


# La sanación desde otro paradigma: neochamanismos y su emergencia global en el caso español<sup>1</sup>

The healing from another paradigm: neoshamanisms and its global emergency in the Spanish case

**María Albert-Rodrigo<sup>a</sup>**

 <https://orcid.org/0000-0001-6371-2556>

E-mail: maria.albert@uv.es

<sup>a</sup>Universitat de València. Departament de Sociologia i Antropologia Social. València, València, España.

## Resumen

Entre la multitud de medicinas y terapias alternativas presentes en el mundo Occidental, el neochamanismo es una de las que, en la actualidad, ha despertado mayor interés y que se sitúa entre las nuevas formas espirituales y los procesos de patrimonialización fruto de la modernidad globalizada. En este artículo se muestra el proceso de reconfiguración de prácticas y conocimientos ancestrales, -etiquetados como chamánicos- y cómo éstos constituyen una respuesta adaptativa en la búsqueda de nuevos espacios vitales y de experiencias colectivas que den sentido a la existencia en el contexto occidental. Desde el caso español y tomando la Comunidad Valenciana como unidad de análisis, nos adentramos en el proceso de adaptación de distintas corrientes chamánicas que han llegado a nuestras tierras y en cómo, desde ellas, mostrando ejemplos concretos, se entiende la sanación como un proceso de recuperar la salud y el bienestar que incluye al ser humano en su totalidad, así como las relaciones que establece con los demás y con su entorno.

**Palabras clave:** Chamanismos; Neochamanismos; Medicinas Alternativas y Complementarias (MAC); Espiritualidades Contemporáneas; Sanación.

## Correspondencia

María Albert-Rodrigo

Av. dels Tarongers, 4b. València, València, España. Cp 46021.

<sup>1</sup> Proyecto competitivo financiado por la administración autonómica de la Generalitat Valenciana (GV/2015/038) de España.

## Abstract

Amongst multitude of alternative medicines and therapies that are present in the western world, neo-shamanism is one that has awakened more interest and has been established between the new spiritual ways and the heritagisation of processes as a result of globalized modernity. In this article, we will show the process of reconfiguration of shamanic practices and knowledge and how they constitute an adaptive response in the search of new vital spaces and collective experiences that give meaning to existence in western context. From the Spanish case and using the Autonomous Community of Valencia as an analysis unit, we will go in depth into the adaptation process that different shamanic movements reaching our land have suffered and how one can understand healing as a process to regain health and wellbeing that includes the human being in entirety of bodies, as well as established relationships with others and with the environment.

**Keywords:** Shamanisms; Neoshamanisms; Complementary and Alternative Medicine (CAM); Contemporary Spiritualities; Healing.

## Medicinas y terapias

El modelo de atención de la salud biomédico, avalado por la comunidad científica, se convirtió en oficial hacia finales del siglo XIX en la mayoría de los países occidentales. En él se considera la enfermedad desde un modelo exógeno-ontológico como producto de la invasión de un ente patógeno sobre el cuerpo del paciente, de forma que el cuerpo es el receptor pasivo de la enfermedad sin capacidad de intervención (Laplantine, 1999). De esta forma, el cuerpo es concebido como una máquina de gran complejidad en el que la enfermedad se presenta sin que la persona halle los vínculos con lo que le ocurre. “Esta limitación ha producido una escisión profunda en el seno de la sociedad y, en el vacío de sentido dejado por la medicina oficial, han surgido y se han multiplicado una gama muy variada de métodos curativos complementarios” (Pitluk, 2007, p. 310).

En este contexto, la irrupción de otras medicinas (ayurveda, homeopatía, china, chamánica, etc.) y de múltiples herramientas terapéuticas (yoga, reiki, etc.), lo que se ha denominado como medicinas alternativas y complementarias (MAC), no ha hecho más que crecer desde finales del siglo XX. Se han producido importantes cambios que se traducen en una tendencia discursiva global que enfatiza la necesidad de combinación de la práctica biomédica con terapias y enfoques médicos excluidos del régimen oficial. Así, los expertos, por una parte, se refieren al pluralismo asistencial médico o asistencial, dado el amplio abanico de posibilidades utilizadas por la población para atender sus problemas de salud a lo largo de la historia, refiriéndose tanto a la autoayuda y la automedicación, pasando por la utilización de sanadores de toda índole como las más recientes conocidas como MAC. Y por otra, son múltiples los intentos realizados para obtener una sistematización de las medicinas y terapias que van desde propuestas de carácter global, la de la Organización Mundial de la Salud (OMS), pasando por las clasificaciones de científicos sociales, realizadas en contextos locales, hasta las clasificaciones presentadas por biomédicos fundamentadas en su propio paradigma (Idoyaga, 2005).

Este proceso de cambio se encuentra lejos de trastocar, en términos reales, las estructuras de poder establecidas en el actual campo de

atención de la salud en la mayor parte de los países occidentales, en la medida en que la medicina ortodoxa continúa monopolizando la gestión institucional, la distribución de recursos y la legitimidad simbólica (Idoyaga, 2007; Bordes, 2009b). Nos encontramos, pues, ante un escenario<sup>2</sup> en el que la recuperación de prácticas y conocimientos ancestrales y la llegada de otras medicinas y terapias a Occidente, combinada con el descontento con la medicina biomédica que se manifiesta en algunos casos, puesto que hay males y dolencias que no ha sabido resolver (dolores de cabeza inexplicables, dolores de espalda crónicos, desórdenes estomacales, ataques de ansiedad, desórdenes de tensión y depresiones, etc.) ha provocado la combinación, por un gran número de pacientes, del uso de la medicina biomédica junto con otras medicinas o herramientas terapéuticas (Ballvé-Moreno, 2003; Bordes, 2009a; Carozzi, 2000; D'Angelo, 2012; Idoyaga, 2007; Perdiguero, 2004; Saizar, 2015). En este sentido, el uso de técnicas alternativas “en tratamientos tanto físicos como psicoemocionales no implica necesariamente el abandono del paradigma bio-psi ni por profesionales ni por usuarios, si bien en algunos casos se presentan como alternativas a una medicalización igualmente creciente” (D'Angelo, 2012, p. 353-354).

Una de las dificultades para abordar esta convergencia entre espiritualidad terapéutica y salud/sanación holísticas tiene que ver con los agentes y las agencias que la efectúan, críticos con los órdenes clasificatorios que nacen en la Modernidad, y que disuelve el vínculo premoderno entre creencias y salud, cuerpo y espiritualidad.

Sin embargo, esta transgresión representa una hibridación característica y crucial de las transformaciones culturales contemporáneas. En concreto, estamos ante el renacimiento de una espiritualidad subjetiva y experimental, a menudo apoyada en argumentos cientificistas, que se yergue al mismo tiempo sobre tres críticas cruciales: la crítica al reduccionismo materialista de la biomedicina, la crítica al trascendentismo

de las religiones de libro, y la crítica a la fuerte institucionalización de la medicina y de la religión modernas. (Cornejo; Blázquez, 2013, p. 12)

Dada la amplitud y multiplicidad de medicinas y terapias, en este artículo vamos a centrarnos en una de ellas, el chamanismo, por varias razones. Ha despertado un inusitado interés, no solamente entre sus nuevos usuarios, sino también entre los expertos sociales y ello se debe, en gran medida, a que se sitúa en un ámbito de vivencias, probablemente, comunes a toda la humanidad. Se trata de un conjunto de técnicas que favorecen el contacto inmediato con lo que llamamos sobrenatural, a través del cual tratamos de hallar respuestas a los grandes interrogantes humanos, quiénes somos, de dónde venimos, hacia dónde vamos. Por otra parte, el fenómeno de la práctica chamánica, y su persistencia hoy en día, da cuenta de una insólita capacidad de resistencia en el marco de una batalla por conservar una necesaria diversidad cultural frente a las tendencias más resueltamente homogeneizadoras de la globalización, y que entendemos precisamente como respuesta a dichas tendencias. El universo de ideas chamánicas, en los más recónditos rincones del planeta, “obtienen su especificidad en cada cultura y en su particular devenir histórico, en muchas ocasiones debido al contacto entre los distintos pueblos, a las luchas por el territorio, a las guerras intertribales, o al crecimiento o a las estrategias intervencionistas de las potencias colonialistas” (Sierra; Bernal, 2013, p. 10). La resistencia de estas prácticas chamánicas va acompañada de procesos de expansión y asentamiento en nuevos territorios en los que florecen nuevas formas de práctica y expresión, a los que los expertos se refieren como chamanismo occidental moderno, chamanismo urbano o neochamanismos.

Cabe señalar que el chamanismo, como fenómeno complejo, incorpora distintas dimensiones: social, cultural, espiritual, política y económica, además de la dimensión médico-terapéutica que es la que, en principio, vamos a abordar en este artículo. Para ello, teniendo en cuenta que se trata de un fenómeno relativamente nuevo en el Occidente,

---

<sup>2</sup> Cabe tener en cuenta, tal como señala Easthope (1993), la estrategia delineada desde las instituciones médicas oficiales para enfrentar la creciente diversificación del campo de la salud y la mayor aceptación de terapias no-biomédicas, habilitando así una incorporación selectiva de estas últimas bajo una lógica de subordinación.

también vamos a focalizarnos en la configuración de los neochamanismos en su proceso de expansión y asentamiento en nuevos territorios, situándonos en el caso español y tomando como unidad de análisis a la Comunidad Valenciana. Se trata de una realidad que se observa materializada en redes que se constituyen a partir de los chamanes que llegan a estas tierras y que son atraídos desde diferentes centros holísticos, de terapias alternativas, etc. o puntos de encuentro como festivales, jornadas, etc. Pero también, desde aquellos españoles que han viajado a tierras lejanas y se han familiarizado y adquirido estos conocimientos, y que, a su vuelta, han reconfigurado desde su propia perspectiva y han expandido en su tierra natal. Así como todos aquellos neófitos convertidos en “aprendices de chamán” en los cursos, talleres y seminarios que se ofertan en centros holísticos convertidos en escuelas “chamánicas”.<sup>3</sup>

En los siguientes apartados se presentará la metodología de la investigación en la que se enmarca este trabajo; la contextualización y problematización de los neochamanismos; se abordará conceptualmente el chamanismo y se distinguirá del neochamanismo; se argumentará como el neochamanismo constituye una respuesta adaptativa de nuestras sociedades actuales, mostrando ejemplos concretos de neochamanes que nos permiten afirmar como la consecución de resultados depende de prácticas chamánicas como la oración, el ayuno, el ejercicio, la danza, el canto, la meditación, el silencio, la contemplación. Para finalizar adentrándonos en el discurso referente a las prácticas chamánicas, a su difusión y a su estrecha relación con la sanación entendida como “un proceso de recuperar la salud y el bienestar como un estado global y armonioso del ser” (Fericgla, 2013, p. 426) y que se presenta como un espacio de conexión fundamental para el trabajo terapéutico.

## Metodología

En el marco del proyecto de investigación de I+D titulado “Turismo étnico y rituales New Age en los Altos de Chiapas, México” (GV/2015/038), realizado por el Grupo de Estudios sobre los Nuevos

Imaginarios Culturales (GRENIC) de la Universitat de Valencia y financiado por la Generalitat Valenciana durante los años 2015 y 2016, realiza el trabajo que se presenta a continuación. A partir de una perspectiva antropológica y desde una metodología cualitativa, propia de la etnografía, basada en la combinación de entrevistas en profundidad y observaciones se ha realizado el trabajo de campo en el conjunto de la Comunidad Valenciana, especialmente en las provincias de Valencia y Castellón, en menor medida en la de Alicante (lo que se debe a que tanto los chamanes como los grupos de usuarios se han ubicado principalmente en ellas). Hasta el momento de redactar estas páginas, durante el año 2017, se han realizado un total de dieciocho observaciones, doce de las cuales se corresponden con el seguimiento de ceremonias, talleres, trabajos terapéuticos, etc. de fin de semana, por lo que cada una de estas “macro” observaciones comprende a su vez múltiples “micro” observaciones (preparativos del chamán; llegada del grupo; realización del trabajo o trabajo; tiempo de descanso; integración del trabajo, cierre y despedida, etc.); las otras seis observaciones se corresponden con visitas a lugares de encuentro, conferencias, charlas informativas, de presentación, etc. Por otra parte, se han entrevistado a una quincena de chamanes que actúan en tierras valencianas, ya sea de forma más o menos habitual o de forma esporádica, dependiendo de los casos. Cabe señalar que dicho trabajo de campo ha sido realizado íntegramente por la autora y que, para este artículo, se ha utilizado el material en el que se observa, de forma más específica, la dimensión sanadora del chamanismo que constituye el objeto de análisis de este artículo y que se ha citado a pie de página con acrónimos distintos en función de su ubicación territorial (mas, Montser, Benimus y Segorb). A saber, seis entrevistas y cuatro observaciones que son citadas a lo largo del texto utilizando un nombre común como seudónimo para las primeras y una referencia a pie de página para las segundas.

Resulta imprescindible señalar la dificultad de acceder, en muchos de los casos, tanto a los chamanes como a los grupos que les siguen, pues, se trata de

<sup>3</sup> Anuncio de una escuela en Valencia “Taller de dos días “EL APRENDIZ DE CHAMAN” 25 y 26 de marzo. Aprende a sanar y a empoderarte a ti y a tus seres queridos con técnicas chamánicas de forma práctica y segura”.

prácticas relativamente ocultas o muy ocultas, según los casos. El acceso a los informantes se ha realizado a partir de aquellos casos más visibles, pues tenían algún tipo de publicidad, y a partir de ellos, especialmente en las observaciones realizadas (asistencia a charlas, conferencias divulgativas, visita al centro, participación en ceremonias, encuentros, etc.), se ha podido interactuar con los usuarios y se nos ha facilitado información de otros chamanes o de otros lugares donde se realizan prácticas chamánicas y así, utilizando la técnica de la bola de nieve, hemos llegado a otros sujetos y lugares del ámbito de esta investigación. Como hemos anticipado, cabe distinguir entre aquellos que tienen una cierta visibilidad y publicitan abiertamente a sus actividades, especialmente a partir de Facebook y páginas web, y aquellos otros que funcionan, fundamentalmente, de forma “oculta” a través de redes personales de WhatsApp, y a los que se ha accedido a partir de la participación en el campo. Dicha distinción se debe en gran medida, aunque cabe aclarar que no únicamente, al uso o no de enteógenos<sup>4</sup> en formas diversas. Motivo por el cual se ha optado por mantener rigurosamente la privacidad de los sujetos, independientemente de qué se trate de “profesionales” que publiciten abiertamente sus prácticas chamánicas o se trate de usuarios a los que les hemos manifestado nuestro compromiso de confidencialidad por razones obvias; el vacío legal para el uso de dichas sustancias no obsta para que se hayan producido detenciones, multas e incluso encarcelaciones. Así, siempre hemos utilizando seudónimos y en ningún caso se muestran enlaces a páginas webs, anuncios, convocatorias, etc. De la misma forma, en ningún caso se explicitan los lugares concretos de las observaciones, ni se ofrecen datos al respecto, más allá de que se trate de un entorno ubicado en la naturaleza, o en las afueras o en el centro de un casco urbano.

## Contextualización y problematización del fenómeno

Desde los años 60 han penetrado en nuestro país distintas filosofías, corrientes de pensamiento, terapias alternativas, que fueron cristalizando primero en la movida hippy, después en la new age y, finalmente, en la conocida constelación místico-esotérica de la que nos habla Françoise Champion (1995). Una de ellas fue el chamanismo que, durante los años 60, tal como apunta von Stuckrad, en línea con los planteamientos de Eliade, Jung y Joseph Campbell, se convirtió en una nueva forma de comprensión de las relaciones humanas y la naturaleza, de las habilidades humanas para el acceso a niveles espirituales de la realidad y de llevar una vida respetuosa con el “alma sagrada de la creación” (von Stuckrad, 2014, p. 166). A partir de entonces, el chamanismo ya no fue un camino limitado a las culturas chamánicas clásicas, sino que se consideró al alcance de todos y se expandió, incluso, a los contextos urbanos alejados de la naturaleza en un proceso de recuperación de prácticas chamánicas que se insertan en itinerarios terapéuticos y en circuitos globales (Coutinho, 2016; Labate, 2004; Langdon, 2013; Magnani, 2000; Maluf, 2003).<sup>5</sup> Por ello, los procesos sociológicos, psicosociales, macroeconómicos y sociopolíticos que permean la aparición de un segmento poblacional de consumo para esta emergencia neochamánica han de entenderse desde unas nuevas coordenadas de lo religioso y de su conexión con la sanación.

Así, los intercambios culturales que se han venido produciendo durante las últimas décadas, fundamentalmente entre España y Latinoamérica para el caso que nos ocupa, han comportado la llegada de otra forma de entender la salud y la enfermedad, claramente distinta a como lo hace la medicina biomédica y otras medicinas alternativas y/o complementarias actualmente

4 “Enteógenos: neologismo acuñado en el año 1979 por un equipo de investigadores formado por R. Gordon Wasson, J. Ott, A. Hofmann y C. Ruck. Enteógeno es un término que proviene de la raíz griega *theos* (dios), más el prefijo en- (dentro) y el sufijo -gen (que despierta o genera) y que, por tanto, viene a significar ‘que genera dios dentro de mí’. Desde un punto de vista etnológico, es un concepto adecuado para referirse a estas sustancias visionarias que el ser humano ha consumido a lo largo de toda la historia: peyote, hongos psicofílicos, ayahuasca, amanita muscaria, san pedro, daturas, belladona, cannabis y hasta más de 200 plantas y hongos” (Fericgla, 2000, p. 23).

5 Por citar un ejemplo hemos mencionado autores que han trabajado fundamentalmente en Brasil, aunque por supuesto se trata de un proceso de ámbito global.

vigentes en el contexto Occidental. Eso ocurre pues los chamanismos pertenecen a sistemas y modelos de conocimiento y de prácticas de raíz indígena que poseen lógicas holísticas y que implican entender la sanación desde una perspectiva amplia, referida al individuo y a su cuerpo físico, pero también a los cuerpos sutiles que lo integran, a las relaciones que establece con los demás y con su entorno. Cabe enfatizar que la relación con la naturaleza y con el cosmos es clave, pues se entiende el ser humano como parte y en conexión con el Todo. El chamán es un individuo visionario e inspirado, entrenado en decodificar su imaginaria mental y en entenderla. Esta imaginaria mental que el chamán ha cultivado, y cuyos impulsos y pasadizos afirma dominar, le sirve de técnica de profunda revisión personal y como camino para recibir verdades referidas al mundo exterior, que él vive como revelaciones. En nombre propio o en el de la colectividad a la que sirve y con la ayuda de sus espíritus aliados, que a menudo son plantas que contienen sustancias enteógenas, el chamán puede entrar en un profundo estado alterado sin perder la conciencia de la realidad ordinaria. Con la ayuda de tales entidades, el chamán afirma poder modificar el orden del cosmos invisible según sus necesidades o las de su colectividad. De esta forma es capaz de moverse entre dos mundos, el de la realidad ordinaria, la que percibimos con nuestros sentidos y que es accesible a todos nosotros, y el de la realidad extraordinaria. Así, “el chamán accede a su inconsciente con una facilidad y dominio de sus propias pulsiones profundas, emocionales y arquetípicas de las que carecen sus congéneres” (Poveda, 1997, p. 52) y desde esta parte oscura de la mente reordena la realidad simbólica, emocional y factual en interés propio y de su comunidad. El elemento definitorio del chamán es, pues, el hecho de contactar a voluntad con la dimensión oculta de la realidad por medio de técnicas de modificación del estado ordinario de la consciencia.

Como ya hemos anticipado, en los últimos años, en tierras españolas ha cobrado especial protagonismo el fenómeno chamánico. Desde la década de los noventa del siglo pasado llegaron, especialmente desde Latinoamérica, diversas tradiciones chamánicas entre las que destaca la escuela de Michael Harner, los concheros,

el camino rojo o tradición lakota, y los numerosos seguidores del chamanismo amazónico y sus plantas de poder, entre los que destaca con brillo propio la ayahuasca (Albert-Rodrigo, 2017a, 2017b; Prat, 2014). A ellos hay que añadir los españoles que han viajado a Latinoamérica, especialmente a México y Perú, y han aprendido de maestros chamanes in situ. De esta forma, en la actualidad, España cuenta con una nutrida oferta de chamanes latinoamericanos fundamentalmente, que vienen a España varias veces al año para cultivar su *tribu* y dar cursos e impartir la iniciación a los neófitos locales. En estos casos, cabe destacar el papel que desempeñan los centros de terapias alternativas, que articulan dicho fenómeno, tanto desde el punto de vista de la oferta como de la demanda. Por otra parte, contamos con aquellos viajeros españoles que han aprendido distintas técnicas chamánicas en contextos indígenas originales y que las han exportado a nuestro país, aportando además su propio bagaje y, finalmente, todos aquellos que han asistido a encuentros, talleres, formaciones, muchos de los cuales son terapeutas formados en una o varias técnicas, y han acabado realizando su propio planteamiento e impartiendo nuevas formaciones chamánicas a nuevos neófitos (Albert-Rodrigo, 2017a, 2017b).

Veamos un poco más detenidamente, antes de adentrarnos en los chamanismos, algunas características propias de nuestra unidad de análisis, la Comunidad Valenciana. Desde mediados de los noventa hasta 2008, año en que, como sabemos, se desató una crisis económica mundial, la Comunidad Valenciana había experimentado un fuerte crecimiento económico, por encima de la media española y de las regiones europeas. Durante esos años también se produjeron avances en la cualificación de la población y en la acumulación de capital físico e infraestructuras, acercándose así al perfil de las economías europeas más avanzadas. No obstante, desde la llegada de la crisis ha sufrido un fuerte retroceso, más acusado si cabe que en el resto de España alejándose de su renta per cápita media y de las regiones de la Unión Europea. Su localización en el litoral mediterráneo, su buen clima y su geografía accesible ha favorecido el desarrollo del sector turístico consolidando una rica y variada

oferta que la ha convertido en destino turístico preferente en España y en el entorno internacional. Valencia entraría dentro de la categoría de ciudades globales medianas y ha experimentado un intenso proceso de globalización durante el periodo mencionado, influido, especialmente, por el ciclo especulativo urbanístico (1997-2007), por unas políticas culturales dirigidas a convertir la ciudad en un referente cosmopolita y, paralelamente, unos procesos anexos de polarización social e intensa transformación de los paisajes urbanos (Cucó, 2013). La incorporación de diversas tendencias globales como los movimientos psico-espirituales empezaron a desarrollarse de manera más intensa durante los años noventa, entre los que cabe situar al chamanismo, y han florecido de forma más variada y mucho más visible con el cambio de siglo (Albert-Rodrigo; Hernández, 2014). El funcionamiento de centros de terapias holísticas, esotéricas, de espiritualidad oriental, tiendas de productos alternativos presentes principalmente en los centros urbanos vincula a este territorio al vertiginoso proceso de localización que permite esbozar las líneas básicas del mapa de estos movimientos globales en un plano regional.

## De los chamanismos a los neochamanismos

Son múltiples las voces de alarma y las denuncias realizadas desde comunidades indígenas ante la distorsión y la explotación fraudulenta de las tradiciones indígenas conocida como *chamanes de plástico*. Así se refieren, de forma peyorativa a impostores, “individuos que se autodenominan chamanes sin ser líderes espirituales tradicionales, que imitan prácticas sin tener vínculos ni un conocimiento profundo de las culturas indígenas” (Arregi, 2013, p. 342) y que la demanda de buscadores espirituales occidentales de las últimas décadas no ha hecho más que aumentar. Estas denuncias también se centran en educar a los buscadores sobre las diferencias entre las culturas tradicionales y algunas de las ofertas espirituales modernas.

Como apunta Basset (2012), este fenómeno de redescubrimiento y de reapropiación de prácticas y creencias chamánicas tradicionales no ha cesado de rehabilitar una imagen mítica del chamán.

Al hilo de esta reflexión, nos parece pertinente tratar de distinguir el chamanismo del neochamanismo desde la perspectiva antropológica que es desde la cual se aborda este trabajo. El primero es aquel que tiene que ver con toda la cultura del grupo, que exige una dedicación completa que abarca todos los aspectos de la vida del chamán y realiza, fundamentalmente, un servicio a los demás miembros de la colectividad.<sup>6</sup> El segundo comprende aquellas prácticas chamánicas desarrolladas fuera de su contexto tradicional y qué, por consiguiente, difícilmente pueden cumplir las funciones sociales y colectivas que se asignan al chamán (Prat, 2014, p. 28). Esta diferenciación, basada en el reconocimiento de la figura del chamán en su propia cultura o, por el contrario, importada de otra cultura, no contempla las transformaciones que también han tenido lugar en las culturas donde tradicionalmente existía esta figura. En este sentido, Langdon (2013) se refiere a los chamanismos contemporáneos en referencia a los territorios donde las fronteras entre chamanismos son borrosas pues también a ellas han llegado nuevas configuraciones de la práctica chamánica. Por otra parte, también se refieren a “neochamanismo o chamanismo occidental moderno como fenómeno global a partir del cual se están convocando nuevas subjetividades, filosofías, éticas y estética de vida bajo el referente espiritual indígena como alternativa al modelo hegemónico” (Caicedo, 2007, p. 116), mientras que otros matizan que el neochamanismo es, como mucho, un conjunto de técnicas o mecanismos imitados o extraídos de las prácticas observadas en otras culturas que ayudan a llenar los huecos de sentido y conocimiento, así como la ineficacia de los sistemas biomédicos, que tienen las sociedades occidentales en donde el “espíritu científico” es el predominante (Porrás-Carrillo, 2003, p. 10). Y no queremos dejar de mencionar las múltiples ofertas comerciales y títulos de libros que

<sup>6</sup> Por supuesto somos conscientes que el chamanismo cuenta con una amplia tradición en la que su poder es utilizado para causar la enfermedad, para hacer el mal e incluso para matar. Véase Idoyaga (2000).

aparecen en el mercado y que permiten hablar de un neochamanismo que se manifiesta en forma de una “cierta filosofía e idiosincrasia de inspiración etno, aunque perceptiblemente alejada del mundo indígena y de los pueblos animistas chamánicos” (Fericgla, 2000, p. 116).

## Neochamanismos como respuesta adaptativa

La iniciación y la práctica chamánica conllevan un camino de transformación y de experimentación que vamos a recorrer de la mano de nuestros informantes. Se trata de hombres y mujeres, en una franja de edad que oscila entre los 40 y 58 años, que han conocido el chamanismo a través de sus viajes a países latinoamericanos, fundamentalmente, y se han iniciado a través de talleres prácticos de la mano de chamanes nativos en sus países de origen, o bien en España, cuando estos chamanes nativos han llegado de paso en sus giras internacionales. Estos aprendices de chamán en su instrucción han bebido de múltiples fuentes hasta llegar a diseñar su propio proyecto neochamánico que es el que en la actualidad imparten a los nuevos neófitos a través de los centros/escuelas holísticos.

En este camino, el malestar, las heridas, las dolencias, etc., ya sean físicas, mentales, emocionales, energéticas, espirituales o sociales, han de limpiarse, han de sanarse necesariamente. En este sentido, se pueden establecer correspondencias y similitudes entre los cambios experimentados por la práctica de disciplinas recomendadas por algunas religiones o sistemas de desarrollo personal, como son la oración, el ayuno, el ejercicio, el canto, la meditación, el silencio, la contemplación, etc., y las técnicas empleadas por los neochamanes. Así, se refiere Rosa,<sup>7</sup> española de 54 años,<sup>8</sup> a la autotransformación, al crecimiento y evolución personal que se derivan de ellas,

*el chamanismo, como camino de autoconocimiento, es una filosofía práctica de vida, es una sabiduría*

*práctica, donde tú practicas y obtienes resultados, si no practicas no tienes resultados.* (Rosa)

En este camino de autoconocimiento, necesariamente tienes que enfrentarte a tus propios miedos, a la sombra en términos yunguianos. Es, de acuerdo con Fericgla (2000), un claro proceso de implosión, de explosión hacia adentro, de buscar el impasse por medio de distintas herramientas. En muchos casos, son las sustancias enteógenas las que permitan ir más allá, llegar a la destrucción de los esquemas cognitivos cotidianos y aprendidos para renacer a otra realidad psíquica más profunda. Cabe matizar que, si bien las sustancias enteógenas se utilizan en términos generales, no siempre son usadas. De esta manera lo relata Cristóbal, español de 55 años, iniciado en el chamanismo a finales de los años 80 en los primeros talleres impartidos en España de la mano de Emilio Fiel.<sup>9</sup>

*pues sobre todo ejercicios, pero ejercicios de estar toda la noche en un cuarto oscuro, enterrarte, meterte en un ataúd, colgarte de un árbol, mandarte a una cueva.* (Cristóbal)

Sin embargo, estas sustancias constituyen una de las herramientas más poderosas, sino la mayor, que te permite alcanzar un estado alterado de conciencia estrechamente relacionado con la vivencia de estados numinosos o religiosos si se prefiere; pero no es la única, el tambor, la danza, la música, los cantos (icaros), la respiración, etc. Todas ellas son herramientas utilizadas en el entorno chamánico. En nuestras sociedades se habían perdido las técnicas catárticas hasta hace unas décadas; hasta que la psiquiatría transpersonal, la ritualterapia y la divulgación del uso de enteógenos lo están recuperando, aunque todavía de forma minoritaria en clara expansión. Tal como afirma Fericgla (2000), dejarse nadar por una catarsis es una forma de limpiar la psique o el alma de impurezas, de tensiones y bloqueos

7 Por supuesto se trata de un nombre ficticio, lo mismo que todos los casos que se presentan.

8 En el apartado siguiente podemos ver una caracterización más detallada de esta informante.

9 Pionero del movimiento alternativo de los años setenta, lideró una comunidad “hippy” hasta su disolución en 1987 cuándo se marchó a México, dónde entró en contacto con el chamanismo y posteriormente lo introdujo en España.



neuróticos y lo mismo cabe decir en referencia a los trances extáticos,<sup>10</sup> es decir, la acción de estar fuera de uno mismo, de desplazarse. “Y esta posibilidad es algo que todas las psicoterapias buscan de una forma u otra: que el paciente sea capaz de verse objetivamente, desde fuera” (Fericgla, 2000, p. 178). En línea con lo que estamos exponiendo, cabe rescatar un fragmento de nuestros informantes, José, español de 40 años, que conoce el chamanismo en sus viajes por la América Latina y se inicia en Irlanda donde reside durante unos años en un curso de Martin Duffy, en *The Irish Centre for Shamanic Studies*. Así detalla las distintas herramientas que son utilizadas en la práctica chamánica,

*En las profundidades del trance o del estado expandido de conciencia ... Con el tambor llegas a ... a cierta profundidad, con la respiración combinada con tambor puedes llegar más profundo, eso también lo ... lo trabajo. O con el psicoactivo, también es un nivel más profundo de ... de expansión.* (José)

En ese estado alterado de la conciencia, manifiestan “verse desde fuera” y, así, acceder a información privilegiada, a un profundo estado de comprensión y entendimiento que describen como “el despertar”, “la transformación”, “la superación de ti mismo”, “camino de evolución”, “aprendizaje del alma”, “crecimiento personal”, “expansión de la conciencia”, “camino de conocimiento”, etc.<sup>11</sup> En cualquiera de los términos empleados significa darle cabida a otra realidad. Rosa nos lo dice así,

*cuando tú practicas estas buscando también ese despertar de conciencia, que parece una palabra cliché, que está de moda, ¡Despierta tu conciencia!, ¡Eleva tu conciencia! Pero, ¿qué es eso? Eso es tener una experiencia que hace que cuándo te sucede, tu vida no es la misma, porque internamente ha habido un cambio y ese cambio te lleva a ver la vida de una forma diferente, a enfrentar la vida de una*

*forma diferente, a tener relaciones, a mantener unas relaciones de una forma diferente, y eso sólo viene a través de la práctica.* (Rosa)

De lo que no cabe la menor duda, y todos, absolutamente todos, insisten en ello, es que se trata de un camino que tienes que vivir por ti mismo,<sup>12</sup> la necesidad de vivir la experiencia es fundamental, pues es la propia experiencia la que hace de guía,

*es que si tú no practicas, si tú no te metes, si tú no tienes la experiencia, no sabes cuáles son los resultados ni los beneficios... pero la persona que vive la experiencia, la persona que se mete en el camino del chamanismo, en el camino del autoconocimiento, de transformación, a través de las prácticas, tiene los resultados.* (Rosa)

En este proceso, el cuerpo es indisoluble del espíritu. La limpieza del cuerpo comprende no sólo el vaciamiento de las emociones negativas, sino una limpieza del cuerpo físico. “Para limpiar, para cambiar a la humanidad es necesario limpiar y cambiar primero el nicho principal de las instituciones del sistema: el cuerpo” (Pinto, 2012, p. 175). Aunque “la sanación puede manifestarse de múltiples formas; en un sentido fisiológico; en conductas adictivas; en la búsqueda de nuevos rumbos y sentidos vitales; en la necesidad de comprender, siempre aparece el entendimiento como proceso de ver, sentir y comprender” (Scuro, 2015, p. 184). Se incide, pues, en la unidad del ser humano y los distintos cuerpos sutiles que lo integran. Y es precisamente en el campo energético humano conectado a las fuerzas de la naturaleza y del cosmos donde actúa el chamán o el aprendiz de chamán a través de su capacidad de viajar al mundo extraordinario. Daniel,<sup>13</sup> peruano de 58 años, lo relata así,

*cuando hablamos de sanación, dentro del mundo chamánico, no únicamente nos referimos a sanación*

10 El término “éxtasis” tiene su etimología en la palabra griega estasis más el prefijo también helénico ek-, “desde fuera”.

11 Notas de campo, MAS, 18 sept. 2015.

12 “Resulta abrumadora la contundencia con que todos ellos afirman, ya sean maestros o aprendices, que se trata de ‘un camino que tienes que experimentar por ti mismo’, ‘nadie puede hacerlo por ti’. También afirman que lo que te cuentan los demás no sirve, aunque aquí hay más discordancia, unos dicen que te puede ayudar y otros que te puede distorsionar” Notas de campo, MAS, 18 sept. 2015.

13 En el apartado siguiente podemos ver una caracterización más detallada de esta informante.

*o a la cura en un mundo físico... o sea, cuerpo, mente, funcionan porque existe un espíritu, que es quien le da vida ... somos energía.* (Daniel)

No cabe duda que el recorrido chamánico, su iniciación, su aprendizaje y la experiencia están impregnadas de un planteamiento integral y holístico. Por ello, el contacto con los elementos es fundamental y resulta imprescindible “aprender a comunicarse con la madre tierra, escuchar sus mensajes, leer sus señales, honrar su generosidad, etc.”<sup>14</sup> Se observa, pues, como la preocupación ecológica, así como el anhelo de que las cosas puedan ser de otra manera, tal como apuntan Pigem y Rovira (2010), no hace sino poner en evidencia una profunda crisis de nuestra civilización: la catástrofe ambiental continuará arrollando el planeta, los pueblos, los seres vivos, si no se frena el modo actual de consumismo y los valores que lo acompañan. Este planteamiento manifiesto va incluso más allá, en tanto en cuanto, tal como se expresa Adolfo, español de 46 años,<sup>15</sup> se entiende que los seres humanos somos una pieza del universo unida a la totalidad,

*aquí estamos todos conectados: las plantas, los animales, todos los seres y los diferentes astros y planetas de este universo, todo tiene un propósito común y nosotros somos una pieza más de este macroproyecto. Por lo tanto, desde esta perspectiva, todo es perfecto.* (Adolfo)

En este sentido, se refieren a lo que entienden como la principal problemática a la que el mundo occidental tiene que enfrentarse si quiere salir o superar el abismo en el que se encuentra, hablan de “la vorágine de conflictos y problemas en las que el ciudadano medio se halla inserto”<sup>16</sup> y, apuntan, tiene una sola raíz, la desconexión, pues “nos entendemos como seres separados de la totalidad, los unos de los otros, de nuestro entorno y sobretudo

de nosotros mismos”,<sup>17</sup> “Estamos desconectados. ¿Cuál es el trabajo terapéutico o de crecimiento más importante? Reconectarte contigo mismo y con la totalidad”.<sup>18</sup> De esta forma tan explícita se refiere al trabajo terapéutico que se realiza desde el camino chamánico, pues cuando se adquiere un estado de conexión y de comprensión, ya hemos mencionado las distintas herramientas que se emplean para ello y, como el trabajo con los elementos de la naturaleza resulta esencial. Con todo ello “se adquiere un estado de paz, de bienestar, de amor y de atención plena capaz de situarte en un presente atemporal en el sentido de producir una ‘reconexión’ con lo local para reimaginar y, por lo tanto, reconstruir las formas de estar en el mundo acordes a los tiempos que corren” (Scuro, 2015, p. 184). “Nuestra mente es una compleja red con una fantástica capacidad de auto-organización. Este hecho nos sitúa frente a la relación que existe entre los estados modificados de la consciencia, el chamanismo y los procesos curativos” (Fericgla, 2000, p. 110). Vemos, pues, como la dimensión sanadora del chamanismo está siempre presente y va mucho más allá de sus manifestaciones individuales (físicas, mentales, emocionales y energéticas), pues también podemos observar su dimensión colectiva (energética, social y planetaria). Este camino, personal e intransferible, se vive de la mano de otros, con quienes se comparte y con quienes es más fácil establecer relaciones más profundas, más sinceras, “más espirituales”,<sup>19</sup> “más de verdad”.<sup>20</sup> El contacto con el grupo se torna fundamental y necesario. De esta forma, también sanamos nuestra forma de relacionarnos con los demás, nuestras relaciones y ello hace que nos sanemos colectivamente. Así, lo relata José,

*Como tienen este contacto, vienen varias veces, sino luego al cabo de 3, 4 meses vuelven, como... En realidad, a mí me vienen como... como ya no vamos a misa, ya no tenemos ese contacto con lo que*

14 Notas de campo, MONTSER, 20 dic. 2015.

15 En el apartado siguiente podemos ver una caracterización más detallada de este informante.

16 Notas de campo, MAS, 18 sept. 2015.

17 Notas de campo, MAS, 18 sept. 2015.

18 Notas de campo, MAS, 18 sept. 2015.

19 Notas de campo, BENIMUS 10 jul. 16.

20 Notas de campo, BENIMUS 10 jul. 16.

*es la espiritualidad, pues me doy cuenta de que parece que sea un poco como... como ese espacio en el que conectas, en el que hay un poco de crecimiento, de enseñanza sobre lo que es nuestra mente, cómo funciona y contacto con lo espiritual. (José)*

Las relaciones que se establecen con el grupo, con la “tribu” están completamente atravesadas por esta concepción chamánica de la realidad; el sentimiento de unidad, ser uno con todo, la apertura de corazón, el amor a la tierra y a todos sus elementos, la conexión con uno mismo, con los demás y con el entorno, lo cual inevitablemente comporta estilos de vida acorde con ello. Estamos de acuerdo en que “los chamanismos constituyen una manera de enfrentar los problemas sociales, los fantasmas de nuestro propio inconsciente y los traumas provocados por los acelerados y múltiples cambios de nuestro tiempo, de ahí la necesidad de entenderlos como técnicas adaptógenas” (Fericgla, 2000, p. 121). Nos hallamos en un tiempo en que la búsqueda de nuevos espacios vitales y de experiencias colectivas que den sentido a la existencia alienta un sentimiento irrefrenable por encontrar nuevos paradigmas de bienestar (Castells, 1999; Giddens, 1999; Lipovetsky, 1996).

Los neófitos que emprenden el camino del chamanismo encuentran un retorno a la condición humana primigenia, algunos de ellos la denominan como religión de la naturaleza, donde se establece una relación directa a través de los elementos (tierra, agua, aire y fuego) y de la propia experiencia con lo sagrado, el Gran Espíritu, Dios, el Todo, etc. que les acerca a la unidad; tratan de lograr la unificación del ser humano consigo mismo y con todo cuanto existe en el universo, lo que comporta “el reconocimiento de los diferentes cuerpos que nos integran: cuerpo emocional, espiritual, mental, físico, energético y social” (Pinto, 2012, p. 24). Todo ello, desde un sentimiento de conexión que se comparte con “la tribu”, con aquellos que están en este mismo camino. La espiritualidad se convierte, así, “en un largo sendero de limpieza, de autosanación, de sanación de las relaciones personales, de sanación del medio ambiente. Implica, además, la intención

de sanar el planeta” (Pinto, 2012, p. 67). En definitiva, además de poder sanar sus posibles dolencias, les abre nuevos horizontes de crecimiento personal puesto que “esta sanación no puede realizarse sin el largo proceso de despertar de la conciencia que forzosamente debe acompañarla” (Pinto, 2012, p. 67).

Veamos en el apartado siguiente como la práctica chamánica se articula en redes globales y circula de forma itinerante por el territorio español. Lo haremos a través de dos casos que comparten su formación en psicología y un profundo conocimiento de la cultura de La India (de sus tradiciones y filosofías). De esta forma, se observa cómo se está produciendo un este proceso de reconfiguración neochamánica que les ayuda a ensayar nuevas estrategias vitales y llevar un estilo de vida diferente que les permite afrontar su realidad cotidiana de otra manera. Así, de acuerdo con Fericgla (2000), entendemos las prácticas chamánicas como técnicas adaptógenas.

## Algunos ejemplos, múltiples posibilidades

Cuando un chamán llega a España visita distintas ciudades (y lugares situados en un entorno natural), donde imparte sus enseñanzas y realiza sus consultas a modo de gira, que previamente ha concertado a través de los centros/escuelas holísticos o de las personas que los gestionan. De la misma forma, los españoles que han adquirido estos conocimientos y prácticas convertidos en neochamanes también circulan por el ámbito español e incluso internacional, independientemente de su lugar de residencia (Albert-Rodrigo, 2017a, 2017b). Así, las diferencias entre las distintas regiones españolas se refieren a la intensidad del fenómeno. Ciudades como Madrid y Barcelona presentan una mayor oferta pues el número de chamanes que circula por ellas es mucho mayor, mientras que ciudades como Soria o Teruel cuentan con una oferta mucho más reducida.<sup>21</sup> En este sentido, la Comunidad Valenciana, donde hemos situado nuestra unidad de análisis, liderada por la ciudad de Valencia, ciudad mediana global, se situaría en

<sup>21</sup>Notas de campo, SEGORB, 8 abr. 2016.

lo que podemos considerar la media española. Como ya hemos avanzado, en esta última década han florecido nuevos proyectos neochamánicos fruto de personas que han bebido de fuentes distintas y que han ido desarrollando su propio proyecto. En lo que sigue, veremos cómo adaptan el conocimiento y las prácticas chamánicas a su propio contexto y como lo aplican. Así lo explica Adolfo, español de 46 años, el primero de los ejemplos que vamos a mostrar,

*entonces, el tema chamánico es muy importante, pero hay que saber aplicarlo a la sociedad en la que estás. Por lo tanto, mi misión como psicólogo y... en esta sociedad es intentar poner el mundo chamánico pero desde esta perspectiva psicológica, porque la gente tiene que entenderlo también. (Adolfo)*

Adolfo se inicia en el chamanismo participando en los talleres impartidos por Josep Maria Fericgla durante los años 90 y por sus propios viajes a países latinoamericanos (Costa Rica y México especialmente) donde contacta con distintos chamanes y aprende de ellos. Conoce y experimenta muy de cerca una planta maestra, la ayahuasca, y se da cuenta de los abundantes beneficios terapéuticos que se pueden obtener. También trabaja en Brasil, junto con el Doctor Josep Maria Fábregas (del Instituto de Etnopsicología Amazónica Aplicada), con toxicómanos dentro del marco legal brasileño para administrar la planta sagrada.<sup>22</sup> Por otra parte, viaja a la India donde realiza diversas formaciones relacionadas con la respiración, el yoga tántrico, la vía sufí, etc. hasta que finalmente se decide por la vía terapéutica y se da cuenta que necesita tener una titulación oficial que le respalde. Durante sus años de formación ya se dedica a impartir talleres de toma de ayahuasca y prosigue después de obtener su titulación como psicólogo clínico. Cabe destacar la relación que se establece con las plantas, al punto de denominarlas doctores, y de las cuales, a través de su espíritu, pueden acceder al conocimiento, sea en la forma de una visión, un canto (icaró), un sueño, etc. “Con el neochamanismo se produce una gran atracción por las herramientas médicas

fundamentales de estas otras formas de curar, las llamadas plantas de poder, sagradas o maestras” (Scurro, 2015, p. 173). La ayahuasca, por su parte, posee la capacidad de producir visiones en aquellos que la ingieren, proporcionando así un material psíquico extraordinario que necesita ser interpretado por la persona que busca la cura (Coutinho, 2016). Adolfo viaja constantemente por España y por el extranjero, impartiendo dichos talleres que son producto de su propio bagaje. Así lo explicita,

*en los trabajos terapéuticos coges cosas del chamanismo clásico de la selva, coges cosas de la religión del Santo Daime, que trabaja también con esta planta, e introduces la parte terapéutica occidental, ¿no? como sería la música, por ejemplo, músicas evocativas. Y la parte más importante de todo el trabajo que es la integración, que es cuando ya has pasado la fase de la ceremonia, digamos, la fase de la sesión en sí, la parte donde se integra todo el trabajo. Pues a través del dibujo, a través de la palabra... y ahí es donde yo hago la parte más terapéutica... si tengo que guiar a las personas, pues según el caso, el tema que cada uno lleve... yo soy psicólogo. Trabajo la psicología transpersonal, que va más allá de lo personal, por lo tanto, ahí sí que trabajo los campos, tanto emocionales como físicos, como cognitivos, como energéticos... que trabajamos a través de las técnicas que yo utilizo, con plantas o sin plantas. (Adolfo)*

Adolfo manifiesta que la gente que asiste a sus talleres es gente “sana” que quiere tener una mayor conciencia de sí mismo, pero también un número importante de personas ansiosas y deprimidas, ... *viene gente de todas clases. Gente que ha pasado por ansiedades, gente que ha pasado por depresiones...* (Adolfo). Para Adolfo la combinación de chamanismo y psicología casa a la perfección, así lo expresa,

*Yo tampoco tengo que darle explicaciones a nadie. Para mi casa bien. Yo como psicólogo y como experimentador y que conozco la filosofía*

<sup>22</sup> La ayahuasca es usada como parte de la tradición sanadora peruana conocida como vegetalismo (Apud, 2015, p. 6).

*chamánica, casa perfectamente. Es que jes hiperterapéutica! Y de todo el bagaje de terapias que tenemos en psicología, ninguna como esta. A mí me ha venido gente que me ha dicho: es que en una noche he resuelto lo que no he resuelto en quince años de psicoanálisis; es que en una noche he resuelto lo que no he resuelto en diez años en el Himalaya. Es de un poder, de un poder de transformación y sanador tan grande, que... claro que casa.* (Adolfo)

Tal como señalan, la planta te permite realizar tu propio viaje. Así, son consideradas como seres con una inteligencia superior que nos pueden enseñar ciertos conocimientos (Apud, 2015; Scuro, 2015) con “las cuales es posible establecer una relación de aprendizaje. Esto es, las plantas tienen poder de enseñar y dar poder a aquellos que las utilizan” (Scuro, 2015, p. 174). Así, Adolfo manifiesta que no hay posibles errores, ni de diagnóstico, ni de terapia, simplemente, la planta te lleva a un estado de entendimiento y de comprensión en el que,

*te ayuda a cambiar errores cognitivos, pautas conductuales... es que te abre en canal y lo ves todo, todo, no te puedes escapar.* (Adolfo)

El segundo caso que vamos a ver es el de una pareja. Empezaremos por presentar a Rosa, de 54 años, natural de Valencia, licenciada en psicología y tiene sus primeros contactos con el chamanismo aquí Valencia, con chamanes que visitan España. Practicante y aprendiz de yoga se define por esta filosofía oriental y se marcha a la India, donde reside largas temporadas y aprende las tradiciones ancestrales *in situ*. Después se marcha a Perú, donde convive con distintas comunidades y se familiariza con distintas corrientes chamánicas, la de la costa sur, la de la costa norte (chamanismo antiguo de los incas) y el chamanismo de la selva. De esta forma no solo observa todo aquello que interviene en los distintos chamanismos, sino también lo que comparte con el yoga, que, según explicita, son muchas cosas,

*tienen principios que son básicos y que son inherentes a la búsqueda del ser humano, y la vida.* (Rosa)

Rosa insiste en que se trata de un camino que has de recorrer desde la práctica, no desde la lectura o el intelecto,

*cuando tú entras en la práctica, como filosofía práctica de vida o como sabiduría práctica de vida, ahí es que te vas dando cuenta de los cambios y vas conociendo otro, otro mundo.* (Rosa)

Después de 5 años residiendo en Perú fue cuándo conoció a Daniel, su pareja actual. Así, relata Rosa su encuentro,

*cuando nosotros nos conocimos, en nuestras conversaciones nos dábamos cuenta de las similitudes de los dos caminos, entre su tradición chamánica y la filosofía yóguica.* (Rosa)

Daniel, nacido en Lima (Perú), hijo de las culturas Nazca y Paracas asentadas al sur de Perú, desciende de un largo linaje de chamanes. Para los Paracas, el segundo hijo, que es su caso, está destinado a dedicarse al mundo espiritual y a convertirse en un *chasir*, que es cómo denominan en su cultura a los chamanes. De esta forma permanece hasta los 9 años con las mujeres del grupo donde recibe sus primeros conocimientos de mano de las “abuelas” y a partir de ese momento pasa a recibir las enseñanzas de los hombres. Afirma haber tenido muchos maestros, de ellos aprendió a entrar en estado contemplativo, a comunicarse con la naturaleza; de esta forma llegó a la profundidad de sí mismo

*y sabes en ese instante quién eres tú y dónde quieres llegar.* (Daniel)

Insiste en la necesidad de la experiencia,

*es el lenguaje profundo del chamanismo, sin experiencia tú no podrías comunicar nada, a no ser que estés repitiendo únicamente, es la respuesta del contacto con el espíritu.* (Daniel)

Ambos comparten en la actualidad un proyecto común de expansión y difusión del chamanismo en Europa, concretamente en España, desde Valencia, pero también en otras ciudades españolas y en otros

países europeos como Alemania, donde ofrecen sus enseñanzas y servicios.

*creamos un sistema que integra esa sabiduría, el linaje que une oriente y occidente. Son cursos donde se puede hacer la formación y profundizar. No formamos chamanes porque chaman se nace. Las personas que realizan estas prácticas de chamanismo evolutivo o Biotrans Dinámico salen capacitados para vivir esa experiencia y luego lo pueden utilizar en su vida diaria, incluso si son terapeutas lo pueden incluir dentro de su mundo terapéutico.* (Daniel)

Realizan talleres de fin de semana para grupos y también sesiones individuales a un público diverso que quiere profundizar en sí mismo, a veces con la finalidad de conocerse mejor o aprender a gestionar sus problemas y otras, cuando se trata de terapeutas, además quieren aprender nuevas herramientas que les capaciten en su labor. De esta forma, viven a caballo entre distintos países europeos y Perú. Así, anuncian uno de sus talleres ofertados recientemente en la provincia de Valencia,

Una visión del conocimiento ancestral, donde la realidad es percibida transpersonalmente, abriendo los portales del conocimiento profundo del Ser. El Chamanismo Evolutivo conjuntamente con el Yoga y la Meditación Oriental forman la amalgama que unifica y transforma nuestro cuerpo, mente y espíritu, encaminando el Ser hacia la plenitud a través de las siguientes actividades: el poder de los sentidos: “Percepción extrasensorial”; El Séptimo Camino: La unión del yo interno con la naturaleza; Camino cuádruple: conectándonos con la sabiduría de nuestros arquetipos (guerrero, visionario, maestro, sanador); Rescate del niño-a interior; Esencias y trabajos Alquímicos; Danzando con animales de poder; Rituales Sagrados Nazca; Yoga y Meditación.<sup>23</sup>

Se refieren al chamanismo evolutivo, pues integran otros conocimientos ancestrales, el yoga y la meditación oriental. Se trata de “prácticas y conocimientos capaces de actuar como agentes de transformación que pueden establecer alianzas con otras formas de conocimiento” (Scuro, 2015, p. 185). Para ello, como leíamos en el fragmento anterior, tratan de *abrir los portales del conocimiento profundo del Ser*, de forma que se transforma *nuestro cuerpo, mente, espíritu encaminando el Ser hacia la plenitud*, donde “aparece el entendimiento y, por lo tanto, la cura, como un proceso de ver, sentir, y comprender la necesidad de establecer nuevas formas de relacionamiento con uno mismo, con sus relaciones, con el ambiente, con su pasado, con la naturaleza y con el futuro” (Scuro, 2015, p. 184).

Manifiestan que atienden a un público muy diverso, pues a sus sesiones individuales llegan *todo tipo de personas* (Rosa),<sup>24</sup> sobre todo de mediana edad. A veces enfermas, con depresión u otros desordenes psicológicos, pero sobretodo en los grupos abundan aquellos que buscan sentirse mejor, quieren conocerse mejor, profundizar en sí mismos, crecer como personas, etc.

A través de los ejemplos mencionados podemos apreciar cómo trabajan con herramientas chamánicas de forma muy distinta. Adolfo ofrece tomas de ayahuasca, a la que se refiere como la herramienta terapéutica más poderosa que conoce. Rosa ha combinado las prácticas chamánicas con la filosofía yoguica y junto a su pareja, Daniel, descendiente de un antiguo linaje de chamanes, han elaborado su propia forma de utilizar, mostrar y difundir el chamanismo en el Occidente; lo interesante es que podemos encontrar tanta variedad como número de casos investiguemos.<sup>25</sup>

Como conclusión a este apartado, estamos de acuerdo en que el chamanismo “debe ser entendido dentro de su sistema cultural, en relación con la eficacia que tiene para generar realidades y, a la vez, para responder y generar expectativas

23 El texto se anunciaba en un tríptico, material recogido en una de las observaciones (Notas de campo, BENIMUS 10 jul. 16).

24 Rosa se especializó en yoga para la mujer (cuidado durante el embarazo, maltrato y las secuelas que conlleva, menstruación, etc.) por lo que atiende a un gran número de mujeres.

25 Nuestro trabajo de campo nos ha permitido observar la diversidad de posibilidades en cada uno de los casos estudiados, si bien todos tienen similitudes, también todos muestran diferencias.

en las personas de acuerdo a los parámetros de la propia sociedad que los genera” (Fericgla, 2000, p. 151). Se observa, así, como estas prácticas chamánicas, a través de las personas que las utilizan y las difunden, se han transformado, se han adaptado al contexto cultural donde se expresan y han elaborado su propia forma de entenderlo e impartirlo y esto es precisamente lo que permite “comprender la cura en el sentido de producir una `reconexión` con lo local y para reimaginar y, por lo tanto, reconstruir las formas de estar en el mundo acordes a los tiempos” (Scuro, 2015, p. 184). Por otra parte, el neochamanismo, como fenómeno complejo, incorpora diferentes dimensiones (social, cultural, espiritual, etc.) además de la terapéutica, que es la que se ha priorizado en este trabajo. Sin embargo, todas y cada una de ellas son parte de la nueva forma de entender los procesos de salud, enfermedad y muy especialmente la cura o sanación, pues, como hemos visto, el ser humano es entendido como una totalidad (física, mental, emocional y energética) que integra distintos cuerpos sutiles. La práctica chamánica constituye un camino de autoconocimiento indisociable del cuerpo y, por tanto, de sanación. Pero también de conexión y, por tanto, de experiencia mística (dimensión espiritual). Camino se realiza con el o los especialistas chamanes y de otros “compañeros de camino” con los que se comparte, (dimensión social) de la mano de nuevos imaginarios culturales, que no solo tienen que ver en cómo se entiende la salud y/o la enfermedad, sino con la comprensión del entorno, de la naturaleza como un ser vivo y el ser humano como parte de ella y, a su vez, el planeta como parte del Universo (dimensión cultural).

## Consideraciones finales

En cualquiera de sus formas, el interés por los neochamanismos se enmarca en la irrupción de otras medicinas y de múltiples herramientas terapéuticas, lo que se ha denominado como medicinas alternativas y complementarias (MAC) en combinación con el modelo biomédico instalado, especialmente en el Occidente, donde ha quedado poco o nulo espacio para otras formas de atención a la salud. Desde el intento de resolver males y dolencias que la medicina

alopática y su focalización en la enfermedad no han sabido resolver hasta otras formas de concebir el propio cuerpo, la salud, la enfermedad, que pueden entrar en clara contradicción.

Por otra parte, la búsqueda de las nuevas formas espirituales que el Occidente protagoniza, ya sea desde el intento de recuperar la forma primigenia u original, la religión de la naturaleza, ya sea desde la idea de que existe una simbiosis entre el ser humano y su entorno presente en las culturas indígenas de donde nos llegan estas corrientes neochamánicas. Ello vincula y enlaza a los actuales buscadores espirituales derivados de la new age en la actual constelación místico-esotérica en la que podemos encontrar una grandísima diversidad de formas espirituales estrechamente vinculadas con la sanación, entendida ésta como un proceso de recuperar la salud y el bienestar.

En este artículo, de la mano de casos concretos (que podrían hacerse extensivos, conservando sus propias particularidades, al conjunto de la geografía española) hemos mostrado visto el proceso de reconfiguración neochamánica y de chamanismos contemporáneos a los que refiere Langdon (2013) que se está produciendo en estos momentos fruto de las conexiones entre tierras españolas y Latinoamérica, fundamentalmente, y de intercambio cultural. Por otra parte, entendemos el auge experimentado en esta última década como una manera de enfrentar los problemas de su realidad cotidiana, tanto en un nivel individual como los problemas sociales y los traumas provocados por los acelerados cambios de nuestro tiempo. Estos constituyen, pues, tal como manifiestan los practicantes del chamanismo, un mecanismo de adaptación en el camino hacia la recuperación de la salud y el bienestar como un estado global y armonioso del ser que se sitúa en la búsqueda de respuestas existenciales más allá de las limitaciones de los servicios prestados desde el modelo biomédico.

Son muchos los interrogantes que todavía nos quedan por desvelar, las transformaciones culturales de las prácticas de sanación, su inserción en el mercado de ofertas terapéuticas y su relación con otras medicinas o terapias. Así como la relación que establece con el sistema médico hegemónico, su relación con otras medicinas o terapias

alternativas, el número de aprendices y de usuarios, sus características, el papel de la mujer, los estilos de vida que se presentan, la configuración de redes que se establecen, etc. En todos ellos queremos seguir profundizando en el futuro por lo que nos parece adecuado y urgente llevar a cabo proyectos de investigación bien diseñados y con base poblacional que, i) permitan conocer dicha realidad y ii) nos permita actuar en consecuencia, pues se trata de una realidad a la que no podemos cerrar los ojos.

## Referencias

ALBERT-RODRIGO, M. Institutionalization and settlement of neochamanisms in Spain: the case of de Valencian Country, *European Journal of Sociology and Anthropology*, [s. l.], v. 2, n. 2, p. 5, 2017a. DOI: 10.20897/jcasc/81630

ALBERT-RODRIGO, M. Neochamanismos en España: retorno a las creencias ancestrales. *ILU Revista de Ciencias de las Religiones*, Madrid, v. 22, p. 9-27, 2017b. DOI: 10.5209/ILUR.57406

ALBERT-RODRIGO, M.; HERNÁNDEZ-MARTÍ, G.M. Los movimientos psico-espirituales en la modernidad globalizada. Una mirada desde la ciudad de Valencia. *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, v.9, n. 3, p. 273-296, 2014. DOI: 10.11156/aibr.090304

APUD, I. Ayahuasca from Peru to Uruguay: ritual design and redesign through a distributed cognition approach. *Anthropology of Consciousness*, [s. l.], v. 26, n. 1, p. 1-27, 2015.

ARREGI, J. I. Chamanes de plástico y colonización 'verde'. In: SIERRA, C. H.; BERNAL, H. (Ed.). *Chamanismos en el mundo actual*. Madrid: Plaza y Valdés, 2013. p. 339-354.

BALLVÉ-MORENO, J. L. ¿Quién utiliza las medicinas no convencionales y por qué? *Humanitas, Humanidades Médicas*, [s. l.], v. 1, n. 2, p. 31-40, 2003.

BASSET, V. Del turismo al neochamanismo: ejemplo de la reserva natural sagrada de Wirikuta en México. *Cuicuilco REvista de Ciencias Antropológicas*, Ciudad de México, v. 19, n. 55, p. 245-266, 2012.

BORDES, M. Análisis de la construcción de la identidad terapéutica "alternativa" en el contexto del campo de la salud de Buenos Aires. *Sociedad e Cultura*, Goiânia, v. 12, n. 2, p. 343-354, 2009a.

BORDES, M. Entre el arte de curar y la profesionalización: aportes para el estudio de la práctica médica alternativa o Nueva Era a partir de las trayectorias socio-ocupacionales de especialistas. *Antropología Experimental*, Jaén, n. 9, p. 55-73, 2009b.

CAICEDO, A. Neochamanismos y modernidad: lecturas sobre la emancipación. *Revista Nomadas*, n. 26, p. 114-127, 2007.

CAROZZI, M. J. *Nueva Era y terapias alternativas: construyendo significados en el discurso y la interacción*. Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Católica Argentina, 2000.

CASTELLS, M. *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, vol. 2. Ciudad de México: Siglo XXI, 1999.

CUCÓ, J. *La ciudad pervertida*. Barcelona: Anthropos, 2013.

CHAMPION, F. Persona religiosa fluctuante, eclecticismo y sincretismos. In: DELUMEAU, J. (Ed.). *El hecho religioso: enciclopedia de las grandes religiones*. Madrid: Alianza, 1995. p. 705-737.

CORNEJO, M.; BLÁZQUEZ, M. La convergencia de salud y espiritualidad en la sociedad postsecular: las terapias alternativas y la constitución del ambiente holístico. *Antropología Experimental*, Jaén, n. 13, p. 11-30, 2013.

COUTINHO, T. Forest shamanism in the city: the kaxinawa example. *Sociologia & Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 159-179, 2016.

D'ANGELO, A. Tendiendo puentes: la apropiación terapéutica del yoga ante la dimensión emocional de los padecimientos. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, [s. l.], v. 12, n. 34, p. 321-361, 2012.

EASTHOPE, G. The response of orthodox medicine to the challenge of alternative medicine in Australia. *Journal of Sociology*, [s. l.] v. 39, n. 3, p. 289-301, 1993.



- FERICGLA, J. M. Cambios en el perfil de valores tras una experiencia con ayahuasca. In: LABATE, B.; BOUSO, J. C. (Ed.). *Ayahuasca y salud*. Barcelona: La Liebre de Marzo, 2013.
- FERICGLA, J. M. *Los chamanismos a revisión: de la vía del éxtasis a Internet*. Barcelona: Kairós, 2000.
- GIDDENS, A. *Las consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza, 1999.
- IDOYAGA, A. *Los caminos terapéuticos y los rostros de la diversidad*. Buenos Aires: CAEA-IUNA, 2007.
- IDOYAGA, A. Reflexiones sobre la clasificación de medicinas: análisis de una propuesta conceptual. *Scripta Ethnológica*, Buenos Aires, v. 27, p. 111-147, 2005.
- IDOYAGA, A. *Shamanismo, brujería y poder en América Latina*. Buenos Aires: Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, 2000.
- LABATE, B. C. A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos. Campinas: Mercado de Letras, 2004.
- LANGDON, E. J. La eficacia simbólica de los rituales, del ritual a la "performance". In: LABATE, B.; BOUSO, J. C. (Ed.). *Ayahuasca y salud*. Barcelona: La Liebre de Marzo, 2013.
- LAPLANTINE, F. *Antropología de la enfermedad*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1999.
- LIPOVETSKY, G. *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama, 1996.
- MAGNANI, J.G. O xamanismo urbano e a religiosidade contemporânea. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 2, p. 113-140, 2000.
- MALUF, S. Os filhos de Aquário no país dos terreiros: novas vivencias espirituais no Sul do Brasil. *Ciências Sociais y Religião/Ciências Sociais e Religião*, Campinas, v. 5, n. 5, p. 153-172, 2003.
- PERDIGUERO, E. Pluralismo asistencial, una realidad por investigar. *Gaceta Sanitaria*, [s. l.], v. 18, n. 1, p. 140-145, 2004.
- PIGEM, J.; ROVIRA, A. *Buena crisis: hacia un mundo postmaterialista*. Barcelona: Kairós, 2010.
- PINTO, A. M. *Guerreros de luz: enseñanzas de Don Lauro para una red cósmica de espiritualidad*. Ciudad de México: CONACULTA, 2012.
- PITLUK, R. El shiatsu y la búsqueda de nuevas opciones médicas en Buenos Aires. In: IDOYAGA, A (Ed.). *Los caminos terapéuticos y los rostros de la diversidad*. Buenos Aires: CAEA-IUNA, 2007. p. 297-315.
- PORRAS-CARRILLO, E. Consideraciones sobre neochamanismo y chamanismo huichol. *Gazeta de Antropología*, Jaén, v. 19, 2003.
- POVEDA, J. M. *Chamanismo: el arte de curar*. Madrid: Temas de Hoy, 1997.
- PRAT, J. Arquetipos y experiencias participantes en las periferias religiosas. In: ANDREU, A. et al. (Ed.). *Periferias, Fronteras y Diálogos: una lectura antropológica de los retos de la sociedad actual*. Tarragona: URV, 2014, p. 25-46.
- SAIZAR, M. M. Motivos de encuentro y desencuentro en la relación entre profesionales y usuarios del sistema de salud público en Argentina. *Trabajo Social*, Bogotá, DC, n. 17, p. 95-112, 2015.
- SCURO, J. De religión y salud a espiritualidad y cura: el neochamanismo como vehículo del cambio. *Ciências Sociais y Religião/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, v. 17, n. 22, p. 167-187, 2015.
- SIERRA, C. H.; BERNAL, H. *Chamanismos en el mundo actual*. Madrid: Plaza y Valdés, 2013.
- VON STUCKRAD, K. *The scientification of religion: an historical study of discursive change 1800-2000*. Berlin: De Gruyter, 2014.

---

### Contribución de los autores

María Albert-Rodrigo trabajó en la investigación, metodología, análisis y redacción.

Recibido: 27/02/2020

Re-presentado: 26/07/2018; 27/02/2020

Aprobado: 16/06/2021