

## EL CHAMANISMO DESDE UNA PERSPECTIVA TRANSCULTURAL<sup>1</sup>

---

Michael Winkelman\*

Traducción de Julieta Giambastiani\*\*

Revisión de Sandra Lauría

**Title:** *Shamanism In Cross-Cultural Perspective*

**Abstract:** *This article reviews the origins of the concept of the shaman and the principal sources of controversy regarding the existence and nature of shamanism. Confusion regarding the nature of shamanism is clarified with a review of research providing empirical support for a cross-cultural concept of shamans that distinguishes them from related shamanistic healers. The common shamanistic universals involving altered states of consciousness are examined from psychobiological perspectives to illustrate shamanism's relationships to human nature. Common biological aspects of altered states of consciousness help explain the origins of shamanism while social influences on this aspect of human nature help to explain the diverse manifestations of shamanistic phenomena involving an elicitation of endogenous healing responses.*

**Keywords:** *Shaman controversy, prehistoric shaman, shamanic universals, integrative mode of consciousness, biological bases of altered states of consciousness*

**Resumen:** *El presente artículo revisita los orígenes del concepto de chamán y recapitula las principales fuentes de controversia en relación con la existencia y la naturaleza del chamanismo. Para clarificar la confusión en torno a este concepto, se reseñan investigaciones que respaldan la noción de chamán como concepto transcultural mediante evidencia empírica, lo que permite distinguir a estos practicantes de otros tipos de sanadores chamanísticos. Se examinan los universales chamánicos más comunes implicados en los estados alterados de conciencia desde una perspectiva psicobiológica, con el objetivo de ilustrar las relaciones que existen entre el chamanismo y la naturaleza humana. Los factores biológicos asociados a los estados alterados de conciencia contribuyen a explicar los orígenes del chamanismo, al tiempo que la influencia de lo social sobre este aspecto de la naturaleza humana permite dar cuenta de diversas manifestaciones de los fenómenos chamanísticos que se relacionan con la generación de respuestas endógenas de sanación.*

**Palabras clave:** *controversia sobre el chamán, chamanismo prehistórico, universales chamánicos, modo integrativo de conciencia, bases biológicas de los estados alterados de conciencia*

\*Profesor retirado de la Universidad del Estado de Arizona, Tempe, Arizona, Estados Unidos. Email:

michaeljwinkelman@gmail.com

\*\* E-mail: julietagiambastiani@gmail.com

1. Traducción de un artículo originalmente publicado en *International Journal of Transpersonal Studies*, 31(2), 2013, pp. 47-62.

## Introducción

En las últimas décadas, el chamanismo como concepto se propagó por todo el mundo, hecho que se manifiesta en los resultados de una búsqueda de Google realizada en 2011 por este autor, en la que el término “chamán” aparecía más de 10 millones de veces y el término “chamanismo”, en más de 35.000 entradas de Google Scholar. Aunque un listado tan extenso de resultados parecería indicar que el concepto no presenta problemas de comprensión o aceptación, todavía hay quienes dudan de la existencia del chamanismo y lo consideran una mera invención del imaginario occidental. No obstante, existen pruebas a lo largo de la historia y la prehistoria de la importancia que revisten las prácticas chamánicas —entre las que se incluyen los estados alterados de conciencia— para diversas disciplinas y profesiones. El papel predominante de las representaciones chamánicas en manifestaciones artísticas y artefactos religiosos de la antigüedad encontrados en todo el mundo, cuyos exponentes más antiguos se remontan a los petroglifos descubiertos en las cuevas de Europa (Clottes y Lewis-Williams, 1998; Whitley, 2009), indica que el chamanismo está presente en la cultura desde tiempos remotos. A la vez, la perpetuación de prácticas chamánicas en sociedades contemporáneas es una realidad transcultural (1) (Walter y Fridman, 2005; Winkelman, 2003). Muchos son los campos que han manifestado interés en el chamanismo: la arqueología (Aldhouse-Green, 2005; Hayden, 2003; Staller y Currie, 2001), el arte (Reichel-Dolmatoff, 2005), las religiones mayoritarias y las emergentes (Craffert, 2008; Keeney,

2006; Macrae, 1998; Ruck, Blaise, Staples y Heinrich, 2001; Winkler, 2003), la etnografía (Bean, 1992; Blacker, 1999; Hoppál y Kósa, 2003; Jakobsen, 1999; Langdon y Baer, 1992; Whitehead, 2002), el feminismo (Glass-Cofin, 1998; Tedlock, 2005), las prácticas de curación (Ewing, 2008; McClenon, 2002; Millones y Lemlij, 2009; Tasorinki, 2009; Walsh, 2007), la historia (Laugrand y Oosten, 2010; Narby y Huxley, 2001; Ustinova, 2011; Znamenski 2003), y la mitología (Berman, 2008a, 2008b, 2008c; Ruck, Staples, Celdrán y Hoffman, 2007; Tolley, 2009).

Aun así, las sociedades europeas posrenacentistas no reconocieron el chamanismo a pesar de que se vieron expuestas a prácticas chamánicas tras haber entrado en contacto con otras culturas (en gran medida, debido al proceso de colonización). Según Flaherty (1992), la incorporación del término *shaman* al idioma inglés, así como su aparición moderna en los círculos intelectuales europeos, se dio gracias a las exploraciones de científicos alemanes, quienes, a la vez, habían tenido acceso al concepto de *saman* por medio de los pueblos tunguses de Siberia. Otros términos etimológicamente similares al *saman* de los tunguses (*csaman*, *sama*, *shaman*, *khamman*, *śam*, *csam*, *kam*, *xam*, *xamna-* y *xamsa*) se encuentran muy difundidos entre las lenguas de Siberia, Asia e incluso en antiguas lenguas indoeuropeas (cfr. *śaman*, *śramana*, *samâne*, *saga* y *wissago*; Winkelman, 2010).

Las descripciones del chamanismo que hicieron los rusos durante sus expediciones científicas por Siberia a lo largo de los siglos XVII y XVIII contribuyeron a que estas prácticas se hicieran conocidas en otras partes de Europa. Sin embar-

go, esos primeros informes a cargo de exploradores, mercaderes, misioneros, colonizadores, militares y otros representantes de la cultura occidental no se basaban en datos precisos, sino en información confusa y, muchas veces, en exageraciones sensacionalistas destinadas a generar fascinación en los lectores (Flaherty, 1992). De todas maneras, el chamanismo como concepto comenzó a ejercer impacto en el imaginario científico de Occidente en el siglo XVII. Esas primeras descripciones hechas por el mundo no occidental adquirieron cada vez mayor relevancia en la vida literaria y cultural europea, lo que propició que se reevaluaran las manifestaciones de fenómenos chamánicos del pasado (Flaherty, 1992). Este ejercicio reveló los múltiples encuentros que el mundo occidental había tenido con el chamanismo en los momentos de contacto con otras culturas. Europa ya había accedido al conocimiento de dichas prácticas, que se denominaban “adoraciones al demonio”, hacía más de un milenio (Siikala, 1978). La incipiente comprensión del concepto del chamanismo trajo como consecuencia una reconceptualización de gran variedad de fenómenos occidentales del pasado como efectivamente chamánicos, entre los que se cuenta la vida de Jesús (Craffert, 2008; Keeney, 2006).

Las ideas de la Ilustración contribuyeron a conceptualizar el chamanismo en oposición al pensamiento racional, es decir, como lo que representaba el lado irracional de la naturaleza humana, lo que hacía que la vida social estuviera dominada por el carisma y las emociones. Ante el escepticismo europeo de la época, las manifestaciones chamánicas se convirtieron en una representación de la irracionalidad de

ese “otro” no occidental, a la vez que los enfoques sensacionalistas caracterizaron al chamán como un sujeto teatral que usaba el engaño para ejercer control sobre una comunidad ingenua. La visión desvalorizadora comenzó a cambiar cuando aquellas descripciones iniciales, fragmentarias y poco profesionales, se nutrieron de un entendimiento más completo y preciso de la práctica chamánica, gracias a los estudios antropológicos que se realizaron con grupos siberianos durante los siglos XIX y XX. A pesar de que las prácticas chamánicas siberianas ya habían sufrido modificaciones considerables debido a la colonización rusa y a las reformas políticas y sociales que las erradicaron o las transformaron por completo (Siikala, 1978), cada vez había más estudios etnográficos para respaldar los vestigios de un fenómeno transcultural que ya había sido descrito por Czaplicka (1914) en su libro *Aboriginal Siberia*. A estos estudios les siguieron otros sobre prácticas chamánicas de pueblos finlandeses, húngaros y turcos, que ampliaron los trabajos que ya se habían realizado en poblaciones siberianas, rusas y euroasiáticas acerca de lo que cada vez se aceptaba más como chamanismo. Aunque no siempre recibieron ese nombre, se volvió evidente que distintas culturas de diferentes partes del mundo presentaban prácticas similares que constituían aspectos básicos del chamanismo (ver Benedict, 1923). La preponderancia que cobró esta perspectiva transcultural contribuyó a que más adelante se identificaran manifestaciones chamánicas en la literatura antigua y en los materiales mitológicos (Flaherty, 1992).

### Los aportes de Eliade

La obra clásica y fundacional de Mircea Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* (2), publicada originalmente en 1951, presentaba una síntesis novedosa de una serie de estudios etnográficos sobre prácticas chamánicas. Lo que se desprende del enfoque de Eliade es que el chamanismo era una práctica transcultural, es decir que no se reducía al contexto siberiano o euroasiático, sino que se observaba en culturas de todo el mundo. Para Eliade, el chamanismo podía resumirse fundamentalmente en el uso de *técnicas de éxtasis* para entrar en contacto con el mundo de los espíritus en beneficio de la comunidad y realizar actos de sanación y adivinación. Todo el grupo local asistía a las ceremonias nocturnas, que revestían una importancia central ya que eran el centro de reunión social, “*un espectáculo sin igual en el mundo de la experiencia cotidiana*” (Eliade, [1951] 1960, p. 241). Los rituales chamánicos y las creencias asociadas a ellos constituían las actividades cosmológicas, espirituales, religiosas, sociales y de curación más importantes de esa sociedad, y generaban el espacio para que se establecieran relaciones entre el individuo y el grupo y para atraer a los espíritus hacia la comunidad. Estos actos dramáticos evocaban poderosas experiencias emocionales; el chamán relataba batallas contra los espíritus mientras tocaba tambores, cantaba, recitaba melodías repetitivas o danzaba con gran efusividad. Finalmente, el chamán colapsaba exhausto y entraba en un estado de éxtasis mediante el cual se comunicaba con los espíritus y buscaba su cooperación.

Eliade resaltaba que entre los aspectos centrales de la práctica chamánica se encontraban el estado de éxtasis y el vuelo mágico, es decir,

estados alterados de conciencia (EAC) que permitían acceder al mundo de los espíritus y que se manifestaban en las experiencias alucinatorias de los chamanes. Los EAC eran inducidos de diferentes formas, en especial mediante el toque de tambores, el canto, las melodías repetitivas y la danza, y en muchas culturas también mediante el uso de sustancias psicoactivas. Los chamanes generalmente se preparaban para los EAC sometiendo a prácticas de austeridad que propiciaban dichas experiencias, durante las cuales pasaban por períodos de ayuno absoluto, se exponían a temperaturas extremas, al esfuerzo físico extenuante, al dolor físico, practicaban el celibato, la privación del sueño, la incubación del sueño y el aislamiento social. El estado extático en el que entraba el chamán era descrito como un vuelo del alma, “*un trance durante el cual su alma se cree abandona el cuerpo para emprender ascensiones al Cielo o descendimientos al Infierno*” (Eliade, [1951] 1960, p. 6). Este vuelo clásico del chamán se presentaba de diversas formas que consistían siempre en la separación de algún aspecto del practicante de su cuerpo físico para entrar en el mundo de la experiencia, donde era capaz de interactuar con las entidades espirituales. El vuelo del chamán se podía experimentar de forma corpórea o mediante la transformación en animales o en espíritus aliados. Otros EAC comprendían viajes al inframundo y/o la transformación en animales. En general, los chamanes no eran poseídos por los espíritus, sino que tenían el poder de controlarlos y de realizar hazañas a través de las acciones de sus espíritus aliados.

El acceso al mundo de los espíritus era clave para que el chamán realizara sus actividades,

que incluían efectuar actos de adivinación o clarividencia, obtener información sobre miembros de la comunidad, favorecer la caza, realizar curaciones, restituir las almas perdidas, comunicarse con los espíritus de los muertos, acompañar el alma de los muertos en su pasaje al otro mundo y brindar protección contra espíritus malignos y contra hechiceros (Eliade, [1951] 1960). El mundo al que accedían los chamanes se describía como un universo compuesto de diferentes niveles, que se dividía en tres partes principales: el mundo inferior, el mundo medio y el mundo superior, las cuales, a la vez, comprendían varias subdivisiones más, en general, entre siete y nueve. Para moverse entre los mundos, el chamán se valía de un *axis mundi*, una “escalera”, un “agujero” o un “árbol”. Este nexo, al que muchas veces se lo llama árbol cósmico, árbol sagrado o montaña sagrada, era el medio por el cual el chamán lograba acceder a cada uno de los diferentes mundos.

En general, las prácticas chamánicas se relacionaban con la salud. Los rituales desempeñaban un papel esencial en la defensa psíquica de la comunidad ya que defendían “*la vida, la salud, la fecundidad y el mundo de la 'luz', contra la muerte, las enfermedades, la esterilidad, la desgracia y el mundo de las 'tinieblas'*” (Eliade, [1951] 1960, p. 240). Las teorías sobre la enfermedad consistían en general en una *pérdida del alma*, causada por el ataque de algún espíritu o por el robo a manos de otro chamán. Otra de las causas a las que se atribuía la enfermedad era la acción maligna de fantasmas o espíritus agresivos o a los maleficios ejercidos por otros chamanes, hechiceros o brujos. Los rituales chamánicos solían representar batallas

dramáticas contra los espíritus para expulsarlos del cuerpo y recuperar el alma del paciente. Además de los rituales focalizados en el espíritu, los cuales cumplían funciones sociales y psicoterapéuticas, también se realizaban ceremonias de sanación destinadas a preservar la salud física, mediante la limpieza de heridas, la extirpación de objetos y el uso de hierbas medicinales.

El universo chamánico se basa en el animismo, en la creencia de que existen entidades espirituales que inciden en todos los aspectos de la vida humana. Se creía que los espíritus conformaban la esencia de las fuerzas naturales y de los seres humanos, así como la de los animales de los que dependía el chamán para obtener sus poderes. Establecer vínculos con los espíritus formaba parte central del entrenamiento de los chamanes; los espíritus de animales que ejercían de ayudantes representaban la fuente de su poder y los agentes mediante los cuales realizaban muchas de sus actividades. Se suponía también que los chamanes completaban sus tareas asumiendo la apariencia de los animales en los cuales se transformaban a voluntad.

Aunque cualquier miembro de la comunidad podía desempeñar la función de chamán, en general los seleccionados eran los descendientes de otros chamanes que recibían los poderes de los espíritus aliados de sus ancestros. Comúnmente, este rol lo ejercían los hombres, pero en la mayoría de las culturas, las mujeres también podían practicar el chamanismo antes y después de su etapa reproductiva. Se pensaba que eran los mismos espíritus quienes seleccionaban a los futuros chamanes y que, para manifestar su elección, sumían al candidato en un prolongado período de enfermedad o demencia. El padeci-

miento que provocaban los espíritus era descrito como la sensación de morir tras ser atacado o descuartizado por un animal. Durante esta experiencia de muerte personal, los espíritus terminaban sanando al iniciado y le otorgaban poderes especiales y nuevas reglas de vida que lo transformaban en un “sanador herido”. Esa experiencia de muerte y renacimiento era lo que constituía al individuo en chamán. El encuentro de la persona con la muerte también podía buscarse de forma deliberada por medio de una visión, en la que el iniciado pasaba por una serie de tormentos para adquirir poderes espirituales. Aunque muchas veces otros chamanes cuidaban del neófito durante sus visiones, estas casi siempre ocurrían en el transcurso de vigiliadas solitarias que tenían lugar en plena naturaleza. Durante esas búsquedas deliberadas o espontáneas, los poderes del chamán se manifestaban en forma de bestias salvajes que atacaban y despedazan al iniciado; los espíritus animales se incorporaban luego al neófito y lo reconstituían transformado en un nuevo ser que contaba con poderes y capacidades especiales.

### La polémica en torno al chamanismo

Cuando se publicó el libro de Eliade, el concepto de chamanismo ya era reconocido en el campo de la religión comparada. A medida que la noción de transculturalidad presentada por este autor fue ganando adherentes, se empezaron a describir las actividades religiosas extranjeras practicadas en todo el mundo aplicando el concepto de chamanismo. La publicación del libro de Harner, *La senda del chamán* (1980), y los talleres de capacitación que empezó a brindar la Fundación de Estudios

Chamánicos propiciaron que el chamanismo como concepto académico se vinculara con las revitalizaciones de la cultura popular, lo que amplió la aplicación del término y del concepto. A medida que iba ganando terreno, la noción de chamanismo también fue generando reacciones adversas tanto en el ámbito académico como en el cultural, con el argumento de que la idea de una espiritualidad indígena universal y transcultural no era sino un invento, una muestra más de la apropiación cultural y del imperialismo ejercido desde siempre por el mundo occidental. Esas primeras descripciones del chamán como un otro irracional sirvieron de base para desvalorizar el término y anular lo que se concebía como un error conceptual. Los principales contraargumentos esgrimidos por los antropólogos que empezaron a cuestionar y a criticar el uso del término “chamanismo” se basaban en la noción de que no existe similitud entre las prácticas de sanación espiritual que se realizan en diferentes partes del mundo. Kehoe (2000), por ejemplo, sostenía que el concepto era producto de la imaginación occidental. Lejos de aceptar la idea de un fenómeno universal o transcultural, como proponía Eliade, los detractores (ver Francfort, Hamayon y Bahn, 2001) aseguraban que las prácticas de sanación espiritual observadas en distintas comunidades presentaban variaciones que reflejaban las creencias de la cultura local, por lo que negaban la existencia de un chamanismo universal.

Si bien Kehoe (2000) critica a Eliade ([1951] 1960) con argumentos legítimos por recurrir a métodos impresionistas, por la falta de una investigación transcultural sistemática y por hacer generalizaciones sobre el chamanismo, es-



tudios transculturales posteriores (Winkelman, 1986a, 1990, 1992) apoyaron las conclusiones a las que había llegado el autor. Aun así, Kehoe y otros investigadores (cfr. Francfort, Hamayon y Bahn, 2001) que han rechazado la idea del chamanismo como concepto transcultural, siguen desestimando las pruebas empíricas. En lugar de considerar los datos recabados, prefieren respaldar malinterpretaciones y dañar la reputación de otros investigadores, hecho que se ilustra en el uso que hace Bahn (2001) del término “chamaniáticos” con el fin de menospreciar la investigación académica.

La crítica de Bahn (2001) se basa en parte en un enfoque arbitrario acerca del concepto, dado que sostiene que Siberia es “*el corazón del verdadero chamanismo*” (p. 59). Sin embargo, la idea de que el término debe restringirse a la región cultural donde se originó la práctica no tiene mucho sentido. Así como los antropólogos tomaron prestados vocablos como “tabú”, “mana” e “intercambio kula” y los usaron fuera del contexto de sus culturas originales, lo mismo aplicaría para el término “chamanismo”. Cuando se identifican conceptos similares en culturas diferentes, es necesario elaborar una terminología que dé cuenta de esas similitudes transculturales. A pesar de que Francfort, Hamayon y Bahn (2001) sostienen que el uso transcultural del término “chamán” no tiene fundamento, otros autores que formaron parte de la publicación editada por ellos, e incluso los propios editores en algunos comentarios, afirman justamente todo lo contrario. Le Quellec (2001), por ejemplo, argumenta que “*el verdadero chamanismo solo es concebible [en África] en el caso de los thonga y los san*” (p. 148); y luego de examinar casos del pacífico

insular, Francfort (2001) sostiene que “*si observamos esas sociedades teniendo en mente una definición laxa [sin especificar]... podemos tomarlas también por chamánicas*” (p. 37).

En un capítulo introductorio de una de las secciones, Francfort (2001) comenta: “*Los arqueólogos y los historiadores del arte recurren a los etnólogos en busca de una definición operativa*” (p. 43) del chamanismo. Lamentablemente, en su artículo no consideró las investigaciones etnológicas que describen las similitudes y las diferencias transculturales de las prácticas chamánicas o que establecen caracterizaciones empíricas de dichas prácticas que revisten validez transcultural. De la misma manera, Hamayon (2001) se lamenta en su introducción de que el chamanismo como concepto se resista a los esfuerzos que pugnan por definirlo. No obstante, desatiende no solo la bibliografía en la que se lo intenta definir, sino también las investigaciones más importantes que describen las características empíricas asociadas al chamanismo de forma transcultural. No parece tratarse de un mero desconocimiento de los estudios existentes, sino de un esfuerzo deliberado por pasar por alto la investigación pertinente que establece la condición *etic* del chamanismo: en teoría, Hamayon tuvo acceso a esos estudios (cfr. Winkelman, 1992), pero sus artículos no hacen referencia alguna a lo que plantean.

Algunos académicos siguen negando la validez del chamanismo como concepto dado que desestiman las pruebas empíricas existentes o incurren en una distorsión grosera de los argumentos esgrimidos por otros investigadores. Muchos de sus planteos (cfr. Francfort, Hamayon y Bahn, 2001) son erróneos o presentan

imprecisiones y han sido rechazados después de un minucioso análisis (ver Clottes, 2004; Lewis-Williams, 2004, 2006; Lewis-Williams y Pearce, 2005; Pearce, 2004; Whitley, 2006, 2009; Winkelman, 2010). Por ejemplo, lo que Bahn y sus colegas objetan son en realidad sus propios malentendidos o representaciones erróneas en lugar de las ideas concretas presentadas por quienes ellos pretenden criticar (para más detalles, ver Clottes, 2004; Lewis-Williams, 2006; Pearce, 2004; Whitley, 2006).

### **Chamanismo prehistórico: una tesis con argumentos débiles**

Quienes critican el uso del término chamanismo como concepto transcultural manifiestan preocupaciones legítimas en relación con los métodos y las pruebas que utilizan muchos de los arqueólogos al caracterizar el chamanismo como tal. Un problema común, presente en varios de los trabajos que describen el chamanismo prehistórico, es la falta de referencia explícita a la aplicación de un modelo etnológico. En cambio, quienes sostienen que en el arte paleolítico se evidencian manifestaciones chamánicas (por ejemplo, Clottes y Lewis-Williams, 1998; Lewis-Williams, 2002, 2006; Lewis-Williams y Pearce, 2005) intentan defender su tesis por medio de la analogía etnográfica que, por desgracia, sigue siendo el enfoque teórico predominante en la arqueología del ritual (Fogelin, 2007). La analogía etnográfica propone que se pueden trazar paralelos directos entre alguna práctica (relativamente) cercana en el tiempo de la cual se tenga registro y una que presuntamente ocurrió en el pasado. La práctica común de aplicar

el modelo de sociedades cazadoras-recolectoras como la forma generalizada de vida en el pasado ilustra dicho enfoque. Que exista un caso etnográfico específico, ya sea presente o pasado, de una práctica considerada chamánica no constituye prueba suficiente para establecer que esta se desarrolló también en otro tiempo o lugar. El hecho de que se utilice el modelo de sociedad cazadora-recolectora para sostener la tesis de que existió un chamanismo prehistórico responde más a una elección personal de descripciones etnográficas que al uso de investigaciones transculturales que establecen similitudes entre distintas sociedades.

Lewis-Williams (cfr. 2002; Lewis-Williams y Pearce, 2005) es un exponente de quienes no han sabido utilizar información transcultural recabada de forma sistemática para respaldar sus argumentos sobre un chamanismo prehistórico; por el contrario, decidió aplicar el enfoque ampliamente desacreditado de tomar como modelo sociedades de recolectores que presentaban prácticas chamánicas interesantes con el fin de interpretar el pasado. Según este abordaje, Lewis-Williams consideraba que el concepto de chamanismo no presentaba ningún problema, que se lo podía definir azarosamente a partir de casos etnográficos para luego confeccionar una lista de sus características, lista que él mismo ha modificado en algunas ocasiones. Este método de investigación es de lo más desafortunado, en especial teniendo en cuenta que lo podría haber evitado dado que el autor estaba al tanto de las investigaciones transculturales más relevantes desde la década de 1980 (cfr. Lewis-Williams y Dowson, 1988). Usar el término “chamán” sin sustento empírico y para describir un rango diverso de practicantes



religiosos resulta problemático. Se vuelve indispensable utilizar un método de investigación transcultural que permita establecer un modelo etnológico válido del fenómeno del chamanismo, basado en datos empíricos y en patrones comparativos reales. Hay estudios de este tipo que fueron publicados hace más de dos décadas (Winkelman, 1984, 1986a, 1986b, 1990, 1992). Las investigaciones transculturales empíricas que pasaré a resumir a continuación establecen las bases del paradigma chamánico y respaldan la tesis de que existió un chamanismo indígena en sociedades cazadoras-recolectoras de todo el mundo. Además, permiten diferenciar ese chamanismo ancestral de otras formas de sanación chamánica que emergieron como consecuencia de procesos evolutivos socioculturales.

### **El chamanismo desde un enfoque transcultural**

La caracterización subjetiva que Eliade ([1951] 1960) hace del chamanismo es interesante, pero no del todo convincente. Se requiere de un método transcultural u holocultural (ver Murdock y White, 1969) para responder a la pregunta acerca de si existe un chamanismo universal y en qué consiste, por lo que yo me propuse abordar el tema de la transculturalidad en un proyecto de investigación de etnología empírica (ver Winkelman, 1984, 1986a, 1986b, 1990, 1992, 2000; ver Winkelman y White, 1987, para más información). Mi objetivo consistió en determinar empíricamente la validez del chamanismo como concepto transcultural mediante un estudio basado en la Muestra Transcultural Estándar (SCCS, por sus siglas en inglés; Murdock y White, 1969), representativa

de las principales regiones del mundo en términos geográficos, sociales y culturales, y que abarca un período que se extiende desde hace unos 4.000 años hasta mediados del siglo XX. El estudio se centró en los practicantes mágico-religiosos culturalmente reconocidos que habían sido identificados en un subconjunto de 47 sociedades estratificadas de la muestra SCCS. Las posiciones (estatus o roles) de los practicantes que eran culturalmente reconocidos dentro de esas sociedades y cuya función se basaba en la interacción con entidades o poderes sobrenaturales se abordaron de forma descriptiva mediante el uso de un cuestionario estructurado que codificaba información extraída de fuentes etnográficas. Este cuestionario, elaborado a partir de las descripciones de dichas prácticas y derivado de la lectura exhaustiva de bibliografía etnográfica sobre practicantes mágico-religiosos, proporcionaba un conjunto de variables comunes indicativas de actividades mágico-religiosas. En total se usaron más de cien variables para caracterizar a este tipo de practicantes (ver Winkelman, 1992; Winkelman y White, 1987).

En cada una de las sociedades de la muestra, se analizaron los diferentes tipos de practicantes mágico-religiosos reconocidos por su cultura de manera individual sobre la base del cuestionario para codificar sus características. En cada sociedad se identificaron entre uno y cinco tipos de prácticas mágico-religiosas. Las variables que se utilizaron para analizar por separado cada uno de los tipos de practicantes culturalmente reconocidos incluían: tipo de actividad mágico-religiosa (por ejemplo, curaciones, adivinaciones, actos malignos, rituales propiciatorios, rituales para la caza

y la agricultura, rituales relacionados con el ciclo vital); características políticas, sociales y económicas; funciones y organización profesional; procedimientos de selección (por ejemplo, por enfermedad causada por espíritus, por herencia, por adquisición de una posición); condiciones de entrenamiento; características y procedimientos de los EAC; fuentes de poderes sobrenaturales; relación con los espíritus, y el contexto social y la motivación que hacían necesaria la intervención de un profesional. Se utilizaron pruebas de confiabilidad para verificar las variables que codificaban las características de estos practicantes mágico-religiosos y se corroboró un 95% de concordancia interobservador (Winkelman y White, 1987). Esa base de datos transculturales fue analizada estadísticamente para identificar similitudes empíricas entre los tipos de practicantes y para determinar si existía un patrón transcultural de prácticas religiosas que se correspondiera con la descripción impresionista del chamanismo que Eliade ([1951] 1960) había propuesto. Los tipos de practicantes mágico-religiosos transculturalmente válidos, así como la noción del chamanismo en particular, fueron clasificados por medio del análisis de conglomerados y corroborados con métodos de validación independientes (ver Winkelman, 1986a, 1992). El análisis de conglomerados permitió establecer que los mismos tipos de practicantes mágico-religiosos estaban presentes en diferentes culturas. Eso significa que hay más similitudes entre un tipo de practicante mágico-religioso identificado en distintas partes del mundo, por ejemplo, Eurasia, América y África, que entre dos tipos distintos dentro de la misma región o, incluso, de la misma sociedad. Tales resul-

tados indican que, lejos de tratarse de formas religiosas culturalmente arbitrarias, las prácticas mágico-religiosas constituyen universales sociales y, por lo tanto, los practicantes que se encuentran en diferentes sociedades de todo el mundo no son más que distintos exponentes de un mismo tipo de práctica. Es lo mismo que ocurre cuando se estudian los tipos de familia existentes en diferentes culturas: en diversas regiones del mundo se identificaron familias nucleares, familias extendidas y familias que practican la poliginia. Tal y como sucede con el concepto de familia nuclear, el chamanismo es algo que existe y que presenta características empíricas identificadas en culturas diferentes. Esas características empíricas compartidas son más importantes que definiciones arbitrarias o localizaciones geográficas.

Además, las características de uno de los tipos de practicantes, derivadas del análisis empírico, se corresponden directamente con la descripción clásica que Eliade ([1951] 1960) y otros autores hicieron del chamán. Los demás tipos de practicantes identificados de forma empírica presentaron rasgos que los distinguen tanto subjetiva como objetivamente de los chamanes y fueron clasificados utilizando términos que comúnmente emplean los etnógrafos: chamán, chamán-curandero, curandero y médium. Todos estos practicantes conforman un grupo que comparte características clave en relación con los EAC, los rituales comunales y las relaciones con los espíritus; a este grupo lo he denominado *sanadores chamanísticos* (Winkelman 1990, 1992). También se identificaron otros dos tipos de practicantes mágico-religiosos: el sacerdote y el hechicero-brujo (ver Winkelman, 1992, para más información sobre estos dos tipos).

### Un modelo *etic* de chamanismo

La investigación transcultural realizada por Winkelman (1986a, 1990, 1992) da cuenta de la existencia empírica del mismo tipo de sanadores religiosos en sociedades cazadoras-recolectoras y en sociedades pastoriles o agrarias simples de todo el mundo. Estos practicantes, a los que he llamado chamanes, se encontraron en todas las regiones del planeta incluidas en la muestra estudiada, con excepción de los territorios ubicados en la cuenca del Mediterráneo, lo que refleja la inexistencia de sociedades cazadoras-recolectoras en esa región (Winkelman, 1986a). Las sociedades en las que se encontraron chamanes presentan variables estadísticas relacionadas con los pueblos nómades y con la falta de integración política por fuera de la comunidad local; estos predictores mostraron resultados significativos más allá de los medidores de difusión, hecho que indica orígenes independientes (Winkelman, 1986a, 1992).

Dentro del conglomerado sanadores chamanísticos, el tipo de practicante al que denominé chamanes presentaba los mismos rasgos principales descritos por Eliade ([1951] 1960), es decir, es una persona que utiliza técnicas de éxtasis para interactuar con el mundo de los espíritus en beneficio de la comunidad. Otras características asociadas a los chamanes de todo el mundo incluyen:

- rol social predominante como líderes carismáticos que destacan del resto;
- realización de un ritual comunitario nocturno;
- uso de cantos, melodías repeti-

tivas, tambores y danzas;

- crisis de iniciación que constituye una experiencia de muerte y renacimiento;
- entrenamiento que incluye entrar en EAC, en especial inducidos por períodos de ayuno y aislamiento social;
- experiencia de EAC descrita como viaje del alma (pero no de posesión);
- EAC que incluyen visiones;
- habilidades de adivinación, diagnóstico y profecía;
- realización de actos de sanación focalizados en la pérdida y recuperación de almas;
- capacidad de controlar enfermedades que, según se cree, son causadas por espíritus, hechiceros y la intromisión de objetos o entidades;
- relación con los animales como fuente de poder, incluido el control de espíritus animales;
- habilidad de transformarse en animales;
- realización de actos malintencionados o brujería, incluida la capacidad de matar a otros;
- y uso de magia destinada a la caza, asistencia en la obtención de animales para consumo.

En conjunto, estas características distinguen al chamán de otros tipos de sanadores mágico-religiosos (como los sacerdotes y los hechiceros-brujos) así como de otros tipos de sanadores chamanísticos identificados en sociedades más

complejas (por ejemplo, el médium, el sanador y el chamán/sanador; ver Winkelman 1966a, 1990, 1992). Si bien algunas de las características básicas del chamanismo (como los EAC, los rituales de sanación, la interacción con los espíritus, la adivinación, entre otras) constituyen universales culturales hallados en todas las sociedades, estas se observan también en diferentes tipos de sanadores chamanísticos pertenecientes a sociedades más complejas. Las formas originales de chamanismo se vieron modificadas por factores ecológicos y sociales, lo que dio lugar a una variedad de formas socialmente estructuradas de sanadores chamanísticos: médiums, chamán/sanador y sanador (ver Winkelman, 1992). Los diferentes tipos de sanadores chamanísticos no solo presentaban diferencias respecto del tipo de sociedad en la que se encontraban, sino también del entrenamiento que requerían, la naturaleza de sus poderes, las características de sus EAC (es decir, vuelo del alma versus trance de posesión), el tipo de sanación que realizaban (es decir, recuperación de almas versus exorcismos) y sus vínculos con el poder y las instituciones sociales (ver Winkelman, 1992).

### **Los médiums y los trances de posesión**

Para comprender las diferencias que existen entre los distintos practicantes mágico-religiosos, es importante resaltar las características particulares que presentan los médiums, a los que se suele confundir con chamanes. Si bien ambos entran en EAC y realizan sanaciones, también difieren significativamente, en especial respecto de las fuentes de poder y la naturaleza de los estados. Aunque los médiums

se encuentran mayormente en sociedades agrarias, su presencia está fuertemente vinculada con el hecho de que la comunidad esté políticamente integrada por fuera del nivel local; por lo tanto, se los encuentra en sociedades que presentan características diferentes de las pastoriles y de las cazadoras-recolectoras a las que pertenecen los chamanes. La investigación transcultural realizada por Winkelman (1992) arrojó que los estados de posesión no se asocian a los chamanes, sino a otro tipo de sanador chamanístico: el médium. Si bien es frecuente que se los identifique con el término “chamán”, los médiums son, desde el punto de vista empírico, un tipo de practicante religioso diferente, tal y como lo indica el análisis cuantitativo formal (análisis de conglomerados).

Las diferencias entre chamanes y médiums son consecuencia de las diferentes condiciones socioeconómicas en las cuales se halla cada uno de estos tipos de sanadores chamanísticos. Los chamanes se han asociado al control de espíritus de animales y al uso de magia para favorecer la caza, lo que refleja patrones de subsistencia propios de los cazadores-recolectores, mientras que los médiums practicaban rituales para beneficiar el cultivo. Los médiums ostentaban un estatus económico y social más bajo que el de los chamanes, mientras que estos últimos eran muy estimados dentro de la sociedad debido a su poder político informal y a su rol preponderante como líderes de grupo. Los médiums son en su gran mayoría mujeres y tienen un menor estatus social, a diferencia de los chamanes, que son en su mayoría hombres y tienen un estatus social más alto. Además, los chamanes usaban la hechicería para dañar a sus enemigos, actividad que no se observa

entre los médiums.

Las diferencias entre chamanes y médiums se observan especialmente en los EAC de los médiums, que se caracterizan por ser experiencias de posesión en las que se cree que un espíritu controla el comportamiento de la persona. Aunque durante el período de selección, tanto chamanes como médiums experimentan etapas de enfermedad, sueños o visiones involuntarias, los médiums son más propensos a seguir teniendo experiencias por fuera de su control o voluntad luego de esa etapa. Si bien se creía que en ocasiones los espíritus actuaban por fuera del control de los chamanes, en general se sabía que estos últimos eran quienes controlaban a los espíritus. Esta creencia se contrapone totalmente con lo que sucede con los médiums, quienes actuaban bajo la influencia del mundo de los espíritus. Aunque los médiums suelen intentar entrar en EAC, se supone que esas experiencias involucran estados de posesión, en los que el espíritu poseedor controla a la persona.

### **Las bases biológicas de los EAC chamánicos: el modo integrativo de conciencia**

Quienes critican la idea de que existe una base neuropsicológica que sustenta el chamanismo no logran abordar adecuadamente la naturaleza biológica de los estados alterados de conciencia identificados en las prácticas chamánicas. Por ejemplo, los artículos publicados en el libro de Francfort, Hamayon y Bahn (2001) señalan la variabilidad de las prácticas chamánicas como prueba de que no existe una base biológica que dé cuenta del chamanismo y de los EAC. Parte de la confusión en torno a la naturaleza de esta práctica y de otros tipos de sanadores chamánicos radica tanto en las similitudes

como en las diferencias que presentan sus EAC. Una forma de entender los aspectos comunes que subyacen a la diversidad consiste en el reconocimiento de que existen varios mecanismos para provocar una respuesta cerebral similar, a la que denomino *modo integrativo de conciencia* (Winkelman, 2010, 2011). Un segundo factor a tener en cuenta es que este modo integrativo de conciencia se experimenta de formas diversas. El hecho de que los EAC se interpreten como vuelos del alma, estados meditativos o trances de posesión es lo que permite distinguir a los chamanes de otros tipos de sanadores chamánicos.

El modo integrativo de conciencia involucra los mecanismos comunes que subyacen a diversos EAC y que producen una ralentización generalizada de las ondas cerebrales, una relajación parasimpática y una modificación en la actividad cerebral en favor de regiones inferiores. Un mecanismo chamánico típico consiste en manipular el sistema nervioso autónomo mediante la elevación de la actividad ergotrópica (simpática) que termina produciendo el colapso hacia un estado trofotrópico dominante (activación parasimpática). Esta fase de colapso va acompañada de una ralentización de las ondas cerebrales, lo que genera mayor sincronización y coherencia de los dos hemisferios. Esa mayor coherencia provocada por los EAC se manifiesta mediante patrones estables del ritmo theta, los cuales indican alteraciones de los mecanismos serotoninérgicos que, a la vez, producen un aumento de la integración de regiones inferiores del cerebro. Tal integración se observa en el acoplamiento (*entrainment*) de las ondas cerebrales, durante el cual la corteza prefrontal se sincroniza por medio de descar-

gas de onda de baja frecuencia coherentes y rítmicas que emanan del sistema límbico y de otras estructuras cerebrales relacionadas. Si bien los acoplamientos pueden ocurrir con una variedad de bandas de frecuencia, hay dos patrones que predominan: las oscilaciones theta de baja frecuencia (de 3 a 6 ciclos por segundo) y las oscilaciones gamma de alta frecuencia (más de 40 ciclos por segundo). Los rasgos que presentan estos patrones sincrónicos de ondas cerebrales justifican mi reconceptualización de los EAC como estados que suscitan el modo integrativo de conciencia, una característica básica y común de los ciclos de la experiencia humana (Winkelman, 2010).

Las bases biológicas que sustentan los estados alterados y el modo integrativo de conciencia se reflejan en la gran variedad tanto de agentes naturales (por ejemplo, las drogas psicodélicas) como de procedimientos ritualizados (por ejemplo, el uso de tambores, las experiencias de trauma, el ayuno y el esfuerzo físico extremos) que provocan las respuestas de las ondas cerebrales mencionadas. La hipótesis de que existe una dinámica común que subyace a esta forma de conciencia integrativa se origina en el trabajo de Mandell (1980), quien sugirió que los mecanismos fisiológicos involucrados en la experimentación de estados trascendentes conforman una vía neuroquímica común que involucra al lóbulo temporal. Mandell propuso que la base neurobiológica que subyace a los estados trascendentes, que incluyen la experiencia de lo religioso y lo inefable, comprende un “*mecanismo neurológico que relaciona el sistema límbico, el lóbulo temporal y las aminos biógenas*” (p. 381) que se apoya en la “*vía serotoninérgica mesolímbica,*

*la cual se extiende desde el núcleo medio del rafe en el mesencéfalo, coexistente con parte de la formación reticular mesencefálica que regula la excitación (3)... hasta el septo y el hipocampo*” (p. 390). Esto produce descargas hipersincrónicas a lo largo del circuito hipocampo-septo-formación reticular-núcleos del rafe, el cual conecta lo que en términos de Maclean (1990) es el complejo R (epitiliano) y el cerebro paleomamífero. Muchos agentes y procedimientos provocan una pérdida de la inhibición de la serotonina sobre la actividad de las células del hipocampo, lo que genera actividad encefalográfica septo-hipocampal de baja frecuencia de onda (alfa, delta y especialmente theta), que impone un patrón sincrónico de baja frecuencia entre los lóbulos del cerebro. Entre los agentes y prácticas que pueden provocar este patrón de onda figuran los alucinógenos, las anfetaminas, la cocaína, la marihuana, los polipéptidos opioides, el correr largas distancias, el hambre, la sed, la falta de sueño, los estímulos auditivos como el sonido de tambores y cánticos, la privación sensorial, los estados de ensoñación, la meditación y una variedad de desequilibrios o debilidades psicofisiológicas provocadas por lesiones, traumas, enfermedades o trastornos hereditarios del sistema nervioso (ver Winkelman, 2010, para mayor información).

Mandell (1980) también planteó que el hipocampo es el sitio donde tienen lugar los mecanismos que reducen la regulación inhibitoria de la serotonina sobre el sistema límbico del lóbulo temporal. La pérdida de la regulación inhibitoria ejercida por la serotonina da como resultado una disminución o pérdida de la “regulación” de la respuesta emocional y un



aumento de la secreción de dopamina que provoca un desborde emocional o una sensación de éxtasis. Los patrones sincrónicos de ondas cerebrales que se originan en el circuito hipocampo-septo-formación reticular-núcleos del rafe indican la existencia de una conexión entre mecanismos que regulan la atención en regiones cerebrales relacionadas con el comportamiento (formación reticular) y el cerebro emocional. Estas descargas eléctricas sincrónicas se propagan de manera anterógrada a lo largo de los haces de axones desde la base del cerebro hasta la corteza prefrontal, lo que permite la integración de la actividad de las regiones cerebrales filogenéticamente más antiguas con aquella que se produce en los lóbulos frontales.

La desregulación de la serotonina también provoca que se activen mecanismos dopaminérgicos (ver Previc, 2006, 2009). En su trabajo, Previc sostiene que el deseo humano de acceder a EAC se relaciona directamente con la producción de dopamina, que es inhibida por la serotonina y, en consecuencia, desinhibida por los psicodélicos. Este autor argumenta que, si bien hay numerosos neurotransmisores involucrados en un EAC, existe un perfil neuroquímico común a todos ellos, y que las diversas drogas utilizadas para alterar la consciencia generan elevados niveles de dopamina en el cerebro. En los EAC es común que se produzca una desinhibición de sistemas cerebrales dopaminérgicos involucrados en la percepción de experiencias extrapersonales, en especial los que comprenden la corteza ventral y el circuito límbico desde el lóbulo temporal medial al cuerpo estriado ventral (Previc, 2000). Los efectos dopamínicos afectan a un gran número

de procesos cognitivos fundamentales para el desarrollo de la psiquis humana moderna y la orientación hacia el espacio extrapersonal. Previc señala que la dopamina participa en varias de las habilidades cognitivas cruciales que determinan la inteligencia humana como la planificación y ejecución motora, la memoria de trabajo, el procesamiento paralelo, la representación espacial y temporal, la flexibilidad cognitiva, la asociación de estímulos, la conducta exploratoria, la motivación, la orientación hacia el cumplimiento de objetivos, la búsqueda de recompensas, la abstracción, el procesamiento temporal, y los procesos que se relacionan con la creatividad y la generatividad (Previc, 2006, 2009).

Previc (2006, 2009) observó que todas estas funciones cognitivas superiores se relacionan con respuestas extrapersonales, es decir, el procesamiento de información que contempla acontecimientos alejados en tiempo y espacio. La capacidad de hacerse representaciones extrapersonales o de experimentar procesos mentales de la misma índole se ve reflejada en la posibilidad de viajar mentalmente en el tiempo y de sentir o pensar cosas que no suceden en el aquí y ahora. En un artículo de mi autoría (Winkelman, 2010), sostengo que las funciones extrapersonales propiciadas por la dopamina son clave para entender aspectos centrales del chamanismo como el viaje del alma o la experiencia fuera del cuerpo, porque esas experiencias ilustran la capacidad de pensar más allá del contexto que nos rodea, en personas y en lugares alejados de nuestro cuerpo físico (ver también Arzy, Molnar-Szakacs y Blanke 2008; Blanke y Mohr 2005; Metzinger, 2009). En síntesis, la similitud que existe entre los

distintos sanadores chamanísticos y las variadas y diferentes formas de EAC implican alteraciones en los circuitos serotoninérgicos y dopaminérgicos que conectan el sistema límbico y el tronco encefálico, lo que favorece que la actividad controlada por las regiones inferiores del cerebro se integre a las funciones de la corteza prefrontal. En lo que resta del artículo haré un repaso de las pruebas que sustentan este patrón integrativo con respecto a los efectos que producen los compuestos psicodélicos, la meditación, la hipnosis y el trance de posesión en el cerebro. Un estado de conciencia alterada también implica una segregación selectiva o desaferentación del *input* de los sistemas neuronales. Esta disociación se observa especialmente en el elevado nivel de concentración que suscitan la meditación y la hipnosis, al igual que en patologías claramente disociativas, como el trance de posesión. Aun así, es posible que esa disociación refleje una integración de los principios de las regiones cerebrales inferiores, que se impondrían por sobre las funciones de la corteza prefrontal.

### **Los psicodélicos y el circuito córtico-estriado-tálamo cortical**

La integración de las vías neuronales como rasgo genérico que subyace a los EAC se pone de manifiesto en la investigación que realizó Vollenweider (1998) sobre la acción que ejercen los psicodélicos en los principales circuitos corticales. Los circuitos frontosubcorticales constituyen una de las principales redes organizacionales del cerebro, las cuales se componen de redes neuronales y circuitos de retroalimentación que unen áreas corticales

de la corteza prefrontal con el tálamo y la región del tronco encefálico (Cummings, 1993). Estos circuitos de retroalimentación conectan áreas específicas de la corteza prefrontal con regiones inferiores del cerebro, y proporcionan circuitos que son centrales para la conexión cognitivo-conductual, las acciones sociales, la motivación y las funciones ejecutivas. Vollenweider sostiene que la capacidad de alterar la conciencia que tienen los psicodélicos se debe a sus efectos selectivos sobre el circuito córtico-estriado-tálamo-cortical, encargado de transmitir información desde las regiones inferiores del cerebro hacia la corteza prefrontal. Este circuito es regulado por el tálamo, que limita el caudal de información que fluye desde el cuerpo y del entorno hacia la corteza prefrontal. Los psicodélicos desactivan el proceso de inhibición y permiten que aumente el caudal de información accesible que normalmente queda inhibido; la corteza prefrontal se sobrecarga y se produce una alteración en la percepción del propio ser, de los otros, del entorno y de las proyecciones y estructuras psicológicas internas.

### **La meditación como dinámica cerebral de integración y disociación**

La meditación es un exponente de la dinámica de integración cerebral que se presenta durante los EAC. Las primeras investigaciones sobre meditación ya observaron que los EAC generados por esta práctica se caracterizaban por presentar una disminución general de las ondas cerebrales hacia frecuencias alfa y theta, lo que producía un incremento de la amplitud y la regularidad de estas ondas en las regiones frontal y central del cerebro (Taylor, Murphy

y Donovan, 1997). Estudios más recientes confirmaron que las bandas de frecuencia típicamente asociadas con la meditación se corresponden con un incremento de las ondas alfa, que luego disminuyen hacia un patrón dominante de theta (Cahn y Polich, 2006; Takahashi *et al.*, 2005). Hebert *et al.* (2005) observaron que la banda alfa que se registra en el electroencefalograma durante la meditación implica procesos cognitivos superiores debido a que aumenta la integración cerebral. Se trata del mismo sistema fisiológico básico sobre el que se apoya el concepto del modo integrativo de conciencia: el aumento de la sincronización de los patrones de frecuencias cerebrales. Se ha observado también que la meditación induce un mayor nivel de integración cerebral que se refleja en oscilaciones gamma hipersincrónicas, bifásicas y de alta frecuencia (35-44 ciclos por segundo; ver Lehmann *et al.*, 2001; Lutz *et al.* 2004; Vialatte *et al.* 2009). La presencia de ondas gamma durante la meditación confirma la teoría del modelo integrativo ya que esta frecuencia se asocia con la integración (*binding*) de distintas señales dentro del cerebro; además, la sincronización gamma es modulada por patrones theta y alfa (Fries, 2009).

### La hipnosis como disociación

Lo que ocurre durante la hipnosis respalda el argumento de que existe una disposición biológica a experimentar estados de atención interna focalizada e integración entre el sistema límbico y la corteza prefrontal, caracterizada por patrones de descarga de oscilaciones theta. Crawford (1994) reseñó estudios que evidenciaban que quienes son muy

susceptibles de ser hipnotizados presentan mecanismos de filtro atencional que promueven la concentración, acompañada de una disociación de funciones cognitivas. El autor sostiene que el aumento de atención que provoca la hipnosis refleja una interacción entre mecanismos corticales y subcorticales del cerebro que son los que permiten que las personas hipnotizables no solo prolonguen la atención, sino también la desatención. Los sistemas de atención límbico-frontales, al ser más eficientes en los individuos hipnotizables, los habilitan a desatender estímulos externos, algo que se conoce como inhibición cognitiva, proceso que se asocia con un aumento de la producción de oscilaciones theta. La mayor integración límbico-frontal característica de los individuos susceptibles de ser hipnotizados es propia de un patrón del funcionamiento cerebral que representa el modo integrativo de conciencia, es decir, un aumento de interacción que se produce entre el sistema límbico y la corteza prefrontal, lo que genera a la vez una integración neuroaxial y formas holísticas de procesamiento de información. Los sujetos que son más susceptibles de ser hipnotizados también presentan disociación, lo que se manifiesta en su capacidad de activar la realidad alternativa que exige la relación social con el hipnotizador, y lo que refleja que quien es hipnotizado coopera con su hipnotizador. La propensión para entrar en un estado hipnótico es también un ejemplo del control que ejercen las regiones inferiores del cerebro, hecho que se observa en la tendencia de las personas hipnotizables a someterse a lo que el hipnotizador requiera y a hacer lo que este les sugiera, al igual que en su incapacidad general para alterar voluntariamente su propio desempeño estraté-

gico (ver Jamieson, 2007; Jamieson y Woody, 2007; Ray, 2007). Esto refleja un predominio de las funciones del cerebro paleomamífero por sobre las de la corteza prefrontal. El estado hipnótico modifica la interacción entre el sistema frontocortical y el sistema límbico en favor de las capacidades evolutivas desarrolladas por este último para procesar información y sentimientos que se relacionan con la supervivencia (Woody y Szechtman, 2007), lo que permite que las emociones sociales sean las que determinen la conducta. La predisposición para entrar en un estado hipnótico moviliza los sistemas motivacionales involucrados en el control de las jerarquías sociales y, como resultado, el individuo acepta subordinarse a la voluntad de un otro dominante. Este proceso indica que, ante un aumento del compromiso emocional con el hipnotizador, las estructuras límbicas pasan a ser predominantes, lo que refleja que la subordinación de las percepciones y comportamientos propios del individuo a los deseos de un líder es una capacidad evolutiva que ha resultado valiosa para la supervivencia. De esta manera, se ponen de manifiesto las características básicas del modo integrativo de conciencia, en el que las estructuras inferiores del cerebro imponen su dinámica por sobre el funcionamiento cerebral general. El modelo se sustenta en los enfoques que consideran a la hipnosis como un estado, dado que las estructuras de conciencia y las redes neuronales involucradas durante la actividad hipnótica son diferentes de las involucradas en los estados de vigilia. En lugar de dirigir la atención hacia estímulos sensoriales del mundo externo, tanto la hipnosis como otros EAC reflejan los principios del modo integrativo de conciencia ya que

activan la imaginación que controla el propio cuerpo, y concomitantemente, las respuestas fisiológicas, las percepciones, las emociones, los comportamientos y los pensamientos.

### **El trance de posesión como integración y disociación**

La dinámica interactiva de integración y disociación se pone de manifiesto en los trastornos disociativos y de posesión. Dado que la disociación es por definición “*una falta de integración de procesos psicológicos que normalmente deberían estar integrados*” (Cardena y Gleaves, 2003, p. 474), todo indicaría que interpretar el trance de posesión como un trastorno disociativo entraría en contradicción con el modo integrativo de conciencia. No hay dudas de que la posesión involucra algún tipo de disociación y separación, como la que ocurre durante la amnesia. Sin embargo, los procesos de disociación proveen mecanismos de defensa que habilitan el funcionamiento integrado del ser emocional ante un trauma autodestructivo. Seligman y Kirmayer (2008) revisaron distintas investigaciones sobre la disociación realizadas en poblaciones normales y observaron similitudes con afecciones patológicas en lo relativo a los siguientes síntomas: foco atencional intenso, aislamiento del entorno, ensimismamiento y, particularmente, generación de pensamientos e imágenes internas, como estados de ensoñación diurna. La disociación parecería ser un mecanismo adaptativo que permite bloquear la conciencia y los recuerdos con el fin de escapar del estrés emocional que generan las relaciones interpersonales traumáticas; por ejemplo, podría servir para protegerse de la

consecuente excitación (*arousal*) autonómica que se genera cuando un individuo es víctima de un ataque o una traición. En el trastorno por estrés postraumático se bloquea la consolidación de recuerdos de forma consciente, lo que se explica por el proceso de adaptación evolutiva. El distanciamiento del yo y de la propia personalidad desencadena en el sujeto mecanismos de anestesia emocional capaces de inhibir la reacción de lucha o huida, que le permite buscar estrategias de supervivencia de manera más objetiva en lugar de dejarse arrastrar por miedos emocionales. Ante la necesidad de encontrar soluciones a problemas apremiantes, el cerebro compartimentaliza información y la elimina de la conciencia, y el sujeto responde de manera adaptativa.

Mediante el análisis de cómo interactúa el contexto social con las bases psicofisiológicas, Seligman y Kirmayer (2008) mostraron que se puede reconciliar el paradigma de la disociación como mecanismo adaptativo con las dimensiones patológicas de la disociación que, evidentemente, no son adaptativas. La regulación de los mecanismos atencionales implicada en la disociación permite una supresión selectiva de percepciones y recuerdos y una reducción del estrés fisiológico. Durante los rituales chamánicos, las experiencias de disociación traumática se abordan mediante procesos que permiten que emerja la sensación de un yo integrado, en conexión con otros individuos que cumplen distintas funciones de vinculación para fomentar dicha integración. Sar y Ozturk (2007) entienden que la disociación implica un distanciamiento (*detachment*) entre el yo psicológico y el yo sociológico, en el que este último se amplifica. El yo sociológico,

que funciona como una interface entre el individuo y la sociedad, experimenta un desarrollo acelerado como consecuencia del trauma. Esta disociación, tendiente a proteger al yo psicológico, permite que se reestablezcan las conexiones entre el mundo interno y el mundo externo mediante el yo sociológico. Yo sostengo que esas conexiones reflejan una mediación controlada por procesos del cerebro paleomamífero, que es preeminentemente social, reflejo de las necesidades de las sociedades de mamíferos.

Los roles sociales del trance de posesión ejemplifican este control, dado que las representaciones de orden superior encarnadas en las personalidades de los espíritus que ejercen la posesión, redirigen la identidad y el comportamiento para adaptarlos a circunstancias sociales cambiantes. La posesión debe analizarse a la luz de una tendencia extrema a identificarse con normas sociales idealizadas encarnadas en las funciones sociales del cerebro paleomamífero.

### **Universales religiosos y especificaciones sociales: los curanderos chamánicos**

La práctica, propia de los chamanes que pertenecen a sociedades cazadoras-recolectoras, de entrar en EAC para comunicarse con el mundo de los espíritus por medio de rituales comunitarios y realizar actos de adivinación y curación está presente en todas las culturas; estas manifestaciones religiosas culturalmente universales presuponen una base biológica subyacente (Winkelman, 1992, 2000, 2010; ver también Winkelman y Baker, 2008). Los universales culturales con base biológica que se expresan en EAC, las relaciones con los

espíritus y los rituales comunitarios, que son la base de la práctica chamánica, se asocian con otros tipos de practicantes mágico-religiosos pertenecientes a sociedades más complejas (como el médium, el sanador y el chamán-sanador). En un trabajo anterior (Winkelman, 1990, 1992), propuse el uso de un término más abarcativo, “sanadores chamanísticos”, para hacer referencia a estos practicantes, los cuales se encuentran distribuidos en distintas partes del mundo y comparten las siguientes características:

- acceden a EAC como parte de su entrenamiento y actividad profesional;
- realizan adivinaciones, diagnósticos y curaciones;
- se valen de rituales para interactuar con los espíritus;
- combaten los daños que producen los espíritus (por posesión o ataque);
- y curan enfermedades causadas por la acción humana (por ejemplo, brujos o hechiceros).

Los sanadores chamanísticos distribuidos en distintas partes del mundo, y presentes en todas las sociedades, también comparten muchas otras características en virtud de sus actividades como sanadores sociales. Entre los efectos curativos pueden mencionarse los que derivan de proporcionar alivio psicofisiológico al combatir la ansiedad y sus alteraciones fisiológicas. Los procesos de sanación chamanística se apoyan en rituales comunitarios para generar una sensación de bienestar, creando así un grupo de referencia que cubre las necesidades de per-

tenencia y de vinculación con otros. Las prácticas de sanación chamanística proporcionan muchos mecanismos para atender problemas psicológicos y emocionales, y recurren a lo que Dow (1986; ver también Winkelman, 2010) denomina aspectos universales de la curación simbólica. La curación simbólica consiste en ubicar las circunstancias personales del paciente dentro de la cosmología y la mitología que caracteriza a esa cultura y en utilizar, posteriormente, la dramatización del ritual con el fin de manipular las emociones, los apegos y los vínculos del paciente. Las conexiones previas entre emociones y símbolos culturales vehiculizan representaciones rituales que generan en los pacientes transformaciones emocionales. Los sanadores chamanísticos despliegan una variedad de respuestas curativas por medio de la activación y la manipulación de estructuras fisiológicas, emocionales y psicológicas inconscientes, modeladas por la cultura, que se manifiestan en las diferentes psicodinámicas que suponen cada uno de los EAC: vuelo del alma, trance de posesión y meditación.

## Conclusión

El presente trabajo, que parte de una perspectiva transcultural, no solo presenta una tipología de practicantes mágico-religiosos y otros tipos de sanadores a partir de un sustento empírico, sino que propone una dimensión *etic* del chamanismo, que reviste la misma validez transcultural que la de cualquier otro concepto antropológico, llámense bandas, tribus o jefaturas (*chiefdom*). Las similitudes empíricas indican que el término debería usarse teniendo en cuenta características compartidas en lugar



de definiciones arbitrarias. Por desgracia, la bibliografía sobre el tema no ha respetado este principio, y el término se ha aplicado a distintos practicantes religiosos que difieren significativamente de las características empíricas presentadas en este estudio de corte transcultural. En efecto, muchas veces se denomina chamanes a practicantes que, según mi clasificación empírica de practicantes mágico-religiosos, serían considerados médiums o sanadores. Si ha de existir una ciencia de las prácticas religiosas, es necesario priorizar las características empíricas por sobre los abordajes de caracterización arbitraria. Además, el uso desmedido del término chamanismo hizo que se redujera su utilidad; según mi investigación transcultural, este debería utilizarse para hacer referencia a los sanadores pertenecientes a sociedades pastoriles y cazadoras-recolectoras que cumplen con las descripciones específicas descritas en un apartado anterior.

En este trabajo también se establecen las características de otros conceptos transculturales igualmente válidos en relación con la naturaleza de la práctica mágico-religiosa. Utilicé convenciones antropológicas para clasificar a practicantes mágico-religiosos como sacerdotes, hechiceros-brujos, médiums, sanadores y chamanes-sanadores. Las diferencias empíricas que caracterizan a los distintos tipos de practicantes permiten una interpretación más profunda del pasado, respaldada por una analogía etnológica en lugar de la tradicional analogía etnográfica que se apoya en casos específicos. La analogía etnológica basada en la investigación transcultural presenta una mayor legitimidad y capacidad de interpretación que la analogía etnográfica, que es el método que

suele utilizarse para hacer interpretaciones arqueológicas del pasado.

Las diferencias existentes entre un chamanismo original de sociedades cazadoras-recolectoras y la diversidad de fenómenos de curación espiritual relacionadas, propios de sociedades más complejas, son esenciales para entender el chamanismo y la controversia que gira en torno a él. Las manifestaciones del potencial chamánico varían, especialmente las que se relacionan con la alteración de la conciencia, tal y como se observa en los diferentes tipos de sanadores chamanísticos. Esas variaciones son el reflejo de las diferentes condiciones políticas y de subsistencia que han ido acompañado la evolución sociocultural. Las manifestaciones posmodernas de fenómenos chamánicos se esfuerzan por recuperar un pasado chamánico, pero en general se alejan significativamente de las características que presenta el fenómeno en las sociedades premodernas cazadoras-recolectoras. Por ejemplo, el resurgimiento del chamanismo, que se evidenció con el trabajo de Harner (1980) y el de la Fundación de Estudios Chamánicos, menciona aspectos centrales de esta práctica, como ser los EAC, los rituales comunitarios y la interacción con espíritus aliados. Para referirme a los sanadores espirituales que comparten las características mencionadas, he optado por usar el término sanadores chamanísticos (1990, 1992). Dentro de este grupo, los chamanes propiamente dichos presentan muchos otros rasgos que los caracterizan: realizan vuelos del alma, obtienen poder de los animales, creen que pueden transformarse en animales, entre otros. Una particularidad del chamanismo premoderno que está visiblemente ausente en el movimiento moderno, incluidas

las prácticas de la Fundación y la descripción de Harner, es el uso del poder chamánico para matar. La hechicería es una acción propia del chamanismo, y la mayoría de las sociedades chamánicas reconocen de manera explícita el poder dual que tienen los chamanes, reflejado en la similitud intrínseca de las artes de las que se valen tanto para hechizar como para curar. El chamanismo premoderno también presenta características que se relacionan con aspectos del estilo de vida de las sociedades cazadoras-recolectoras o de las dinámicas sociales presentes en las sociedades de bandas, como ser: uso de la magia para favorecer la caza, liderazgo social, estatus social elevado, orientación de grupo, liderazgo de grupos de guerreros, etcétera, las cuales no forman parte del movimiento neochamánico contemporáneo. Reconocer las diferencias que existen entre los chamanes y una gran variedad de fenómenos chamanísticos derivados es fundamental para hacer interpretaciones válidas acerca del rol que jugó la religión y la espiritualidad en el pasado. Una reconstrucción válida no puede basarse en modelos que parten de casos etnográficos específicos, sino que requiere la creación de modelos etnológicos basados en patrones transculturales que se han comprobado empíricamente. La investigación sintetizada en el presente trabajo provee este tipo de modelo chamánico para las sociedades premodernas y constituye un marco teórico que pretende interpretar el pasado humano. Además de las pruebas presentadas sobre la prehistoria del chamanismo que aporta este modelo *etic*, basado en una perspectiva transcultural, existen otras líneas de evidencia que demuestran que el chamanismo existió en el pasado de la

humanidad. Los argumentos que sostienen la presencia de un chamanismo prehistórico en todo el mundo se apoyan tanto en una analogía etnológica basada en homologías entre prácticas chamánicas y patrones rituales realizados por otros animales, en especial, por primates emparentados con los humanos, como los chimpancés (Winkelman, 2010), como en una explicación neuropsicológica de los universales de las prácticas chamánicas, en especial las que se corresponden con aspectos del funcionamiento cerebral durante los EAC.

### Notas

(1) En inglés, *cross-cultural*, en el sentido de comparación entre culturas. (N. de la T.)

(2) Se usa la versión en español traducida del francés por Ernestina de Champourcin tanto para el título como para las subsiguientes citas textuales. Winkelman cita en su artículo la traducción al inglés, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, publicada en 1964. (N. de la T.)

(3) Del inglés *arousal*, que también significa ‘despertar’ o ‘estar alerta’ (N. de la T.).

### Bibliografía

Aldhouse-Green, M.

2005. *The quest for the shaman: Shape-shifters, sorcerers, and spirit-healers of ancient Europe*. Londres: Thames & Hudson.

- Arzy, S., Molnar-Szakacs, I. y Blanke, O.  
2008. "Self in time: Imagined self-location influences neural activity related to mental time travel". *Journal of Neuroscience*, 28 (25), 6502-6507. doi:10.1523/JNEUROSCI.5712-07.2008
- Bahn, P.  
2001. "Save the last trance for me: An assessment of the misuses of shamanism in rock", en: Francfort H., Hamayon R. y Bahn P. (eds.), *The concept of shamanism: Uses and abuses*, 51-93. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Bean, L. J.  
1992. *California Indian shamanism*. Menlo Park: Ballena Press.
- Berman, M.  
2008a. *The shamanic themes in Armenian folktales*. Newcastle: Cambridge Scholars.
- Berman, M.  
2008b. *The shamanic themes in Chechen folktales*. Newcastle: Cambridge Scholars.
- Berman, M.  
2008c. *Divination and the shamanic story*. Newcastle: Cambridge Scholars.
- Blacker, C.  
1999. *The Catalpa bow: A study of shamanistic practices in Japan*. Richmond: Japan Library.
- Blanke, O. y Mohr, C.  
2005. "Out-of-body experiences, heautoscopy, and autoscopic hallucination brain research". *Brain Research Reviews*, 50 (1), 184-199. doi:10.1016/j.brainresrev.2005.05.008
- Benedict, R.  
1923. *The concept of the guardian spirit in North America*. Nueva York: American Anthropological Association.
- Cahn, B. y Polich, J.  
2006. "Meditation states and traits: EEG, ERP and neuroimaging". *Psychological Bulletin*, 132 (2), 180-211. doi:10.1037/0033-2909.132.2.180

- Cardeña, E. y Gleaves, D. H. 2003. "Dissociative disorders: Phantoms of the self". En Turner S. M. y Hersen M. (eds.), *Adult psychopathology and diagnosis 4ta ed.*, 473-503. Nueva York: Wiley.
- Clottes, J. y Lewis-Williams, D. 1998. *The shamans of prehistory: Trance and magic in the painted caves*. Nueva York: Harry Abrams.
- Clottes, J. 2004. "Hallucinations in caves". *Cambridge Archaeological Journal*, 14(1), 81-82. doi:10.1017/S095977430421006X
- Craffert, P. 2008. *Life of a Galilean shaman: Jesus of Nazareth in anthropological-historical perspective*. Cambridge: James Clarke.
- Crawford, H. 1994. "Brain dynamics and hypnosis: Attentional and disattentional processes". *International Clinical and Experimental Hypnosis*, 42 (3), 204-232. doi:10.1080/00207149408409352
- Cummings, J. L. 1993. "Frontal-subcortical circuits and human behavior". *Archives of Neurology*, 50 (8), 873-880. doi:10.1001/archneur.1993.00540080076020
- Czaplicka, M. 1914. *Aboriginal Siberia: A study in social anthropology*. Oxford: Oxford University Press.
- Dow, J. 1986. "Universal aspects of symbolic healing: A theoretical synthesis". *American Anthropologist*, 88 (1), 56-69. doi:10.1525/aa.1986.88.1.02a00040
- Eliade, M. [1951] 1960. *El chamanismo y las técnicas arcaicas de éxtasis*, De Champourcin E. (trad.), México D.F.: Fondo de cultura Económica.
- Ewing, J. 2008. *Reiki shamanism: A guide to out-of-body*

- healing*. Findhorn: Findhorn Press.
- Flaherty, G.  
1992. *Shamanism and the eighteenth century*.  
Princeton: Princeton University  
Press.
- Fogelin, L.  
2007. "The archaeology of religious ritual".  
*Annual Reviews of Anthropology*,  
36, 55-71. doi:10.1146/annurev.  
anthro.36.081406.094425
- Francfort, H. R., Hamayon, R. y Bahn, P. (eds.).  
2001. *The concept of shamanism: Uses and  
abuses*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Francfort, H.  
2001. "Prehistoric section: An introduction",  
en: Francfort H., Hamayon R. y Bahn  
P. (eds.), *The concept of shamanism:  
Uses and abuses*, 31-49. Budapest:  
Akadémiai Kiadó.
- Fries, P.  
2009. "Neuronal gamma-band synchronization  
as a fundamental process in  
cortical computation". *Annual  
Review of Neuroscience*, 32,  
209-224. doi:10.1146/annurev.  
neuro.051508.135603
- Glass-Coffin, Bonnie.  
1998. *The gift of life: Female spirituality  
and healing in northern Peru*.  
Albuquerque: University of New  
Mexico Press.
- Hamayon, R.  
2001. "Shamanism: Symbolic system, human  
capability and Western ideology", en:  
Francfort H., Hamayon R. y Bahn P.  
(eds.), *The concept of shamanism:  
Uses and abuses*, 1-27. Budapest:  
Akadémiai Kiadó.
- Harner, M.  
1980. *The way of the shaman: A guide to power  
and healing*. Nueva York: Harper &  
Row.
- Hayden, B.  
2003. *Shamans, sorcerers, and saints: A  
prehistory of religion*. Washington,  
DC: Smithsonian Books.

Hebert, R., Lehmann, D., Tan, G., Travis, F. y Arenander, A.

2005. "Enhanced EEG alpha-time domain phase synchrony during transcendental meditation: Implications for cortical integration theory". *Signal Processing*, 85 (11), 2213-2232. doi:10.1016/j.sigpro.2005.07.009

Hoppál, M. y Gábor, K., (eds.).

2003. *Rediscovery of shamanic heritage*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

Jamieson, G.

2007. "Previews and prospects for the cognitive neuroscience of hypnosis and conscious states", en: Jamieson G. (ed.), *Hypnosis and conscious states: The cognitive neuroscience perspective*, 1-14. Oxford: Oxford University Press.

Jamieson, G. y Woody, E.

2007. "Dissociated control as a paradigm for cognitive neuroscience research and theorizing in hypnosis", en: Jamieson G. (ed.), *Hypnosis and conscious states: The cognitive neuroscience perspective*, 111-131. Oxford: Oxford

University Press.

Jakobsen, M. D.

1999. *Shamanism: Traditional and contemporary approaches to the mastery of spirits and healing*. Nueva York: Berghahn Books.

Keeney, B.

2006. *Shamanic Christianity: The direct experience of mystical communion*. Rochester: Destiny Books.

Kehoe, A. B.

2000. *Shamans and religion: An anthropological exploration in critical thinking*. Prospect Heights: Waveland Press..

Langdon, J. y Gerhard B, (eds.).

1992. *Portals of power: Shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Laugrand, F. y Oosten, J. G.

2010. *Inuit shamanism and Christianity: Transitions and transformations in the twentieth century*. Montreal: McGill-Queen's University Press.



Lehmann, D., Faber, P., Achermann, P., Jeanmonod, D., Gianotti, L. y Pissagalli, D.

2001. "EEG brain sources of EEG gamma frequency during volitionally meditation-induced, altered states of consciousness, and experience of the self". *Psychiatry Research: Neuroimaging*, 108, 111-121. doi:10.1016/S0925-4927(01)00116-0

Le Quellec, J.

2001. "Shamans and Martians: The same struggle", en: Francfort H., Hamayon R. y Bahn P. (eds.) *The concept of shamanism: Uses and abuses*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 135-159.

Lewis-Williams, D.

2002. *The mind in the cave: Consciousness and the origins of art*. Londres: Thames & Hudson.

Lewis-Williams, J.

2004. "Neuropsychology and Upper Paleolithic art: Observations on the progress of altered states of consciousness". *Cambridge Archaeological Journal*, 14 (1), 107-111. doi:10.1017/

S0959774304000083

Lewis-Williams, D.

2006. "Shamanism: A contested concept in archaeology". *Before Farming*, 4 (1), 1-15.

Lewis-Williams, D. y Clottes, J.

1998. "The mind in the cave—the cave in the mind: Altered consciousness in the Upper Paleolithic". *Anthropology of Consciousness*, 9 (1), 13-21. doi:10.1525/ac.1998.9.1.13

Lewis-Williams, D. y Dowson, T.

1988. "The signs of all times: Entoptic phenomena in Upper Paleolithic art". *Current Anthropology*, 29 (2), 201-245. doi:10.1086/203629

Lewis-Williams, D. y Pearce, D.

2005. *Inside the Neolithic mind: Consciousness, cosmos and the realm of the gods*. Londres: Thames & Hudson.

Lutz, A., Greischar, L., Rawlings, N., Richard, M. y Davidson, R.

2004. "Long-term meditators self-induced high-amplitude gamma synchronization

- during mental practice”. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 101 (46), 16369-16373. doi: 10.1073/pnas.0407401101
- MacLean, P.  
1990. *The triune brain in evolution*. Nueva York: Plenum.
- Macrae, E. J.  
1998. *Guiado por la luna: Shamanismo y uso ritual de la ayahuasca en el culto de Santo Daime*. Quito: Ediciones Abya-Yala
- McClenon, J.  
2002. *Wondrous healing: Shamanism, human evolution, and the origin of religion*. DeKalb: Northern Illinois University Press.
- Mandell, A.  
1980. “Toward a psychobiology of transcendence: God in the brain”. En Davidson D. y Davidson R. (eds.), *The psychobiology of consciousness*. Nueva York: Plenum, 379-464.
- Metzinger, T.  
2009. *The ego tunnel: The science of the mind and the myth of the self*. Nueva York: Basic Books.
- Millones, L. y Lemlij, M.  
2009. *Alucinógenos y chamanismo: La otra curación*. Lima: SIDEA.
- Murdock, G. y White, D.  
1969. “Standard cross-cultural sample”. *Ethnology*, 8, 329-369. doi:10.2307/3772907
- Narby, J. y Huxley, F. (eds.).  
2001. *Shamans through time: 500 years on the path to knowledge*. Nueva York: Tarcher/Putnam.
- Pearce, D.  
2004. “‘Testing’ and altered states of consciousness in Upper Palaeolithic art research”. *Cambridge Archaeological Journal*, 14(1), 82-85. doi:10.1017/S0959774304220066
- Previc, F.  
2006. “The role of the extrapersonal brain

- systems in religious activity”. *Consciousness and Cognition*, 15, 500-539. doi:10.1016/j.concog.2005.09.009
- Previc, F.
2009. *The dopaminergic mind in human evolution and history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ray, W.
2007. “The experience of agency and hypnosis from an evolutionary perspective”, en: Jamieson G. (ed.), *Hypnosis and conscious states: The cognitive neuroscience perspective*. Oxford: Oxford University Press, 223-240.
- Reichel-Dolmatoff, G.
2005. *Goldwork and shamanism: An iconographic study of the Gold Museum of the Banco de la República, Columbia*. Bogotá: Villegas Editores.
- Ruck, C. A. P., Staples, B. D. y Heinrich, C.
2001. *The apples of Apollo: Pagan and Christian mysteries of the eucharist*. Durham: Carolina Academic Press.
- Ruck, C. A. P., Staples, B. D., Celdrán, J. A. G. y Hoffman, M. A.
2007. *The hidden world: Survival of pagan shamanic themes in European fairytales*. Durham: Carolina Academic Press.
- Sar, V. y Ozturk, E.
2007. “Functional dissociation of the self: A sociocognitive approach to trauma and dissociation”. *Journal of Trauma and Dissociation*, 8 (4), 69-89. doi:10.1300/J229v08n04\_05
- Seligman, R. y Kirmayer, L.
2008. “Dissociative experience and cultural neuroscience: Narrative, metaphor and mechanism”. *Medicine & Psychiatry*, 32(1), 31-64. doi:10.1007/s11013-007-9077-8
- Siikala, A.
1978. *The rite technique of Siberian shaman. Folklore Fellows Communication*, vol. 220. Helsinki: Soumalainen Tiedeskaremia Academia.
- Staller, J. y Currie, E. J. (eds.).
2001. *Mortuary practices and ritual*

- associations: Shamanic elements in prehistoric funerary contexts in South America*. Oxford: Archaeopress.
- Takahashi, T., Murata, T., Hamada, T., Omori, M., Kosaka, H., Kikuchi, M. y Wada, Y.  
2005. "Changes in EEG and autonomic nervous system activity during meditation and their association with personality traits". *International Journal of Psychophysiology*, 55 (2), 199-207. doi:10.1016/j.ijpsycho.2004.07.004
- Taylor, E., Murphy, M. y Donovan, S.  
1997. *The physical and psychological effects of meditation: A review of contemporary research with a comprehensive bibliography: 1931-1996*. Sausalito: Institute of Noetic Sciences.
- Tasorinki, Y.  
2009. *Chamanismo andino-amazónico: Maestros y plantas maestras de poder coca, ayahuasca, San Pedro, tabaco*. Cusco: Editorial Piki.
- Tedlock, B.  
2005. *The woman in the shaman's body: Reclaiming the feminine in religion and medicine*. Nueva York: Bantam Books.
- Tolley, C.  
2009. *Shamanism in Norse myth and magic*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Ustinova, Y.  
2011. "Consciousness alteration practices in the West from prehistory to late antiquity". En Cardeña E. y Winkelman M. (eds.), *Altering consciousness multidisciplinary perspectives*, 1. Santa Barbara: Praeger, 45-72.
- Vialatte, F., Bakardjian, H., Prasad, R. y Cichocki, A.  
2009. "EEG paroxysmal gamma waves during Bhramari Pranayama: A yoga breathing technique". *Consciousness and Cognition*, 18, 977-988. doi:10.1016/j.concog.2008.01.004
- Vollenweider, F.  
1998. "Recent advances and concepts in the search for biological correlates of hallucinogen-induced altered states

- of consciousness". *Heffter Review of Psychedelic Research*, 1, 21-32.
- Walter, M. y Fridman, E. (eds.).  
2005. *Shamanism: An encyclopedia of world beliefs, practices, and culture*. Santa Barbara: ABC Clio.
- Walsh, R.  
2007. *The world of shamanism: New views of an ancient tradition*. Woodbury: Llewellyn.
- Whitehead, N. L.  
2002. *Dark shamans: Kanaimà and the poetics of violent death*. Durham: Duke University Press.
- Whitley, D.  
2006. "Is there a shamanism and rock art debate?" *Before Farming*, 4 (7), 1-7.
- Whitley, D.  
2009. *Cave paintings and the human spirit: The origin of creativity and belief*. Amherst: Prometheus Books.
- Winkler, G.  
2003. *Magic of the ordinary: Recovering the shamanic in Judaism*. Berkeley: North Atlantic Books.
- Winkelman, M.  
1984. *A cross-cultural study of magico-religious practitioners* (Tesis doctoral). Universidad de California, Irvine. Ann Arbor: University Microfilms. (UMI No. 8503003)
- Winkelman, M.  
1986a. "Magico-religious practitioner types and socioeconomic analysis". *Behavior Science Research*, 20 (1-4), 17-46.
- Winkelman, M.  
1986b. "Trance states: A theoretical model and cross-cultural analysis". *Ethos*, 14, 174-203. doi:10.1525/eth.1986.14.2.02a00040
- Winkelman, M.  
1990. "Shaman and other 'magico-religious healers: A cross-cultural study of their origins, nature, and social transformation'". *Ethos*,

18 (3), 308-352. doi: 10.1525/eth.1990.18.3.02a00040

Barbara: ABC-CLIO.

Winkelman, M.

1992. *Shamans, priests, and witches. A cross-cultural study of magico-religious practitioners*. Tempe: Arizona State University.

Winkelman, M.

2000. *Shamanism: The neural ecology of consciousness and healing*. Westport: Bergin & Garvey.

Winkelman, M.

2002. "Shamanism and cognitive evolution". *Cambridge Archaeological Journal*, 12 (1), 71-101. doi:10.1017/S0959774302000045

Winkelman, M. (ed.).

2003. "Shamanisms and survival". *Cultural Survival Quarterly*, 27 (2). (Introducción incluida)

Winkelman, M. 2

010. *Shamanism: A biopsychosocial paradigm of consciousness and healing*. Santa

Winkelman, M.

2011. "A paradigm for understanding altered consciousness: The integrative mode of consciousness". En Cardeña E. y Winkelman M. (eds.), *Altering consciousness multidisciplinary perspectives*. Santa Barbara: Praeger, 23-44.

Winkelman, M. y White, D.

1987. "A cross-cultural study of magico-religious practitioners and trance states: Data base". En Levinson D. y Wagner R. (eds.), *Human relations area files research series in quantitative cross-cultural data*, vol. 3D. New Haven: HRAF Press.

Winkelman, M. y Baker, J.

2008. *Supernatural as natural: A biocultural theory of religion*. Upper Saddle River: Prentice Hall.

Woody, E. y Szechtman, H.

2007. "To see feelingly: Emotion, motivation and hypnosis". En Jamieson G. (ed.),



*Hypnosis and conscious states: The cognitive neuroscience perspective.*  
Oxford: Oxford University Press,  
141-256.

Znamenski, A. A.

2003. *Shamanism in Siberia: Russian records of indigenous spirituality.* Dordrecht: Kluwer Academic.

profundamente con la evolución humana y que las capacidades para alterar la consciencia siguen siendo importantes en la actualidad; estos temas se abordan en dos publicaciones coeditadas por el autor: *Psychedelic Medicine [Two Volumes]: New Evidence for Hallucinogenic Substances as Treatments* (2007) y *Altering Consciousness: Multipdisciplinary Perspectives* (2011). Es posible ponerse en contacto con él mediante correo electrónico: michaeljwinkelman@gmail.com

### Acerca del autor

Michael Winkelman se doctoró en la Universidad de California, Irvine y obtuvo un máster en Salud Pública en la Universidad de Arizona. En 2009 se jubiló de la Escuela de Evolución Humana y Cambio Social perteneciente a la Universidad Estatal de Arizona. Sus investigaciones transculturales e interdisciplinarias sobre el chamanismo y los estados alterados de consciencia se centraron en identificar las bases biológicas de las experiencias religiosas. Entre sus principales publicaciones se incluyen *Shamans, Priests and Witches: A Cross-Cultural Study of Magico-Religious Practitioners* (1992), que ofrece una revisión transcultural del chamanismo, y *Shamanism: A Biopsychosocial Paradigm of Consciousness and Healing* (2ª ed.; 2010). Este enfoque evolutivo de la religión se profundiza en *Supernatural as Natural: A Biocultural Approach to Religion* (2008), libro escrito en coautoría. El trabajo de Winkelman ha demostrado que el chamanismo y los psicodélicos se entrelazan

