1983]), que unos trabajan en el ámbito público y los otros en el privado [Caso, 1953; Porro Gutiérrez, 1996], que el sacerdote sacrifica y el chamán negocia [Pike, 1960, 358] y que unos mantienen el orden y los otros lo reparan [Perrin, 1995a; Hamayon, 1978].²⁵ La realidad es mucho más compleja y la mayoría de las veces es difícil distinguir entre estos dos grupos de funciones. En otras palabras, tenemos tanto “sacerdotes” que “actúan” durante los exorcismos y consagraciones, como “chamanes” que eventualmente “piden” a sus espíritus aliados. Hay “sacerdotes” que deciden adiestrarse tras una “revelación” divina y “chamanes” que, para concluir su iniciación, deben pasar un tiempo aprendiendo con colegas más experimentados. La proximidad al poder o el margen dependen del contexto histórico, pues siempre es posible pasar del uno al otro, según las circunstancias, sin que las funciones del ritualista se vean modificadas. Lo público y lo privado son apreciaciones cualitativas, pues nunca se explicita cuántos individuos deben estar presentes para que un ritual sea público. El sacrificio es una función que no necesariamente es exclusiva a una determinada clase; en Mesoamérica, por ejemplo, existe una amplia diversidad de personajes—incluyendo a los dioses y los hombres comunes—considerados como capaces de sacrificar. Por último, la función conservadora o reparadora no siempre es fácil de reconocer, así, Metraux [1941:580], por ejemplo, indica que la distinción entre sacerdote y chamán no es clara porque el chamán también actúa en favor de la comunidad, organizando y liderando rituales grupales.

A todo esto podemos agregar que, en la mayoría de los casos conocidos, ninguno de estos criterios es pertinente en el discurso indígena. De hecho, basta con echar una ojeada a los escritos de la colonia temprana para darse cuenta de que la terminología indígena es mucho más rica y específica que

²⁵ La visión de la magia como instrumental o mística y el sacerdocio como conservador, instaurada por Mauss, sigue vigente [Langdon, 1996:20].

la nuestra. En dos excelentes trabajos históricos, López Austin [1967] y León Portilla [1958] parten de la asociación entre títulos y acciones para identificar 40 diferentes clases de *magos*, el primero, y 38 distintos tipos de *sacerdotes*, el segundo. Aunque esta labor taxonómica es, sin duda, indispensable, resulta claro que ella no basta para solucionar nuestro problema, ya que como lo admiten los propios autores, la variedad de vocablos y acciones no significa que se trate necesariamente de personajes y personas diferentes.

Ahora, regresando a nuestro punto de partida, si consideramos que la física y las matemáticas son universales —ya que sus leyes no sólo suponen ser verdaderas en la Tierra— y las ciencias sociales particulares y específicas, ¿por qué tendríamos que empeñarnos en emular a las “ciencias duras” y querer que los conceptos que usamos sean válidos para todas las épocas y regiones?

A mi parecer, la solución es no dar por sentada la existencia de un lenguaje universal y comenzar por construir uno que, al menos, tenga validez en los periodos y zonas que nos encontramos estudiando, una labor que permitiría la generación de herramientas mínimas para la transmisión de conocimiento entre colegas de diferentes especialidades y generaciones. La idea es partir de una caracterización que haga confluir la función del ritualista con el contexto histórico social en que se desarrolla, al compararlos entre los diferentes grupos es posible comenzar a construir categorías propias a una región, y a partir de la valoración de semejanzas y divergencias, establecer grados de afinidad entre los ritualistas y los sistemas simbólicos en que se insertan, de distintas culturas más o menos cercanas en el tiempo y el espacio. En ese sentido, la pregunta de si un cierto ritualista es un sacerdote o un chamán dejaría de ser pertinente y, en su lugar, aparecerían múltiples cuestionamientos sobre la naturaleza de los vínculos entre unos y otros personajes²⁶. Así, se daría prioridad a los vínculos históricos entre pueblos vecinos por encima de las coincidencias más o menos casuales que puedan presentarse entre grupos tan remotos como los de Siberia y la cuenca del Amazonas; se pondrían en relieve la unidad, la especificidad y la transformación cultural en lugar de la universalidad y la perpetuidad de la mente y, por fin, podríamos conceder a las llamadas “sociedades tradicionales” una historia tan dinámica y compleja como la nuestra.

²⁶ Por ejemplo, hay cargadores de los dioses en mexicas, quichés y tarascos; todavía en Milpa Alta, Miguel Ángel Rodríguez [2008, comunicación personal] encuentra personajes que cumplen una función parecida. Lo mismo parece suceder en una gran cantidad de terapeutas contemporáneos que llevan el título de “el que sabe” [ver Martínez González, en prensa b].

BIBLIOGRAFÍA

Bahn Paul

2001 "Save the Last Trance for Me: An Assessment of the Misuse of Shamanism in Rock Art studies", en Henri-Paul Francfort y Roberte N. Hamayon (eds.), pp. 51-94.

Bourgignon Erika

1980 "La danza en el trance", en White, John (ed.), *La experiencia mística y los estados de conciencia*, Barcelona, Kairos, pp. 241-256.

Bouyer L.

2002 *Diccionario de teología*, traducción Francisco Martínez, Madrid, Herder.

Brasseur de Boubourg Charles

1859 *Histoire des nations civilisées du Mexique et de l'Amérique Centrale*, t. IV, Arthus Bertrand (ed.), París, Librairie de la Société Géographique.

Campbell James Gabriel

1975 "Approaches to the Study of Shamanism", en *Wiener Völkerkundliche Mitteilungen*, Viena, Museum für Volkerkunde.

Caso, Alfonso

1953 *El pueblo del sol*, México, FCE.

Castaneda Carlos

1968 *The Teachings of Don Juan. A yaqui Way of Knowledge*, Berkeley-Los Ángeles, University of California Press.

Chippindale Christopher, Benjamin Smith y Paul Taçon

2000 "Visions of Dynamic Power: Archaic Rock-Painting. Altered States of Consciousness and 'Clever Men' in Western Arnhem Land, Australia", en *Cambridge Archaeological Journal*, vol. 10, núm. 1, pp. 63-101.

Clottes, Jean y Lewis-Williams David

1996 *Les chamanes de la préhistoire: transe et magie dans les grottes ornées*, París, Seuil.

Demanget, Magali

2001 "Reconstruction of the Shamanic Space and Mystical Tourism in the Mazatec Region (Mexico)", en Francfort, Henri-Paul y Roberte N. Hamayon (eds.), pp. 305-330.

Deveraux, Georges

1956 "The Origin of Shamanistic Powers as Reflected in a Neurosis", en *Revue internationale d'ethnopsychologie normale et pathologique*, núm. 1-19, Tanger, Société Internationale d'Ethnopsychologie Normale et Pathologique, pp. 19-29.

Diana, Julio

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

Diccionario ilustrado de la Biblia

1991 Traducción de Eladio Martínez B, León, Editorial Everest.

Durkheim, Emile

1998 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, PUF.

Eliade, Mircea

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

2001 *El yoga inmortalidad y libertad*, México, FCE.

Farfán Morales, Olimpia

1988 "Los nahuas de la Sierra norte de Puebla. El chamanismo entre los nahuas", en Suárez, Cristina (coord.), *Estudios Nahuas*, México, INAH, SEP, pp. 127-144.

1992 *El tlamatqui: Un estudio sobre el chamanismo en la sierra de Puebla*, Tesis para obtener el grado de licenciado en Antropología Social, México, ENAH, INAH, SEP.

Foster, George

1948 *Empire's Children: The People of Tzintzuntzan*, Washington D.C., Smithsonian Institution.

1951 "Some Wider Implications of Soul-Loss Illness among the Sierra Popoloca", en *Homenaje a Don Alfonso Caso*, México, Imprenta Nuevo Mundo, pp.167-174.

Francfort Henri-Paul y Hamayon Roberte (Eds.)

2001 *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*, Budapest, International Society for Shamanistic Research, Akadémiai Kiadó.

Frazer, James George

1944 *La rama dorada. Magia y religión*, México, FCE.

Freidel David, Schele Linda y Parker Joy

1993 *Maya Cosmos: Three Thousand Years on the Shaman's Path*, Nueva York, William Morrow and Company.

Freud, Sigmund

2000 *Obras completas: Tomo XII. Tótem y tabú y otras obras*, Buenos Aires, Amorrortu.

Furst, Peter T.

1965 "West Mexican Tomb Sculpture as Evidence for Shamanism in Prehispanic Mesoamerica", *Antropológica*, núm. 15, pp. 29-80.

1967 "The Olmec Were-Jaguar Motif in the Light of Ethnographic Reality", en Benson, Elizabet (ed.), *Conference on the Olmec*, Washington D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collections, Trustees for Harvard University, pp. 143-178.

González Torres, Yolotl

1983 "El transe y el éxtasis en el Mexico prehispánico", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol. 29, p. 5-20.

Goodman, Felicitas

1998 "Posiciones del trance chamánico", en Doore (ed.), *El Viaje del Chamán. Curación, poder y crecimiento personal*, Barcelona, Ed. Kairos, pp. 82-94.

Grimberg-Zylberbaum, Jacobo

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

Hamayon, Roberte

1978 "Les heros de service", en *L'Homme*, vol. 18, núm. 3-4, pp. 17-45.

1990 *La chasse à l'âme: esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, París, Société d'ethnologie, Musée de l'homme.

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, núm. 28, pp. 155-187.

En prensa *Chamanismos de ayer y hoy: seis ensayos de etnografía e historia siberiana*, en Martínez, Roberto y Natalia Gabayet (coords.), México, IIH-UNAM, INAH.

Harner, Michael

1980 *The Way of the Shaman: A Guide to Power and Healing*, San Francisco, Harper & Row Publishers.

Hultkrantz, Ake

1998 "El Chamanismo: ¿Un fenómeno religioso?", en Doore (ed.), *El Viaje del Chamán. Curación, poder y crecimiento personal*, Barcelona, Ed. Kairos, pp. 57-67.

Huxley, Francis

1957 *Affable Savages, An Anthropologist among the urubu Indians of Brazil*, Nueva York, The Viking press.

Jacobson, Esther

2001 "Shamans, Shamanism and Anthropomorphizing Imagery in Prehistoric Rock Art of the Molgolian Altai", en Francfort, Henri-Paul y Roberte N. Hamayon (eds.), pp. 277-296.

Kalweit, Holgar

1988 *Dreamtime and Inner Space*, traducción de Werner Wünsche, Boston-Londres, Shambhala.

Klein, Cecilia, Eulogio Guzmán, Elisa Mandell y Maya Stanfield-Mazzi

2002 "The Role of Chamanism in Mesoamerican art", en *Current Anthropology*, vol. 43, núm. 3, pp. 383-419.

Krickeberg, Walter

1946 *Etnología de América*, México, FCE.

Krippner, Stanley

1998 "Los chamanes, primeros curadores", en Doore (ed.), *El Viaje del Chamán. Curación, poder y crecimiento personal*, Barcelona, Ed. Kairos, p. 143-161.

La Barre, Weston

1970 *The Ghost Dance. The Origins of Religion*, Londres-Aylesbury, Compton Printing Ltd.

La Farge, Olivier

1947 *Santa Eulalia. The Religion of a Cuchumatan Indian Town*, Chicago, The University of Chicago Press.

Lagarriga Attias, Isabel

1988 "Algunos elementos chamánicos entre los iluminados o alumbrados de la Nueva España", en *La palabra y el hombre*, núm. 68, pp. 4-13.

1995 "Intento de caracterización del chamanismo urbano en México con el ejemplo del espiritualismo trinitario mariano", en Lagarriga, Isabel, Jacques Galinier y Michel Perrin (coords.), *El chamanismo en Latinoamérica una revisión conceptual*, México, CEMCA, UIA, Plaza y Valdés, pp. 84-101.

Lagrou, Elsje Maria

1996 "Xamanismo e representaçao entre os kaxinawa", en Langdon J. (ed.), *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*, Florianópolis, Editora da UFC, pp. 197-213.

Lambert, Jean-Luc

2002-2003 *Sortir de la nuit. Essai sur le chamanisme nganassane (Artique sibérien)*, París, Centre d'Études Mongoles et Sibériennes.

Langdon, Jean

1996 "Introdução: xamanismo -velhas e novas perspectivas", en Langdon J. (ed.), *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*, Florianópolis Editora da UFC, pp. 9-28.

La santa Biblia

1960 México, Sociedad Bíblica Latinoamericana.

León Portilla, Miguel

1983 *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, IIH-UNAM.

León Portilla, Miguel (Ed.).

1958 *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, México, IIH-UNAM.

Lévy-Bruhl, Lucien

1945 *La mentalidad primitiva*, Buenos Aires, Lautaro.

Lewis, I.M.

1977 *Les Religions de l'extase*, París, PUF.

Lewis-Williams, David

1981 *Believing and Seeing: Symbolic Meanings in Southern San Rock Painting*, Londres, Academic Press.

Lohmann Roger Ivar

2003 "Introduction", en Lohman, Roger (ed.), *Dream Travelers. Sleep Experiences and Culture in the Western Pacific at the Nile*, Nueva York, Palgrave McMillan.

López Austin, Alfredo

1967 "Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 7, pp. 87-117.

Lumholtz, Carl

1981 *México desconocido*, 2 vols., México, INI.

Malinowski, Bronislaw

1993 *Magia, ciencia y religión*, traducción de Antonio Pérez Ramos, Buenos Aires, Planeta Agostoni.

Martínez González, Roberto

2003 "Crítica al modelo neuropsicológico. Un abuso de los conceptos de trance, éxtasis y chamanismo a propósito del arte rupestre", en *Revista Cuicuilco*, núm. 29, pp. 1-13.

s/f Prensa a "Lo que el chamanismo nos dejó. Cien años de estudios chamánicos en México y Mesoamérica", en *Anales de antropología*.

s/f Prensa b *El nahualismo*, México, IIH,IIA-UNAM.

Masson, Marilyn A. y Orr Heather

1998 "The Writing on the Wall: Political Representation and Sacred Geography at Monte Albán in Programs of Building, Nahual Transformation and Captive Sacrifice", en Mock, Shirley Boteler (ed.), *The Sowing and Dawning: Termination and Dedication Processes in the Archaeological and Ethnographic Record of Mesoamerica*, Albuquerque, University of New Mexico Press, pp. 165-175.

Mauss, Marcel

1970 *Lo sagrado y lo profano*, Karady, Victor (ed.), traducción de Juan Antonio Matesanz, Barcelona, Barral.

Metraux, Alfred

1941 "Religion and Shamanism", en Steward, J. (ed.), *Handbook of Southamerican Indians* vol. 5, Washington, Smithsonian Institution, pp. 559-599.

Molina, Alonso de

1970 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana, mexicana y castellana*, Miguel León-Portilla (ed.), México, FCE.

Naranjo U., Plutarco

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

Narby, Jeremy y Huxley Francis

2009 *Anthologie du chamanisme*, 2ª. ed. en francés, Édition de poche, París, Albin Michel.

Pastrana Flores, Miguel G.

2008 *Entre los hombres y los dioses. Acercamiento al sacerdocio de calpulli entre los antiguos nahuas*, México, IIH-UNAM.

Peña, Francisco de la

2000 "Más allá de la eficacia simbólica del chamanismo", en *Revista Cuicuilco*, vol. 7, núm. 18, pp. 137-152.

Perrin, Michel

1995a *Le chamanisme*, París, PUF.

1995b "Lógica Chamánica", en Lagarriga, Isabel, Jacques Galinier y Michel Perrin (eds.), *El Chamanismo en Latinoamérica: una revisión conceptual*, México, Universidad Iberoamericana.

1997 "Chamanes, chamanismes et chamanologues", en *L'Homme*, vol. 37, núm. 142, pp. 89-92.

Pike, E. Royston

1960 *Diccionario de las religiones*, traducción de Elsa Cecilia Frost, México, FCE.

Porro, Gutiérrez, Jesús María

1996 *El simbolismo de los aztecas: su visión cosmogónica y pensamiento religioso*, Valladolid, SEVER-CUESTA.

Redfield, Robert y Alfonso Villa Rojas

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

Reichel-Dolmatoff, Gerardo

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

Reilly III, Kent

1996 "Art, Ritual and Rulership in the Olmec World", en Abrams, Harry N. (ed.), *The Olmec World: Ritual and Rulership*, Nueva York, The Art Museum of the Princeton University.

Repertorium Inquisitorum. Le dictionnaire des inquisiteurs

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

Sahagún, Bernardino de

1938 *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, México, Ed. Pedro Robledo.

Stross, Brian

1994 "Maya Creation: A Shamanic Perspective", *U Mut Maya*, núm. 5, pp. 159-271.

Uribe Villegas, Oscar

1954 "Shamanismo y sacerdocio", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 16, núm. 3, pp. 387-398.

Villanueva Villalpando, Jorge

1998 *¿Una posible práctica chamánica? La plaza central de Cantona*, Tesis de licenciatura en arqueología, México, ENAH, INAH, SEP.

Van Pool, Christine S.

2003 "The Shaman-Priest of the Casas Grandes Region, Chihuahua, Mexico", en *American Antiquity*, vol. 68, núm. 4, pp. 696-717.

Wasson, R. Gordon

1957 "Seeking the Magic Mushroom", en *Life*, mayo 13, pp. 44-59.

Wasson, R. Gordon, Albert Hoffman y Carl A. P. Ruck

1980 *Camino a Eleusis una solución al enigma de los misterios*, México, FCE.

Whitley, David S.

2000 *L'art des chamanes de Californie. Le monde des Amerindiens*, París, Senil.