

Etnografía de un encuentro. Chamanismo transcultural en la Ciudad de México

Ethnography of an encounter.
Transcultural shamanism in Mexico City

Jesús González Mariscal*
Universidad Autónoma de Puebla
Puebla, México

Resumen

Si no ingente, si es nutrida la literatura acerca del encuentro entre lo indígena americano y Europa en uno de sus sentidos: la de las transformaciones que la cultura del imperio ha generado en tierras indias, los procesos de aculturación occidental. Ahora bien, no son tan numerosos los casos en los que se mira el sentido inverso: cómo las culturas indígenas han producido cambios en las personas y sociedades foráneas. El contenido de este artículo muestra la etnografía de un proceso de iniciación indígena de un joven sueco en el contexto del chamanismo. Nos encontramos con un particular caso en el que un anciano “tzutujil” de Guatemala, experto en la concepción tradicional maya del tiempo, inicia en éstas labores al joven europeo. Éste caso nos sirve para reflexionar acerca de la conceptualización del chamanismo y la importancia de los procesos de iniciación, el linaje, el trance y la curación.

Palabras Clave: Etnografía, Chamán, Chamanismo, Iniciación, Transcultural.

Abstract

If not prodigious, literature about the encounter between the American and European indigenous people is a well-cultivated subject in one of its interpretations: the transformations that imperial culture engendered in Indian lands, the processes of Western acculturation. However, these cases are not so numerous when studied from the opposite perspective: how have the indigenous cultures produced a change in foreign people and societies. The content of this article shows the ethnography of a process of indigenous initiation of a young Swedish man in the context of Shamanism. We find a particular case in which a “tzutujil” elder shaman from Guatemala, expert in the traditional Mayan concept of time, initiates the young European in his practices. This case serves as a reflection on the conceptualization of Shamanism and the importance of the processes of initiation, ancestry, trance and healing.

Keywords: Ethnography, Shaman, Shamanism, Initiation, Transcultural.

Recibido: 22 de enero de 2011
Aceptado: 1 de noviembre de 2011

Introducción personal

Una beca de la Universidad Complutense de Madrid me trajo a México hace siete años. Había estudiado la Licenciatura en Psicología, con las consecuentes frustraciones y desengaños derivados del discurso hegemónico de dicha institución, anclado en la doctrina conductista de lo psicológico. Llegué a México con la inquietud de explorar otros ámbitos del conocimiento que me permitieran desarrollar las breves nociones alternas que habíamos intentado construir en nuestra actividad crítica de los últimos años de la Licenciatura. Decidí cursar un Master en Estudios Antropológicos de México, para comenzar a trazar el puente entre estas diferentes disciplinas a través de la medicina tradicional indígena.

En ello llevo siete años trabajando. Ahora curso un Doctorado en Sociología con beca del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt). Hace unos meses, Antonella Fagetti me invitó a dar una ponencia acerca de los procesos de iniciación en el chamanismo para un Congreso de Antropología. Antonella es directora de mi tesis y del proyecto de investigación financiado por el Conacyt: *Procesos de adivinación, sanación, reparación y propiciación en el contexto del chamanismo en los pueblos indígenas*. El texto que presento es el resultado de dicha invitación y la participación en el mencionado proyecto de investigación.

En estos momentos continúo viviendo en México. Estoy llevando a cabo una investigación acerca del *ndi-xi-tjo*, los *niñitos santos*, el hongo sagrado mazateco. Estamos trabajando en el encuentro entre el conocimiento indígena y lo urbano a través de la categoría antropológica del chamanismo, tomando como eje de articulación del proceso de investigación el uso ceremonial de los hongos sagrados.

Comencé la investigación en el año 2007 en la Ciudad de México, donde conocí a Pär Oskar Simonsen. Él participaba en un grupo de *tradición mexicana* de los que serían etiquetados dentro del *Movimiento de la Nueva Mexicanidad* (De la Peña, 2002). Era arquitecto de un reconocido y prestigioso despacho de la ciudad. Los fines de semana coincidíamos en el *temazcal* que era celebrado cada domingo en el lugar de encuentro del grupo mencionado. Ahí comencé a conocer los detalles de su historia de vida, de las motivaciones que le habían traído a México y el interés en las tradiciones indígenas.

Marco Teórico

Desde el marco teórico del chamanismo, los procesos de iniciación toman un carácter sumamente relevante al ser considerados parte de los elementos necesarios que componen los criterios de definición del concepto chamán.

Aún teniendo en cuenta la suscitada controversia en torno a la conceptualización de la nutrida diversidad encontrada dentro del ámbito categorizado como chamanismo, se han podido precisar ciertas características comunes a las diferentes expresiones culturales para definir al chamán. Una de estas características principales son los procesos de iniciación (Poveda, 2001).

Para Antonella Fagetti -una de las principales investigadoras contemporáneas del chamanismo en México- entre las características que definen al chamán encontramos: “el chamán nace con el don.(...) Frecuentemente, en algún momento de su vida, el elegido experimenta una iniciación a través de un sueño o la muerte temporal, o sufre una enfermedad a raíz de la cual se le revela su destino” (Fagetti, 2010:35). También menciona ejemplos de su trabajo de campo en los que, como parte de los procesos de iniciación, las personas que poseen el don, son educadas en las artes de adivinación, sanación, propiciación o reparación a través de la guía de sus mayores. Éste suele ser un proceso de aprendizaje formal no reducido a lo racional, que pasa por la observación, la participación y la vivencia significativa.

Además, Fagetti (2010:24) también señala que el chamán “entra en comunicación con las divinidades por medio del sueño y trance, posee el don de ver y saber, y es guía espiritual de su pueblo, intermediano entre los espíritus y sus gentes para velar por el equilibrio, la salud y el bienestar”.

Ya Mircea Eliade señaló la relevancia de los *patrones iniciáticos* en diferentes contextos sociales y culturales en el devenir de la historia espiritual de la humanidad en su obra *Nacimiento y Renacimiento. El significado de la iniciación en la cultura humana* (Eliade, 2001b). Al abordar el chamanismo, Eliade señala que en las diferentes vías para convertirse en chamán, encontramos un doble proceso de aprendizaje que constituye la iniciación: la enseñanza de los espíritus y la enseñanza de los ancianos chamanes. “La primera es extática (sueños, visiones, trances); y la segunda es tradicional (técnicas chamánicas, nombres y funciones de los espíritus, mitología y genealogía del clan, lenguaje secreto)” (Eliade, 2001b: 58).

En su pionera y clásica obra acerca del chamanismo Eliade (2001a) expone tres formas de iniciación chamánica:

1. La transmisión hereditaria de la profesión chamánica. Se refiere a la transmisión de conocimientos por parte de un chamán-maestro al aprendiz, que posee el don, sea o no de su familia.
2. La vocación espontánea (el "llamamiento", "llamada" o la "elección"). Hace referencia a los chamanes cuya vocación es otorgada por los dioses y es descubierta a partir de los sueños o grandes crisis, tales como accidentes o enfermedades donde el futuro chamán o un ser querido de éste, estuvieran a punto de perder la vida. También puede ser consecuencia del shock producido por la muerte de una persona apreciada. El hecho de ser un chamán cuya vocación surge de manera espontánea, no lo exenta de buscar la guía de un chamán más experimentado.
3. La conversión por voluntad propia. Personas que deciden por voluntad propia aprender y practicar la profesión chamánica, con la condición de que posean el don de la sanación. De igual manera, deben buscar el apoyo de un chamán-maestro que los guíe.

Una visión contemporánea acerca de los procesos de iniciación la encontramos en el trabajo del doctor francés Jacques Mabit (2010), responsable del Centro de Rehabilitación de Toxicómanos y de Investigación de Medicinas Tradicionales “Takiwasi”, en Perú. Según su experiencia en la Selva Alta del Amazonas, cuatro son las sendas iniciáticas que conducen a las personas al chamanismo.

- Algunos individuos muestran desde la infancia rasgos que son reconocidos en el seno de la comunidad, como indicadores del vínculo con el mundo-otro; en estos casos, desde esta temprana edad comienzan los aprendizajes que conforman el proceso de iniciación.
- En otros casos, la iniciación se da por herencia familiar, dándose de esta manera la transmisión del conocimiento.
- La enfermedad grave es la más común de las sendas iniciáticas en esta región del Amazonas. La persona enferma acude al chamán para ser curada a través de plantas que generan estados no ordinarios de consciencia. En el proceso de curación las plantas o espíritus revelan al enfermo su destino y le invitan a aprender para poder desenvolver su tarea terapéutica.
- En último caso, nos encontramos con una contemporánea y particular forma de iniciación, la que experimentan los jóvenes occidentales que llegan a la selva en busca del conocimiento indígena del chamanismo. Este tipo de jóvenes suelen pertenecer a dos grupos diferenciados: aquellos profesionales psicólogos, antropólogos, médicos, botánicos o químicos que insatisfechos con el modelo científico positivista buscan vías alternativas desde donde ejercer su labor; y los jóvenes que llegan en un estado de insatisfacción crónica con la vida en sus ciudades, con procesos de enfermedad, adicción, evasión o búsqueda de nuevos referentes para reconstruir sus vidas. Ambos tipos de jóvenes toman la vía de la auto-experimentación con los enteógenos y el aprendizaje directo con el chamán de la comunidad indígena.

Ahora bien, la parte que nos resulta más atractiva del planteamiento de Mabit en el contexto del caso etnográfico (Sánchez, 2009) que abordaremos posteriormente, es su concepción de las adicciones. Después de casi treinta años de labor terapéutica con toxicómanos a través de un método de trabajo que integra la medicina tradicional amazónica, medicina occidental y psicoterapia, el doctor Mabit (1997) expone que el problema de la adicción es una cuestión de ausencia del sentido de la vida, una cuestión en último caso espiritual. Considera que en el mundo occidental existe una desacralización casi completa de la realidad. Las dinámicas de ocio, trabajo y consumo en muchas ocasiones no son suficientes para dar sentido a la vida y tan solo conducen a una sensación extenuante de vacío y sinsentido vital en un mundo carente de esperanzas. En este contexto, el uso de las drogas no es más que un intento de auto-iniciación a una dimensión trascendente, espiritual o simplemente más profunda de la vida. Ahora bien, según el autor, el proceso de iniciación nunca puede ser individual, siempre necesita a alguien que muestre el camino. La auto-iniciación es tan solo una contra-iniciación solitaria que lleva a la desintegración. Y ante ello, como estrategia terapéutica, Mabit (1998) propone la auténtica iniciación propia del chamanismo. De manera que la persona que busca el sentido de su vida en una deriva perdida, pueda encontrarlo a través de métodos seguros, confiables y que no entrañen riesgos mayores.

De manera que, desde esta perspectiva los procesos de iniciación del chamanismo de la Selva Alta del Amazonas ofrecen una posibilidad para conocer el sentido profundo de sus vidas. El reconocimiento de una dimensión sagrada que atraviesa estas experiencias constituye una de las claves para la eficacia en la curación de la adicción. Dice Mabit (Entrevista a Mabit por Anya Loizaga-Velder, 9 de Mayo de 2006):

“Ok, tu has querido ir a ver qué hay detrás de las apariencias, bueno, lo has hecho mal, de forma incorrecta, sin guía, sin preparación. Retomemos el camino pero esta vez, sí, guiado, controlado, acompañado. Hasta que la persona, después de este tiempo en el centro va a tener direccionalidad para poder seguir su vida interna, psicológica, emocional, espiritual a su manera, encontrando su propio camino. La estrategia terapéutica es la de la iniciación guiada para responder a la autoiniciación errada”.

Referente a este análisis teórico desde el ámbito terapéutico realizado por el Dr. Mabit, queremos mencionar también el trabajo de Manuel Almendro. Almendro es uno de los representantes más relevantes de la Psicología Transpersonal en el panorama internacional y que recientemente se ha desmarcado de esta línea para crear una *Psicología de la integración desde la Consciencia*. Propone un método de trabajo personal que, como en el caso de J. Mabit, integra el conocimiento de la medicina tradicional americana con herramientas de la psicología contemporánea, a la que también suma elementos de las *tradiciones orientales*. En el análisis que realiza acerca del chamanismo (Almendro, 2008) distingue, de forma parecida a como hemos visto anteriormente, diferentes etapas en el proceso de iniciación del chamán:

- La llamada y la crisis.
- El aprendizaje: la vía purgativa. Encuentro con el maestro-chamán que, según Almendro, implica un proceso de atravesar la oscuridad existencial, el mundo de las sombras, encarar a los espíritus y conseguir la visión.
- La llegada: la vía iluminativa. Representa la culminación, haber pasado el proceso de muerte y renacimiento. El momento del rito de paso. Encuentro con la sabiduría.
El servicio: el viaje hacia la curación, la ayuda y la expansión de límites. El chamán entrega su vida a la curación, que aparece íntimamente ligada al conocimiento. Es el cometido principal de su vida, el servicio al espíritu a través de la ayuda a su comunidad.

Si bien Almendro no realiza su tarea desde la disciplina antropológica, su análisis está basado en un extenso trabajo de campo a lo largo de 30 años con el chamanismo mazateco en México, y con el *ashaninka* y *shipibo-conibo* en Perú. Es sumamente interesante observar cómo al abordar la cuestión del chamanismo desde diferentes prismas disciplinarios, la comprensión y el conocimiento que se genera es

enriquecido en gran manera. La propuesta de Almendro derivada de su estudio del chamanismo es muy extensa y suculenta, pero dado el sentido de este texto vamos a rescatar uno de los conceptos claves de su propuesta terapéutica que aparece íntimamente relacionado con el proceso de iniciación: *la crisis emergente*.

Hemos visto cómo en los procesos de iniciación del chamanismo aparece la crisis, por algunos llamada *crisis chamánica*, como parte de las experiencias necesarias dirigidas al aprendizaje en las artes de la curación. Durante la propia crisis la persona destinada a ser chamán encuentra las respuestas personales a sus vacíos existenciales, entra en diálogo con ese otro lado, entiende el sentido de su vida, se cura, aprende los laberintos de los mundos internos y la cartografía de los territorios donde moran los espíritus... todo ello dentro de un contexto particular de contención, elaboración e integración: el de la comunidad y el de los ancianos o familiares chamanes. Por tanto, la crisis supone una oportunidad de aprendizaje, crecimiento y definición. Y es aquí donde Almendro (2008) enmarca su concepto *crisis emergente* para llevarlo al ámbito psicológico, para llevar este sentido de la crisis a los procesos normalmente categorizados como enfermedad mental en las sociedades occidentales. Se trata de que las personas en este tipo de estado, ya no son simplemente enfermos pasivos sino que paradójicamente van a ser curados por la propia enfermedad. La crisis como oportunidad reorganizativa bajo la "positivación de lo patológico". Este giro supone abrir toda una nueva dimensión dentro del trabajo psicoterapéutico, que ya había sido vislumbrada por la Antipsiquiatría (Cooper, 1972) y la Psicología Humanista (Rogers, 1997). De nuevo, como veíamos en Mabit, el ingrediente que añade Almendro en esta receta es lo sagrado, la introducción de la dimensión sagrada dentro de la concepción de la experiencia humana. En el proceso reorganizativo que implica la generación de un nuevo orden que nace de la crisis, el sentido trascendente de ir más allá de los límites personales es fundamental. La dimensión espiritual se hace necesaria tanto para explicar ciertas experiencias en los procesos de crisis, como para la generación de los referentes que constituyan los nuevos sistemas organizativos de la persona.

Por tanto, el desarrollo que Almendro (2002) realiza de la crisis emergente vista desde el modelo disipativo de la teoría del caos, proporciona el marco teórico que permite la intervención sobre las problemáticas psicoemocionales desde un prisma que contiene la oportunidad de crecimiento, de evolución, creación y reorganización de la vida de las personas. En el proceso de modernización y desacralización (Augé, 1998) de los contextos occidentales, se han perdido los actores sociales destinados a encauzar dichas crisis, que en los contextos indígenas cumple la figura del chamán, con la tecnología de los procesos de iniciación. De esta manera, existe una gran cantidad de jóvenes que sufren crisis emergentes en los contextos urbanos sin la posibilidad de encauzar dicho proceso hacia el crecimiento personal, familiar y social. Son los jóvenes que, Mabit comenta, llegan a la selva en busca de conocimiento o sanación. Es uno de ellos (llamado Pär) a quien hemos dedicado el trabajo etnográfico (Hammersley y Atkinson, 1994) que presentamos a continuación.

Trabajo etnográfico

Pär Simonsson nació en un suburbio de Estocolmo, Suecia, en el verano de 1972. Creció en el seno de una familia de clase media, de padres dedicados al entorno académico pero sin abundantes recursos materiales. Desde temprana infancia mostró interés en las culturas indígenas americanas. Cuenta cómo siendo muy pequeño no cesaba de instigar a su tío, buen conocedor de la historia de la humanidad, para que le contase acerca de los mayas. A los seis años se interesa en formar parte de una asociación sueca por los derechos de los indígenas norteamericanos.

A los cinco años, unas fiebres muy altas le llevaron al borde de la muerte. Durante la enfermedad los sueños le transportaban a otros mundos. Ya en su adolescencia se interesa apasionadamente por el chamanismo y el uso de los enteógenos. De los 17 a los 20 años comienza a experimentar con drogas, intu-

yendo que hay algo más allá, hay algo más grande de la consciencia humana y del mundo, más allá de lo que se puede explicar por los medios científicos. Las drogas le enseñaron los diferentes estados de consciencia que podía experimentar, pero aun así intuía que no llegaba al fondo de lo que podía ser. En medio de las vivencias con drogas, el mundo onírico se despertó de nuevo, teniendo sueños muy relevantes sobre cuestiones premonitorias.

El primer contacto de Pär con las tradiciones indígenas fue a lo largo de un viaje a Latinoamérica después de la muerte de su padre. En Ecuador conoció la ayahuasca y pudo comprobar la existencia de sus más ansiados anhelos: el acceso al mundo del espíritu, de lo sobrenatural. Supuso un gran cambio en su vida. Experimentó de una forma tan real la existencia de lo espiritual, que sintió fuertemente que éste era el camino que él tenía que seguir. Es interesante observar que cuando Pär llega a la selva a conocer el chamanismo por primera vez y de primera mano, es en medio de un fuerte proceso de duelo por la muerte de su padre. El padre de Pär era ateo y enfrenta la muerte con mucha angustia en el contexto de un país donde las cuestiones espirituales no forman parte importante en la vida de las personas. Este proceso genera en Pär un interés en desvelar los misterios de la muerte, de la trascendencia.

Al regresar a su país comenzó a practicar yoga, pues no encontraba en su contexto social la posibilidad de continuar profundizando en el chamanismo y poder encauzar las vivencias que había tenido. Poco tiempo después conoce a Susana, una curandera mexicana con la que se encuentra en un evento familiar en Suecia. Susana le invita a ir a México para aprender.

Sin dinero para largos viajes, intenta conseguir una beca para ir a estudiar a México. Consigue llegar a Guatemala. Al llegar, conoce a un anciano, el tata Pedro Cruz, en una ceremonia tradicional tzutujil de fuego. Esa misma noche decide ir a vivir con él para aprender lo que el anciano estuviera dispuesto a enseñarle.

Cuando Pär encuentra al Tata Pedro tiene la certeza de la presencia de lo espiritual en el fuego de la ceremonia, sin ayuda de ningún tipo de sustancia psicoactiva. Dice Pär: *“fue algo menos dramático a como yo lo había imaginado desde el lado romántico, de cómo tendría que ser el chamanismo. Sobre todo tata Pedro me cayó muy bien, sentí confianza en él. Importante porque lo estaba eligiendo para que me guiase hasta lo desconocido. Y lo desconocido siempre da miedo”* (Entrevista a Simonsson por Jesús M. González, Mexico DF, 14 de Julio 2010).

Pasó un mes viviendo en casa del anciano. En su patio, él comenzó a hablarle del calendario maya, de las fuerzas que representaba. Caminaban hasta los lugares sagrados honrándolos con velas, con fuego, conociendo la espiritualidad tzutujil maya. La función de un anciano chamán tzutujil es intermediar entre el mundo de lo visible y el mundo de lo invisible. Es la persona a quien uno acude en su comunidad cuando tiene algún problema en la vida: físico, mental, con la siembra, etc. Es la persona que puede hacer de abogado, hablar porque has tenido un sueño y no entiendes su mensaje. En esta tradición lo normal para solucionar todas estas cuestiones es hacer una ofrenda al fuego, que se llama *xhuculem*. En esta ceremonia se abren las puertas de los cuatro rumbos, los puntos cardinales que también son los cuatro elementos. El fuego se presenta como el centro del universo entre esas cuatro esquinas, el lugar donde presentar a los veinte naguales, las veinte puertas del calendario maya, cada uno con su personalidad, conformando todas juntas las fuerzas creadoras del mundo. El fuego se construye con inciensos, con velas, regalos para el mundo de los espíritus.

El tata Pedro es un *Ajkii*, el contador de los días, el que es mediador de este intercambio entre el mundo de las formas y el mundo de los espíritus. Concibe que el desequilibrio en nuestra vida es porque hay un desequilibrio en el mundo espiritual, que para la mayoría de gente es difícil percibir y poder cambiar. Él tiene esa función, ya que sus ancianos le iniciaron para poder presentar a los espíritus, ofrendas y solicitar su ayuda. En el calendario tzutujil cada día tiene su nagual, tiene su fuerza, y de eso trata la fuerza

creadora de ese día. Los ancianos chamanes tzutujiles se centran en cuál es el contenido que el tiempo quiere manifestar, qué es lo que quiere crear el tiempo. El trabajo del *Ajkii* tiene que ver con el entender y el dialogar con estas fuerzas del tiempo.

Después del primer mes de convivencia el anciano Pedro comparte a Pär que él podía llegar a ser guía espiritual, pero no guía espiritual maya. Comenta Pär (Entrevista a Simonsson por Jesús M. González, Mexico DF, 14 de Julio 2010): *“es claro porque tiene que ser así, yo tengo que encontrar mi propia forma para aplicar esta enseñanza en mi vida, donde yo vivo. Porque yo no hablo tzutujil, hay tantas cosas que yo no entiendo de esta cultura de donde viene esta enseñanza... Para aprenderlo no solo tendría que estar estudiando con él, también estudiar con todo el pueblo para entender no solo el nivel abstracto de los naguales, la magia del tiempo y todo eso, también toda la cultura y sus manifestaciones. Hay grandes porciones de lo que sería la capacidad de un Ajkii que yo desconozco por desconocer la cultura.*

Es importante que yo entienda, aunque no quería realmente entenderlo, que una tradición espiritual es algo tan íntimamente ligado con una cultura y también con un idioma que no se puede tomar como un producto de exportación. Yo no puedo exportar lo maya a Suecia. Yo puedo de alguna manera practicar lo que yo he entendido de la forma que yo lo he entendido, pero viviéndolo en mi cultura. Y cuando yo lo vivo en mi cultura se transforma en otra cosa. Y eso es algo que yo necesito aceptar y no hacerme ilusiones, y sobre todo no hacer creer a otros que esto es algo propiamente maya”.

Entonces, Don Pedro, después de consultar con los demás ancianos de su comunidad pregunta a Pär si va a *tomar la vara*. Esta es la expresión que se usa para llevar a cabo el proceso de iniciación que define esta tradición. El *tomar la vara* es hacerte *Ajkii*, contador del tiempo, guía espiritual. Una decisión que depende del anciano y del joven aprendiz, y por supuesto, de los espíritus. Dice Pär (Entrevista a Simonsson por Jesús M. González, Mexico DF, 14 de Julio 2010): *“tomar la vara es un compromiso, no es una medalla que uno da a otro porque ya ha cumplido con un curso. Como por ejemplo, yo soy arquitecto y tengo mi diploma de arquitecto pero puedo elegir no ser arquitecto, trabajar en otra cosa. El Ajkii no puede elegir no ser Ajkii, por eso es un compromiso que no se puede romper, es un compromiso ante el mundo, de trabajar para el mundo, para los espíritus, para la gente, para servir a la vida. Entonces, es un compromiso ante la vida que no se puede romper. Por eso hay que esperar a que la persona esté lista y que se considere a sí misma lista para asumir la responsabilidad sabiendo lo que es”.*

El proceso iniciático para poder llegar a *tomar la vara* consiste en conducir veinte rituales, uno en cada día de los veinte naguales, en lugares sagrados. *“Para presentarte y pedir ante los naguales su ayuda, para que uno mismo después, ejerciendo esta profesión, sepa que hay apoyo por su parte. El Ajkii es un representante del otro lado, del lado de los espíritus, y si no hay un lazo entre el Ajkii y los espíritus, él no puede trabajar. Una persona que viene a solicitar la ayuda de un Ajkii no solo viene a solicitar la ayuda de él, realmente solicita la ayuda de los espíritus pero lo solicita a través del Ajkii. Primero el Ajkii tiene que ir a solicitar la ayuda de los naguales, de los espíritus”* (Entrevista a Simonsson por Jesús M. González, Mexico DF, 14 de Julio 2010).

“El sello de este proceso es ir solicitado ayuda, la entrega del envoltorio sagrado, que es el símbolo y la encarnación de la relación que tiene el Ajkii con el mundo espiritual” (Entrevista a Simonsson por Jesús M. González, Mexico DF, 14 de Julio 2010). El envoltorio sagrado es la bolsita de tela roja que contiene doscientas sesenta semillas más veinte piedritas o cristales que simbolizan los veinte naguales. Es la manifestación de la fuerza del espíritu, de la conexión que tiene el *Ajkii* con el mundo espiritual... Y también es una herramienta para la adivinación. El bastón es símbolo del poder. La faja roja que tapa el ombligo es el símbolo del equilibrio energético, la protección personal. El collar es el símbolo de la unidad, para tener presente que uno está unido con el resto de la creación. Y la tela de la cabeza es el símbolo de la humildad.

Después de la ceremonia de iniciación de entrega de la vara, Pär es consagrado formalmente como *Aj-kii* de la tradición maya tzutujil, al amparo del anciano Don Pedro. Ahora bien, como veíamos anteriormente, Pär entiende con claridad lo que expresa con estas palabras “yo no puedo ser guía espiritual maya, yo no tengo la posibilidad de trabajar de la misma forma que un guía espiritual maya. Aquí (en Suecia) necesito asumir otro papel que es mucho de explicar, de cómo funciona esto, de qué es esto. Pero a la hora de hacer la ceremonia es más estricto; si hago una ceremonia maya tiene que ser así. Si cambia la estructura de una ceremonia, de un ritual, ya empieza a perder su sentido. No se puede cambiar por gusto la estructura de un idioma y todavía pensar que llega a ser inteligible para otros. Si cambiamos solamente por nuestro gusto las estructuras ceremoniales, vamos a mandar mensajes muy confusos al mundo de los espíritus. Pero también tiene que ser un poco diferente porque aquí no se consiguen los mismos materiales que se consiguen en el mundo maya. También allí hay cambios, porque ahora en las comunidades tzutujiles, para el fuego se usan las candelas, el azúcar, muchas cosas que antiguamente no se usaban, debido a que se han incorporado mucho las candelas que es algo que vino con el cristianismo... Hay un sincretismo también ahí” (Entrevista a Simonsson por Jesús M. González, Mexico DF, 14 de Julio 2010).

“Fue parte del proceso el darme cuenta cómo yo puedo trabajar, en Suecia, en ese mundo donde las necesidades espirituales son diferentes. Allí la gente no te busca para pedir lluvia para su siembra. La gente tiene otros problemas, aunque en el fondo son siempre los mismos. La condición humana tiene sus penas, pero se manifiestan de otra forma. Entonces eso es algo que yo necesito entender. Cómo se puede enseñar para aliviar las penas de la gente sueca. Porque en Suecia muchas veces la pena de la gente es que tiene mucha libertad pero no sabe qué hacer con ella, no sabe cómo realmente usar la libertad que tiene tanto cultural, económica, política... Tiene toda esa libertad pero solo le da angustia, porque no sabe qué quiere hacer con todo esto. Entonces, como yo percibo mi camino de trabajo es ayudando a la gente a encontrar su propia voluntad, a entender lo que realmente quieren en la vida y eso es bastante diferentes a las condiciones donde viven los mayas. En Mexico hay una opresión muy real a nivel cultural, a nivel político, a nivel económico, pero en Suecia la opresión que hay viene más de dentro de la persona.

Todo esto le da sentido a mi vida. La medicina indígena es un idioma para hacer un dialogo entre dos mundos” (Entrevista a Simonsson por Jesús M. González, Mexico DF, 14 de Julio 2010).

Discusión y Conclusiones

Utilizamos la categoría del chamanismo en el sentido propuesto por Eliade (2001a), con los matices de Fagetti (2010), Almendro (2008) y Mabit (2010). El concepto “chamán” nos sirve para manejar discursivamente una realidad particular del mundo indígena, que desde hace más de 50 años se ha ido introduciendo en otras áreas (Winkelman y Robins, 2007). Parece ser que en ninguno de los grupos indígenas, excepto los descritos por Eliade en Siberia, al chamán se le llama chamán (Fericgla, 2006). Es una convención que nace del ámbito de la historia de las religiones y la antropología y que nos permite reconocer la función de las personas que se encargan de intermediar entre el mundo de los espíritus y el mundo de las personas en diferentes contextos culturales (Harner, 2006). Además, nos parece importante a la hora de caracterizar a este tipo de personas la cuestión del trance (Clottes y Lewis-Williams, 1996), los procesos de iniciación (Guenon, 2007), el linaje (Almendro, 2008) y la curación (Krippner, 2007). Estos son los criterios que consideramos necesarios para emplear este concepto sin confusiones desde un marco teórico conjunto.

Teniendo en cuenta la realidad del ámbito antropológico mexicano, al igual que (Galinier, Lagarriga y Perrin, 1995) proponemos que el chamanismo no es una práctica y conocimiento exclusivo del mundo

indígena en México, ya que encontramos manifestaciones en otros contextos a través de personas que pasan por los procesos de iniciación marcados por las diferentes tradiciones indígenas (Chacón, 2001). Si bien asumimos los conceptos chamán y chamanismo, tratamos que éstos no nos impidan ver la rica diversidad, heterogeneidad y particularidad de cada una de estas expresiones en sus diferentes culturas (Narby y Huxley, 2005).

El caso presentado es uno de los ejemplos de este amplio escenario, que por tener complejas características hemos decidido distinguirlo acuñando el concepto *chamanismo transcultural*, propuesto por M. Harner (2005) como sinónimo del core-chamanismo, para darle un nuevo giro. Planteamos que a la hora de emplear este concepto es importante tener en cuenta los mencionados procesos de iniciación. Es decir, si bien el chamanismo no es un conocimiento que se reduce a las tradiciones indígenas, sí reconocemos que éstas son la fuente de donde han emergido las subjetividades urbanas en torno a este fenómeno. En nuestro caso etnográfico, hemos elegido mantener la designación *chamán* para este joven sueco ya que él ha transitado los procesos de iniciación marcados por la tradición indígena en la que fue aceptado, de manera que hayamos podido seguir manejando una parte del marco teórico del chamanismo articulado desde la antropología. Además, utilizamos el concepto transcultural para señalar que este tipo particular de chamanismo se sitúa “más allá” de la cultura de origen de la persona que se convierte en chamán.

Por tanto, para poder manejar teóricamente nuestro caso etnográfico opinamos que el *chamán transcultural* es la persona que se convierte en chamán a través de los procesos iniciáticos de una tradición indígena a la que no pertenece, mientras que el *chamanismo transcultural* contiene los saberes y las prácticas que este tipo de personas desarrollan tanto en la cultura indígena de referencia como en su contexto cultural de origen.

Además, como esbozábamos brevemente al comienzo de estas reflexiones, en nuestro caso nos parece de suma importancia señalar los otros aspectos comentados: el linaje, el trance y la curación. Entendida esta última en un sentido amplio, como sucede en los casos de reparación. En Pär, encontramos todos estos elementos, que nos parecen necesarios para categorizar este caso como chamanismo transcultural. En nuestra opinión, sin la reunión de estos elementos no nos parece adecuado hablar de chamanismo.

El mundo del chamanismo en México es un campo sumamente fértil, complejo, apasionante, complicado y que entraña riesgos en los que en ocasiones va la propia vida de por medio (Knab, 1995). Hemos encontrado que si bien los conocimientos y las prácticas que contiene son de sumo interés para el ámbito terapéutico y otros muchos, es común la ausencia de una ética en su manejo (Cedillo y Sanchez, 2010). Las mismas herramientas que se emplean para curar se utilizan también para dañar. Por ello, a la hora de plantear este diálogo cultural a través del chamanismo (Mabit 2001) planteamos ciertos criterios que nos permitan acercarnos a él desde un mínimo marco de seguridad, confianza, ética y honestidad:

1. Asumir una dimensión intangible es el primero de los criterios, aceptar la existencia del mundo de los espíritus, de los muertos, de lo implicado, de lo no visible, lo inconmensurable, ese mundo-otro donde reside lo sagrado (Estrada, 1989). Y entender al chamán como agente intermediario, a través del trance, entre el mundo de los espíritus y el mundo ordinario, el de lo tangible, lo visible, el mundo de los vivos, del orden explicado, de la medida y la palabra (Metraux, 1973).
2. El segundo de los criterios es el del linaje, la importancia de la presencia del guía-maestro-chamán en el proceso de aprendizaje que, como vimos, también requiere de los maestros-espíritus. Es decir, la línea de transmisión del conocimiento es necesaria tanto en la genealogía física como en la espiritual (Erdoes y Fire, 2001). Por ello, el énfasis en los procesos de iniciación propios de cada tradición, que en nuestro caso encontramos en lo indígena.
3. Por último, la definición explícita de lo que Almendro (2008) plantea como la llegada, el servicio, la curación. El chamán regresa del viaje iniciático para poner sus enseñanzas al servicio de la comunidad, un servicio destinado a la curación y la ayuda de los suyos para el bienestar común, al

trabajo de la consciencia. De esta manera, también pretendemos diferenciar al chamán de las diferentes personas que si bien contienen algunos de los elementos mencionados, no completan los criterios en su totalidad, entrando dentro de categorías como las de hechiceros (Harner, 2006), brujos (Urióstegui y García, 2000), sacerdotes (Vitebsky, 1996), curadores (Krippner, 2006), magos (Poveda, 2001), curanderos (Ochoa, 2002, médiums (Reed, 1993), charlatanes, embaucadores (Fericgla, 2006), místicos (Clark, 1983)... que han sido trabajadas también desde la antropología. El interés en realizar esta distinción no tiene un sentido exclusivamente teórico, sino que más bien nace del vínculo entre la teoría y la práctica, de la necesidad de producir un marco basado en nuestra experiencia que permita que las personas que se acercan al chamanismo puedan disponer de una mínima guía de referencia.

Uno de los ámbitos de la ciencia contemporánea que ha permitido la aproximación y el diálogo con el chamanismo es el de lo transpersonal (Walsh y Vaughan, 2003). En particular, la corriente transpersonal en psicología ha mostrado de excelente manera este nexo entre la teoría y la praxis (Grof, 1988). De ella nacen la mayor parte de estas reflexiones, aportando tan solo ciertos matices a los trabajos previos en esta área.

El chamanismo es una de las líneas que ha alimentado la apertura de lo psicológico a la dimensión transpersonal (Yensen, 1998). Mientras que desde las diferentes corrientes en psicología se intentaba sondear, entender y definir eso de *lo inconsciente*, encontramos que para el chamanismo es un terreno transitado ancestralmente, ese mundo-otro al que nos referíamos anteriormente. Por tanto, el chamán no solo ha recorrido el territorio de *lo inconsciente* en su sentido más profundo (y por ello poder transitarlo con soltura), sino que dispone de las cartografías trazadas por su linaje. Es decir, el chamán además de conocer el territorio de *lo inconsciente* por experiencia propia, dispone del mapa elaborado por sus antepasados, al que él mismo añade los matices de sus propias exploraciones. El vehículo para acompañar a las personas en el viaje a lo desconocido, son todas esas *técnicas arcaicas del éxtasis* de Eliade (2001a), el trance del que habla Fagetti (2010).

Si entendemos de forma breve, uno de los principios del carácter terapéutico del trabajo psicoemocional, como el proceso de hacer consciente lo inconsciente, para luego codificar, elaborar, integrar y trascender lo manifiesto, el chamanismo aparece como un cuerpo de conocimiento sumamente rico para esta tarea (Roquet, 1981). Mientras que algunas expresiones de lo psicológico caminan a ciegas y tontas por *lo inconsciente*, el chamanismo provee al guía, el mapa y el vehículo para adentrarse en lo desconocido por un camino de ida y vuelta.

Por otro lado, consideramos que la psicología transpersonal ha realizado una importante aportación al chamanismo en el sentido de generar procesos que constituyen la base y el impulso para las personas foráneas que deciden penetrar los mundos de lo insondable a través de esta vía (Grof, 1988). De la misma manera que hablábamos de un marco de referencia teórico desde el cual poder encauzar la experiencia del encuentro con el chamanismo, consideramos que es necesario el marco de un proceso personal de trabajo en lo psicoemocional, para preparar a la persona en el encuentro con lo sagrado a través del chamanismo (Almendo, 2002). No podemos obviar que, aún dotado de una riqueza extraordinaria, el chamanismo es un conocimiento con una distancia cultural tan grande que el acceso a él necesita de cierta adaptación. No nos referimos a que haya que cambiar los contenidos de este conocimiento para acomodarlos a los que somos ajenos a él, ya que el ámbito ceremonial indígena está compuesto de estructuras rituales que hay que respetar con sumo cuidado y detalle. Más bien, se trata de generar esos procesos de cambio en las personas que deciden conocer de primera mano el chamanismo para que puedan acceder a la experiencia de la forma más abierta, dinámica, permeable y consciente posible.

Según hemos vivido, en la mayoría de los casos que acontecen sin esta preparación en el trabajo personal, el contraste cultural es tan fuerte que la gran parte de lo vivido no puede ser codificado ni integrado

por la persona. Además, es habitual el proceso de *proyección de la sombra* (Jung, 1981) sobre la recién estrenada vivencia espiritual, que puede traer complicaciones como los típicos delirios megalómanos y mesiánicos de quienes pasan de una forma aventurada por experiencias de trascendencia. Otro riesgo es el de caer en manos de farsantes, oportunistas de lo espiritual o charlatanes, ya sean indígenas, mestizos o paisanos, con la única intención de aprovecharse económicamente del *buscador*. Por último, no es extraño topar con aquellos que usan las herramientas del chamanismo tanto para curar como para dañar, en el común de los casos, interesados en la acumulación de poder personal. Por todo ello, consideramos que la vía adecuada para acceder al mundo del chamanismo es, tener en cuenta los criterios marcados previamente que definen al chamán y el trabajo dirigido hacia la consciencia, que suponen los procesos personales de conocimiento psicoemocional.

Desde la psicología transpersonal (Almendro, 2006) y algunas otras corrientes (Roquet, 1981), se han desarrollado los marcos de trabajo propicios para acceder a la experiencia de lo sagrado a través del chamanismo de una forma confiable, enriquecedora y segura. También, consideramos que los procesos de transformación personal propuestos desde lo transpersonal, así como los que suponen la inmersión en las prácticas del chamanismo, contienen una potencialidad micropolítica dirigida hacia la libertad y la autonomía, que constituye un campo de investigación emergente, vinculado con el ámbito de los movimientos sociales, la teoría crítica y lo sociológico (Marquís, 2009). Desde un acercamiento transdisciplinar que articule los análisis macro/micro, intuimos que el chamanismo puede hacer interesantes aportaciones a la cuestión del cambio, la transformación, la búsqueda de alternativas dirigidas a una sociedad más justa, equilibrada, basada en la convivencia, el encuentro y el diálogo.

Por último, señalar que debido a la singularidad de los elementos, sistemas, dinámicas y estructuras que constituyen esta particular expresión cultural, se hace necesario recurrir a referentes teóricos que puedan contener estas distinciones. Para nuestro entender, el chamanismo es uno de esos ámbitos del conocimiento que nos presenta grandes retos a la hora de hacer ciencia. Por ello, proponemos una investigación que se abre al surgimiento y desarrollo de nuevos paradigmas, como son el paradigma transpersonal y el paradigma de la complejidad propuesto por Edgar Morin (1994). Los estudios de interculturalidad (Dietz, 2003), del conocimiento indígena (Cavalcanti-Schiel, 2007), el diálogo de saberes (Sotolongo y Delgado, 2006), las teorías del caos (Prigogine, 2008), la neuroteología (Strassman, 2001) la física cuántica (Bohm, 1991), la historia de las religiones (Eliade y Kitagawa, 2010), las propuestas hologramáticas, multidimensionales (Pribram, 1994) y la biología del conocimiento (Maturana, 2009), están haciendo grandes aportaciones a este campo.

Según nuestro parecer, el chamanismo, para ser entendido, pide un descenso del pedestal de la ciencia neo-positivista, del método hipotético-deductivo y de la fantasía aristotélica-cartesiana en las ciencias sociales. Como menciona H. Maturana y Pörksen (2004); considerar a los otros, como *legítimos otros* con quienes producir procesos colectivos de construcción del conocimiento. La práctica de más de cincuenta años muestra que lo que se ha llamado chamanismo tiene mucho que aportar al ámbito terapéutico (Yensen, 1998), filosófico (Sheldrake, 1994) botánico (Schultes y Hofmann, 2002), psiquiátrico (Naranjo, 1973) teológico (Smith, 2001), químico (Hoffman, 2006), psicológico (Tart, 1994), físico (Capra, 1986), neurológico (Newberg, 1999), antropológico (Kehoe, 2000) y social (Castaneda, 2002). Consideramos que es necesario el replanteamiento de una ciencia, una *ciencia con consciencia* (Morin, 1984), que permita el digno diálogo entre las diferentes tradiciones del conocimiento (Halifax, 2006).

Bibliografía

Almendro, M. (2002). *Psicología del caos*. Vitoria-Gasteiz: La Llave.

Almendro, M. (2006). *Psicología y psicoterapia transpersonal*. Barcelona: Kairós.

- Almendro, M. (2008). *Chamanismo. La vía de la mente nativa*. Barcelona: Kairós.
- Augé, M. (1998). *Los no lugares. Espacios del anonimato*. Barcelona: Gedisa.
- Bohm, D. (1991). *La totalidad y el orden implicado*. Barcelona: Kairos.
- Capra, F. (1986). *El tao de la física*. Málaga: Sirio.
- Castaneda, C. (2002). *Las enseñanzas de Don Juan*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Cavalcanti-Schiel, R. (2007). *Para abordar la interculturalidad: apuntes críticos a partir de (y sobre) la nueva educación escolar indígena en Sudamérica*. París: Cahiers ALHIM.
- Cedillo, D. & Sanches, J. (2010). Embrujar y curar: análisis de un caso de brujería. En A. Fagetti, *Iniciaciones, trances, sueños... investigaciones sobre el chamanismo en México*. México, D.F.: Plaza y Valdés.
- Chacón, O. (2001). Medicina indígena y psiquiatría moderna: diálogo posible. En J. Mabit, *Memoria del segundo foro interamericano sobre espiritualidad indígena*. Tarapoto: Takiwasi.
- Clark, J. (1983). *A Map of Mental States*. Londres: Routledge & Kegan.
- Clottes, J. & Lewis-Williams, D. (1996). *Les chamans de la préhistoire. Transe et magie dans les grottes ornées*. Paris: Seuil.
- Cooper, D. (1972). *Psiquiatría y Antipsiquiatría*. Barcelona: Paidós.
- De la Peña, F. (2002). *Los hijos del Sexto Sol*. México, D.F.: INAH.
- Dietz, G. (2003). *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*. Granada: EUG-CIESAS.
- Eliade, M. (2001a). *Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Eliade, M. (2001b). *Nacimiento y Renacimiento. El significado de la iniciación en la cultura humana*. Barcelona: Kairós.
- Eliade, M. & Kitagawa, J. (2010). *Metodología de la historia de las religiones*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Erdoes, R. & Fire Lame Deer, A. (2001). *El don del poder*. Palma de Mallorca: José J. De Olañeta.
- Estrada, A. (1989). *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos*. México, D.F.: Siglo XXI.
- Fagetti, A. (2010). *Iniciaciones, trances, sueños... investigaciones sobre el chamanismo en México*. México, D.F.: Plaza y Valdés.
- Fericgla, J. (2006). *Los chamanismos a revisión. De la vía del éxtasis a Internet*. Barcelona: Kairós.
- Galinier, J., Lagarriga, I, & Perrin, M. (1995). *Chamanismo en Latinoamérica*. México, D.F.: Plaza y Valdés.

- Grof, S. (1988). *Psicología Transpersonal. Nacimiento, muerte y trascendencia en psicoterapia*. Barcelona: Kairós.
- Guenon, R. (2007). *Apercepciones sobre la iniciación*. Madrid: Sanz y Torres.
- Halifax, J. (2006). El viaje del chamán: la senda del budista. En G. Doore (Ed.), *El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal*. Barcelona: Kairós.
- Hammersley, M. & Atkinson, P. (1994). *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- Harner, M. (2005). The History and Work of the Foundation for Shamanic Studies. *Shamanic*, 25th Anniversary Issue, Vol. 18, Nos. 1&2.
- Harner, M. (2006). ¿Qué es un chamán?. En G. Doore (Ed.), *El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal*. Barcelona: Kairós.
- Hofmann, A. (2006). *La historia del LSD. Cómo descubrí el ácido y que pasó después en el mundo*. Barcelona: Gedisa.
- Jung, C. (1981). *Psicología y Religión*. Barcelona: Paidós.
- Kehoe, A. (2000). *Shamans and Religion: An Anthropological Exploration in Critical Thinking*. Long Grove: Waveland Press.
- Knab, T. (1995). *A War of Witches. A Journey into de Underworld of the Contemporary Aztec*. San Francisco: Haper San Francisco.
- Krippner, S. (2006). Los chamanes. Primeros curadores. En G. Doore (Ed.), *El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal*. Barcelona. Kairós.
- Krippner, S. (2007). Humanity's first healers: psychological and psychiatric stances on shamans and shamanism. *Revista Psiquiatría Clínica* 34, supl 1, 16-22.
- Mabit, J. (1997). El saber médico tradicional y la drogadicción. *Revista de medicinas alternativas*. Especial Perú. Año 1.
- Mabit, J. (1998). *Chamanismo amazónico y toxicomanía: Iniciación y contra-iniciación*. Recuperado el 7 de Diciembre de 2010 de <http://www.takiwasi.com/esp/pub13.php>.
- Mabit, J. (2001). *Memoria del segundo foro interamericano sobre espiritualidad indígena*. Tarapoto: Takiwasi.
- Mabit, J. (2010). *El chamanismo y el hombre contemporáneo*. Recuperado el 10 de Diciembre del 2010 de <http://www.takiwasi.com/esp/pub08.php>.
- Marquís, M. (2009). *El aspecto social en la medicina chamánica: la relevancia del chamanismo como alternativa terapéutica*. Tesis de Licenciatura. México, D.F.: Universidad Autónoma de México.
- Maturana, H. (2009). *La realidad. ¿Objetiva o construida?. (I): Fundamentos biológicos del conocimiento*. Barcelona: Anthropos.

- Maturana, H. & Pörksen, B. (2004). *Del ser al hacer. Los orígenes de la biología del conocer*. Santiago de Chile: J. C. Sáez.
- Metraux, A. (1973). *Religión y magias indígenas de América del Sur*. Madrid: Aguilar.
- Morin, E. (1984). *Ciencia con consciencia*. Barcelona: Anthropos.
- Morin, E. (1994). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- Naranjo, C. (1973). *The Healing Journey: New Approaches to Consciousness*. New York: Random House.
- Narby, J. & Huxley, F. (2005). *Chamanes a través de los tiempos*. Barcelona: Kairós.
- Newberg, A. (1999). *The Mystical Mind: Probing the Biology of Religious Experience*. Minneapolis: Fortress Press.
- Ochoa, J. (2002). *Mito y chamanismo. El mito de la tierra sin mal en los Tupí-Cocama de la Amazonía Peruana*. Tesis doctoral. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Poveda, J. M. (2001). *Chamanismo. El arte natural de curar*. Madrid: Ediciones Temas de Hoy.
- Pribram, K. (1994). *Origins: brain and self organization*. Hillsdale: Lawrence Erlbaum.
- Prigogine, I. (2008). *Las leyes del caos*. Barcelona: Crítica.
- Reed, H. (1993). *Edgar Cayce. Canalizando su yo superior*. Madrid: Mirach.
- Rogers, C. (1997). *Psicoterapia centrada en el cliente*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Roquet, S. (1981). *Los alucinógenos, de la concepción indígena a una nueva psicoterapia*. México, D.F.: Ediciones Prisma.
- Sanchez, R. (2009). *La Etnografía y sus aplicaciones*. Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces.
- Schultes, R. & Hofmann, A. (2002). *Plantas de los dioses: orígenes del uso de los alucinógenos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sheldrake, (1994). *El renacimiento de la naturaleza: la nueva imagen de la ciencia y Dios*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Smith, H. (2001). *La percepción divina. El significado religioso de las sustancias enteógenas*. Barcelona: Kairós.
- Sotolongo, C. & Delgado, J. (2006). *La revolución contemporánea del Saber y la Complejidad social*. Buenos Aires: Clacso.
- Strassman, R. (2001). *DMT: The spirit molecule. A doctor's revolutionary research into de biology of near-death and mystical experience*. Rochester: Park Street Press.

Tart, C. (1994). *Psicologías transpersonales: las tradiciones espirituales y la psicología contemporánea*. Barcelona: Paidós Ibérica.

Urióstegui, G. & García Mauricio (2000). *Chamanismo, curanderismo y brujería en México*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.

Vitebsky, P. (2006). *Los chamanes. El viaje del alma. Fuerza y poderes mágicos. Éxtasis y curación*. Köln: Taschen Benedikt.

Walsh, R. & Vaughan, F. (2003). *Trascender el ego*. Barcelona: Kairós.

Winkelman, M. & Robins, T. (2007). *Psychedelic Medicine: New Evidence for Hallucinogenic Substances as Treatments: Volume 1&2*. Westport, CT: Praeger/Greenwood Publishers.

Yensen, R. (1998). *Hacia una medicina psiquedélica. Reflexiones sobre el uso de enteógenos en psicoterapia*. Barcelona: Los Libros de la Liebre de Marzo.

***Jesús González Mariscal** es licenciado en Psicología por la Universidad Complutense de Madrid, maestro en Antropología por la Universidad de las Américas (Puebla) y doctorando en sociología en la Universidad Autónoma de Puebla, dentro del programa de becas del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México, donde investiga acerca del uso ritual de enteógenos en la cultura mazateca. También participa en el proyecto de investigación "Procesos de adivinación/sanación/reparación/propiciación en el contexto del chamanismo de los pueblos indígenas" (Conacyt 2009/2012) dirigido por Antonella Fagetti. Además es coordinador del proyecto artístico transdisciplinario "Ixtliyolotl. El rostro y el corazón en México". Email: kinkunse@gmail.com