

## **ANTROPOLOGÍA Y ETNOFICCIÓN: Las creaciones imaginarias de la alteridad**

**Sergio González Varela**

Universidad Autónoma de San Luis Potosí (México)

[sergio.gonzalez@uaslp.mx](mailto:sergio.gonzalez@uaslp.mx)

### **ANTHROPOLOGY AND ETHNOFICTION: The imaginary creations of alterity**

**Resumen:** El presente artículo aborda el tema de la etnoficción y su importancia en la creación de una alteridad antropológica imaginaria. La etnoficción es un género narrativo que se considera como falso o de dudosa procedencia y que mezcla aspectos de realidad y misticismo. Dentro de la proliferación de obras de este género se analizan en particular los escritos de dos autores: Carlos Castaneda y Jacobo Grinberg-Zylberbaum. El objetivo es mostrar cómo la narrativa de etnoficción construye alteridades imaginarias que servirán de soporte para la creación de diversos movimientos espirituales contemporáneos. En este sentido se describe la influencia que el género de la etnoficción ha tenido en el surgimiento del neo-chamanismo como práctica ritual basada en la experiencia individual y colectiva de realidades no ordinarias. El artículo concluye con una reflexión sobre el concepto de Nuevas Tradiciones y su incidencia dentro de la antropología.

**Abstract:** This article is about the theme of ethnofiction and its importance in the creation of an imaginary anthropological alterity. Ethnofiction is a narrative genre that is considered as false or from a dubious origin, and which mixes up aspects of reality with mysticism. From the proliferation of works of this genre I analyze mainly the writings of two authors: Carlos Castaneda, and Jacobo Grinberg-Zylberbaum. The objective is to show how the narrative of ethnofiction builds up imaginary alterities that will help in the creation of diverse contemporary spiritual movements. In this sense, I describe the influence that the genre of ethnofiction has had in the rise of neo-chamanism as a ritual practice based on individual and collective experiences of non-ordinary reality. The article concludes with a reflection of the concept of New Traditions and its importance for anthropology.

**Palabras clave:** Neo-chamanismo. Etnoficción. Alteridad. Esoterismo. Ritual  
Neo-chamanism. Ethnofiction. Alterity. Esotericism. Ritual

## I. Introducción

La relación entre antropología y narrativa ha sido uno de los temas más representativos del llamado giro posmoderno que tuvo su auge en las décadas de 1980 y 1990, principalmente en los Estados Unidos. Sin pretender regresar necesariamente a ese sendero de discusión, el presente artículo se circunscribe a hacer un análisis de las implicaciones antropológicas de un género narrativo al que llamo etnoficción. Una de las principales diferencias entre la propuesta que aquí se presenta y la del discurso planteado desde la perspectiva posmoderna es que el análisis no hará un estudio minucioso del carácter estilístico o literario de cierta personalidad antropológica (Geertz, 1997), ni abogará por la polifonía de la narrativa etnográfica como paso necesario para la descolonización del saber (Clifford, 2001. Marcus and Fisher, 1999). El proceso será a la vez inverso y menos enfocado en los textos reconocidos por la comunidad antropológica como “legítimos”. La estrategia consistirá en hacer un acercamiento a algunas obras que abiertamente o subrepticamente han sido consideradas como trabajos de ficción (en particular aquellas que se refieren a la experiencia chamánica), pero que se basan en hechos aparentemente de carácter antropológico. El objetivo será hacer un análisis sobre algunas de esas obras que la antropología y las disciplinas humanas rechaza como “no serias” y mostrar la relación que tienen con cierta seducción estética que evoca un contexto imaginario de la alteridad. La metodología por lo tanto partirá de un modelo de ficción inicial hacia uno de alteridad cuasi-imaginaria que sin embargo debe su existencia a un trasfondo antropológico real. De esta manera, se verá cómo dicho trasfondo se convierte en el modelo a seguir por cierto tipo de ficción que coquetea con los conceptos de verdad, relatividad y experiencia. Así mismo, se discutirá la influencia de la narrativa de etnoficción en la creación de prácticas rituales sociales denominadas neo-chamánicas y su problematización dentro de la antropología, y finalmente se ofrecerán algunas alternativas para abordar el estudio de este nuevo tipo de movimientos espirituales.

## II. Antropología y Etnoficción; Similitudes y Diferencias

Si bien la crítica posmoderna nos hablaba de una supuesta corrupción en el proceso de objetividad planteado en varias de las monografías clásicas de la antropología, donde el concepto de verdad caía en una serie de senderos espinosos donde su disipación resultaba casi inminente, la narrativa de etnoficción que se pretende pasar como antropología académica o que abiertamente rechaza todo intento de acercamiento minuciosos a la realidad realiza un movimiento contrario, donde se intenta legitimar algo que se sabe, o se asume como falso o de dudosa procedencia. En este sentido, hay elementos similares pero diferencias tajantes; pocos antropólogos cuestionarían la veracidad o calidad etnográfica de Evans-Pritchard por ejemplo, sin embargo, muchos arqueólogos no dudarían en juzgar la obra de Erich Von Däniken como un trabajo de etnoficción. Hay matices, diferencias y posicionamientos que delimitan claramente los diferentes tipos de narrativa de los cuales se está hablando.

Ahora bien, el giro posmoderno ponía el énfasis en el carácter discursivo de interpretación que formaba parte de las etnografías clásicas, donde muchas de las veces, dichas interpretaciones se desmascaraban y se probaban como erradas o se adecuaban para corresponder con cierto marco teórico. De esta manera se atacaba la pretendida objetividad de la antropología y se proponían mecanismos alternativos y experimentales para dar cuenta de cierta realidad etnográfica, que muchas veces comenzaba y terminaba con el propio antropólogo posicionándose en el centro de la historia (Olivier de Sardan, 1992). Los trabajos de etnoficción son en cierta manera parecidos a los experimentos de una etnografía alternativa, pero dan un salto todavía más audaz, ya que convierten a la antropología centrada en el yo narrativo en un género cuasi o completamente literario. De toda la gama de obras que pueden encasillarse como trabajos de etnoficción, destacan claramente las obras de Carlos

Castaneda, sobre todo sus primeros cinco libros (1986, 1992, 1993, 1994, y 2000). Castaneda es quizá la figura más representativa de este género, y es uno de los responsables del movimiento *New Age* que se ha extendido por el mundo occidental en las últimas cuatro décadas. Muchas de las obras de otros autores posteriores a *Las Enseñanzas de don Juan* le deben su estilo descriptivo, su narración experiencial centrada en la persona del investigador y su contacto con una otredad que resulta más extraña y más exótica a medida que se vuelve más cercana. El caso de Castaneda es muy particular y la siguiente sección de este artículo estará dedicada a él.

A partir de la descripción de algunos de los puntos centrales sobre la creación imaginaria de la alteridad en Castaneda, se hará un seguimiento de la obra de un autor que también es representativo del género de etnoficción en Latinoamérica: Jacobo Grinberg-Zylberbaum<sup>1</sup>. Se verá cómo las relaciones de alteridad pueden desembocar en narrativas que subsumen a la antropología y a las ciencias sociales y humanas en general en una situación de evocación estético-mágica de extrañamiento y fascinación psicológica. Dicha fascinación por la otredad hace del discurso de etnoficción un terreno fértil para la experimentación de lo que Geertz denominaría géneros confusos (Geertz, 1994: 31-49), que en este caso sería una mezcla de acontecimientos fantásticos y realidades basadas en hechos etnográficos aislados que legitiman y dan sustento al producto final en cuestión.

Como se ha mencionado más arriba, uno de los puntos de encuentro entre la antropología (moderna y posmoderna) y la etnoficción es sin duda el peso que se le otorga al autor como creador. En ambos géneros es la experiencia propia del sujeto la que da sustento, validez y atracción a los lectores. Por lo tanto, no puede haber descripción fantástica y documento etnográfico confiable sin depender del estar ahí del autor (Geertz, 1997: 11-34). Ese estar ahí (en verdad o como hecho de ficción), es, en la mayoría de los casos, un requisito para legitimar ambas empresas, y para las obras de etnoficción es lo que dará sustento y cierta credibilidad a sus productos.

Ahora bien, los trabajos de etnoficción aportan más que un discurso propio de creación imaginaria de la alteridad; la hacen plausible a un sector no especializado en los temas sociales. Es decir, su repercusión a nivel mediático global es patente y en muchas ocasiones superior al de la antropología tradicional. De esta manera uno se preguntaría ¿Por qué fascinan más las obras de Castaneda que las descripciones etnográficas de Malinowski? Por un lado, esto tiene que ver sin duda con el tipo de objetivos de sus narrativas y los juegos discursivos de carácter novelesco que aparecen en la obra del primero y que están de alguna forma ausente en el segundo. Por el otro, tiene que ver con la trama misma que nos plantea Castaneda: La inmersión en un mundo ajeno y complejo rodeado de acciones y seres sobrenaturales del cual el autor se ve forzado a formar parte y a creer en él. Pero, ¿no cabría objetar que de cierta forma esto es lo mismo que hace Malinowski (y otros antropólogos)? ¿No fue su propósito entender un mundo ajeno y complejo donde él mismo tuvo que formar parte como participante? En este sentido ambos autores comparten el estar ahí, sin embargo, ambos se distancian en el punto de interpenetración de esos mundos. Malinowski se asume como participante pero nunca como creyente del mundo y de la cultura de los trobriandeses, inclusive la rechaza (Malinowski, 1989). Castaneda, por el contrario, independientemente de que lo que escriba sea verídico o falso, se asume como participante pero sobre todo como creyente del mundo mostrado por don Juan. Es este cambio en el tipo de participación (que se vuelve de hecho una conversión) donde se sitúa la diferencia más clara entre antropología y etnoficción.

Aunque hay que reconocer que algunas veces los antropólogos se vuelven fieles creyentes del mundo de la alteridad, o se ven forzados a poner en duda sus certezas del mundo

---

<sup>1</sup> Por cuestiones de estilo, a lo largo del texto algunas veces se abrevia el nombre de Grinberg-Zylberbaum a sólo Grinberg.

ante la experiencia de lo extraordinario (Goulet; Miller, 2007), esto en muchos casos no se menciona en sus obras, se mantiene en un nivel personal, o no se vuelve la trama central de sus investigaciones. Por el contrario, los trabajos de etnoficción se sustentan en el hecho de describir el proceso gradual de conversión del cual los autores son objeto; esa es su trama central, mostrar al lector cómo poco a poco se da ese proceso de metamorfosis hacia el mundo de la alteridad, una alteridad imaginaria y fantástica. Probablemente, es esta conversión lo que da a sus narraciones un atractivo mucho mayor que las de cualquier trabajo antropológico considerado serio<sup>2</sup>.

### III. Castaneda y el Triunfo de la Magia Sobre la Antropología

El título de este apartado tomado del prefacio de Octavio Paz a *Las Enseñanzas de don Juan* explica de manera crucial el tema de la creación imaginaria de la alteridad y el objetivo de la etnoficción como género narrativo. Para Paz, la importancia de la obra de Castaneda (por lo menos de los primeros cuatro volúmenes) consiste en poner en tela de juicio las divisiones entre documento etnográfico y ficción literaria (Castaneda, 2000), donde ambas se entrecruzan y complementan dando como resultado la derrota de la antropología como disciplina. Dice Paz:

“Si los libros de Castaneda son una ficción literaria, lo son de una manera muy extraña: su tema es la derrota de la antropología y la victoria de la magia; si son obras de antropología, su tema no puede ser lo menos: la venganza del ‘objeto’ antropológico (un brujo) sobre el antropólogo hasta convertirlo en un hechicero. Antiantropología” (Castaneda, 2000: 11).

Esta venganza implica la transformación psíquica, física y social del autor, y la toma de una decisión que tendrá implicaciones bastante serias para el resto de su vida. El aceptar el mundo de la alteridad de Don Juan, pone a Castaneda en un predicamento con respecto al status quo de la antropología clásica y sus principios metodológicos más básicos. Esto ha dado como resultado una larga y extendida controversia en torno a su obra, la cual ha sido ampliamente debatida, analizada y juzgada como un fraude total por varios sectores intelectuales (De Mille, 2000, 2001. Fikes, 2009. Gardner, 2000. Harris, 1998. Jenkins, 2004). Sin embargo, otro sector también amplio en número, que incluye tanto a académicos como al público en general, la considera como una narrativa real o ficticia en algunos puntos (sobre todo en lo que concierne a su base etnográfica) pero con un sólido corpus de ideas antropológicas, que merece ser tomado en cuenta (Harner, 1982. Hardman, 2007. Turner, 2006. Wagner, 1980, 1986, 2001, 2010).

Mi interés no se centra en mostrar el carácter fraudulento o de verdad de la obra de Castaneda, bastante se ha escrito al respecto y la decisión de optar por una u otra solución consiste a fin de cuentas en un acto fe. Lo que quisiera abordar aquí tiene que ver con la aparición de una alteridad individual que es capaz de crear y concebir hazañas sobrenaturales que sirven como el medio para destruir las certezas del mundo del escritor. En este sentido don Juan es un ser mítico que obliga a Castaneda a desprenderse de lo que vive cotidianamente. Es un personaje que a medida que transcurren los libros, va mostrándose como más enigmático y fantástico, a la par de que sus explicaciones se hacen más coherentes y razonables desde el punto de vista de la brujería. La introducción de Don Genaro, el *trickster* por excelencia

---

2 A este respecto habría que mencionar algunas obras antropológicas excepcionales donde la experiencia del propio antropólogo es central y se convierte en parte vital y protagonista de la propia narrativa. Ver por ejemplo: Barley (2004), Desjarlais (1992), Levi-Strauss (1988), Stoller y Olkes (1989), Wacquant (2006), y West (2007). No es casualidad ver que este tipo de libros centrados en la experiencia autorial han logrado un éxito más allá de los confines del mundo académico de las ciencias sociales.

en los primeros cuatro libros de Castaneda es otra alteridad que complementa la figura dominante y en cierto modo autoritaria de don Juan. Don Genaro produce en Castaneda una visión lúdica (aunque algunas veces aterradora) sobre la brujería que no se encuentra en don Juan, y que se encarga de desarmar la parte más racional de Castaneda por medio de actos mágicos que desafían toda explicación. Dichos actos se convierten en situaciones atemorizantes para Castaneda quien no puede dar créditos a los actos ejecutados por don Genaro (Castaneda, 1994). A manera de ejemplo cito una de las proezas finales de don Genaro antes de partir al otro mundo, donde el chamán da muestra de su destreza mágica:

“Don Genaro se puso en pie, y caminó despacio hacia un área perfectamente llana, justamente frente a nosotros, a unos tres centímetros de distancia. Allí hizo un curioso gesto. Movié las manos como si barrierá el polvo de su pecho y su estómago. Entonces ocurrió algo extraño. Un destello de luz casi imperceptible lo atravesó; salió del suelo y pareció encender todo su cuerpo. Don Genaro ejecutó una especie de pirueta hacia atrás, un clavado de espaldas, dicho con mayor propiedad, y aterrizó sobre el pecho y los brazos. La precisión y habilidad de su movimiento lo hicieron parecer un ser sin peso, una criatura vermiforme que diera la vuelta sobre sí misma. Ya en el suelo, realizó una serie de movimientos inconcebibles. Se deslizaba a unos cuantos centímetros de la tierra, o rodaba sobre ella como si yaciera sobre balines, o nadaba describiendo círculos y vueltas con la rapidez y la agilidad de una anguila en el océano” (Castaneda 1994: 380-381).

Parece ser que a medida que Castaneda va describiendo y comprendiendo su proceso de conversión, se encuentra con lo que Charlotte Hardman ha mencionado como un reencantamiento del mundo (Hardman, 2007: 39). Dicho reencantamiento abre la posibilidad de un acceso a una realidad no ordinaria o separada de lo que comúnmente llamamos el mundo racional; este es uno de los elementos que más presencia va a tener en los libros de Castaneda y es lo que le dará fuerza narrativa al encuentro con la alteridad.

El tipo de proceso discursivo que describe una alteridad radical (imaginada o real) no ha pasado desapercibida en trabajos antropológicos posteriores a *Las Enseñanzas de don Juan*. La influencia de Castaneda es patente por ejemplo en la obra de Paul Stoller (1989) y Roy Wagner (1980, 1986, 2001, 2010), y salvando las diferencias, puede ser colateralmente evocada en el perspectivismo de Eduardo Viveiros de Castro (1998). Los estudios sobre chamanismo amerindio, brujería y rituales nos hablan sobre realidades alternas, de mundos donde el hombre de conocimiento es capaz de trascender su propia condición humana y posicionarse en la perspectiva del animal o de los espíritus, lo cual transforma un multiculturalismo inicial en un multinaturalismo; así mismo vemos contextos donde el brujo puede enseñar su arte a extranjeros y sumergir al neófito en un mundo por demás incomprensible, lleno de amenazas y peligros reales.

No es tarea fácil evaluar el impacto de la obra de Castaneda en la antropología de los últimos treinta años, sin embargo, en lo que respecta a este artículo, los efectos de una alteridad imaginaria desplegada en las figuras de don Juan y de don Genaro, inciden de manera total en el mundo de Castaneda, a tal grado que el mismo autor se ve tragado por su propia fabulación al extremo de que su vida se transforma en una mitología contemporánea que dará pie a la creación de todo un movimiento de culto a su persona (Hardman, 2007: 46) y que lo obligará a retirarse del mundo, a ser un individuo fugaz, elusivo, recluso de su propia invención e impositivo de su doctrina a otras personas<sup>3</sup>. A manera de ejemplo baste men-

3 Ver por ejemplo las experiencias relatadas tanto por Amy Wallace (2003) como por la primera esposa de Castaneda (Runyan, 2001).

cionar una de sus últimas entrevistas concedidas a una revista Chilena donde se le pregunta sobre las razones de dicha reclusión, la cual implica tanto la prohibición de tomarle fotografías, video, y grabaciones de audio, como la alteración de datos biográficos. Castaneda nos dice al respecto:

“La idea principal detrás de abstenerse de dar datos personales es muy simple para un chamán como don Juan. Es imprescindible dejar a un lado lo que él llamaba la «historia personal». Alejarse del ‘yo’ resulta algo bastante engorroso y difícil. Lo que buscan los chamanes como don Juan es un estado de fluidez donde el ‘yo’ personal no cuenta. El creía que este hecho afecta indiscutiblemente a quien entra dentro de ese campo de acción, y afecta de una manera positiva aunque subliminal, ya que estamos muy acostumbrados a fotografías, grabaciones, datos biográficos, todos ellos engendrados por la idea de la importancia personal. Él decía que es mejor no saber nada de un chamán; de ese modo, en vez de una persona uno se encuentra con una idea sostenible, lo opuesto a lo que pasa en el mundo cotidiano, donde sólo encontramos personas con problemas psicológicos y sin ideas, y todos ellos repletos hasta el tope del ‘yo, yo, yo’” (Rivas, 1997; Hardman, 2007: 49)<sup>4</sup>.

Se puede ver que la alteridad mostrada por don Juan, don Genaro y demás personalidades del mundo de la brujería se vuelven los detonadores de una alteridad todavía más compleja que es la propia vida de Castaneda. Nos encontramos pues, ante un proceso donde una otredad ficticia o dubitable (don Juan) ejerce un control sobre el destino de otra persona hasta entonces ajena a ese mundo. Es en este sentido que la obra de Castaneda es un claro triunfo de la magia sobre la antropología al destruir por completo todo proceso de distanciamiento entre sujeto y objeto, entre antropólogo y nativo. Es al mismo tiempo una historia donde el poder y el conocimiento se tornan los agentes del cambio en el escritor y son los que van a ir dándole comprensión del mundo de la brujería. Nadie puede estar seguro de que don Juan o don Genaro hayan existido, pero nadie puede poner en duda la existencia de Castaneda por más elusiva que fuera la mayoría de su vida y por mucho que se hayan refutado su sustento etnográfico y su forma de acercamiento hacia la alteridad. Como lo menciona Charlotte Hardman, Castaneda podrá estar mintiendo pero mucho de lo que dice es verdad y se ha constituido como el camino a seguir para muchas personas en sus vidas (Hardman, 2007: 42).

Del mismo modo la experiencia de Castaneda nos muestra hasta qué punto el grado de identificación que se tiene con la alteridad nos compromete como personas y nos da la pauta para acceder o no a cierto conocimiento de otra cultura. En términos sociales el encuentro de Castaneda con don Juan es similar en principio a cualquier empresa antropológica. Como lo ha mencionado Roy Wagner recientemente:

“Imitamos el lenguaje, pensamientos, y estilos de vida de otras gentes, copiándolas como una versión de la ‘cultura’, y así es como el antropólogo está inclinado a explicar su trabajo al no iniciado. Sin embargo, este es un acercamiento altamente problemático, aun cuando es entendido completamente (lo cual es raro). Usar la *cultura* de uno mismo para copiar o imitar otra, o copiar una cultura dentro de ella misma, casi siempre nos lleva a una tautología estéril y sin importancia –una comparación de la comparación con ella misma” (Wagner 2010: x) [traducción propia].

4 La cita de Rivas se encuentra también reproducida en el sitio: <http://www.castaneda.com/mirrors/spanish/tensegrity/interviews.cfm> fecha de acceso: 8 de marzo del 2011.



Dicho acercamiento Wagner lo denomina “impersonación” (*impersonation*), el cual, se abre como el camino tradicional de la antropología, donde lo que se hace es construir a la alteridad por medio de mecanismos imitativos de comparación, en los cuales el antropólogo se basa en el conocimiento que adquiere por medio de su filtro cultural de copiar los movimientos y hábitos de otras personas. Este tipo de “impersonación” es lo que intenta llevar a cabo Castaneda como método etnográfico inicial, aunque fracasa al terminar envuelto en un mundo incomprensible que no puede definirse o conocerse por métodos comunes. Don Juan quiebra el acercamiento de “impersonación” y lo destruye por completo.

Sin embargo, Wagner menciona que hay otro camino posible para la antropología, el cual consiste en adoptar algunas de las artes que don Juan le enseña a Castaneda en su proceso de aprendizaje: el arte del no-hacer, del ver, y del parar el mundo:

“Llamo a esta otra forma *expersonación* (Don Juan la llama el ‘no-hacer’) y de muchas maneras es el verdadero opuesto de la antropología. Funciona así: *el humor (o antropología) toma a la persona fuera de su perspectiva, pero el ver (expersonación), toma a la perspectiva fuera de la persona*” (Wagner, 2010: x-xi) [traducción propia].

Esta enigmática frase pudiera entenderse de la siguiente manera. Parece ser que el trabajo de Castaneda, después del fracaso de “impersonación” de don Juan se convierte en un proceso de “expersonación”, donde la cuestión no consiste en imitar al otro fielmente sino en crear una imagen ficticia de la alteridad (Don Juan), otorgarle sentido y entonces imitarla sabiéndola como extraña; sería algo así como engañarnos a nosotros mismos por medio de copiar hábitos y actitudes de otras personas, las cuales de hecho nosotros mismos hemos inventado. Como menciona Wagner: “Cuando imitas una parte de la cultura o una persona que *no puede ser imitada* esa parte termina imitándote a *ti*. (La locura es sólo el inicio) y fuerzas son desencadenadas que nadie puede entender” (Wagner, 2010: xii) [traducción propia]. Podríamos decir que esto fue lo que le pasó a Castaneda y que en cierta forma también es parte de las invenciones de la cultura que los antropólogos hacemos sobre los otros y sus modos de vida cada vez que realizamos trabajo de campo y decidimos tanto imitar o imaginar su alteridad.

#### IV. Jacobo Grinberg-Zylberbaum y la Psicología Chamánica

La obra de Carlos Castaneda ha generado un interés sobre las culturas chamánicas nativas y sus procesos de conocimiento. Si bien esto no ha sido bien visto por amplios sectores académicos y por las mismas culturas nativas que se ven inundadas de visitantes místicos en busca de un guía espiritual, es importante señalar que la obra de Castaneda de alguna forma ha contribuido a fomentar un interés inicial por la alteridad en ciertos sectores sociales que no lo hubieran hecho de no haber sido por *Las Enseñanzas de don Juan*. Dicho acercamiento inicial ha producido también numerosos antropólogos con carreras académicas de excelencia, los cuales se vieron atraídos a la disciplina por medio de las obras de este antropólogo convertido en brujo.

Si bien dicha alteridad chamánica propuesta por Castaneda se ha juzgado como distorsionada o ficticia, en muchos otros sentidos ha creado numerosos trabajos de índole similar que aunque no propiamente caracterizados como antropológicos, han debatido y reflexionado sobre la relación entre sujeto y otredad. Entre esa gama de obras se encuentran los libros del científico mexicano Jacobo Grinberg-Zylberbaum. Aunque poco conocidos allende las fronteras hispanohablantes, los trabajos de Grinberg constituyen para muchos mexicanos y latinoamericanos lo que Castaneda representó para la sociedad norteamericana de las déca-

das de 1960 y 1970. Según los datos biográficos que aparecen en la revista Luna Córnea<sup>5</sup>, el Dr. Jacobo Grinberg nació en 1946, hizo estudios de psicología en la UNAM (Universidad Autónoma de México), estudios de especialización en electrofísica en el New York Medical College, y obtuvo en 1988 un doctorado en ciencias biomédicas por la UNAM, y se desempeñó como académico de la facultad de Psicología de esta última institución hasta diciembre de 1994. Autor de más de cuarenta libros, el Dr. Grinberg se especializó en el estudio de la conciencia y sus formas de repercusión fisiológica y cerebral desde finales de la década de 1970 hasta mediados de la década de 1990.

Aunque poco se conoce actualmente sobre sus trabajos estrictamente neurológicos a nivel científico, por el contrario, mucho se ha discutido y leído sobre los otros polos de su investigación: el mundo de los chamanes y sus procesos de conciencia, y el ámbito de lo sobrenatural y lo para-psicológico. De la amplia obra de Grinberg, me enfocaré exclusivamente en sus libros sobre chamanismo (Grinberg-Zylberbaum, 1989, 1990a, 1990b, 1990c, 1991a, 1991b, 1994), y sus aspectos de alteridad psicológica, y los efectos de esa inmersión en la propia personalidad del autor.

La obra de Grinberg se puede posicionar como paralela en cierta medida a los trabajos de Castaneda y sin duda fue influenciada por este último. Sin embargo, en cuanto a su forma de ver y analizar el chamanismo, los libros de Grinberg son radicalmente diferentes. Por un lado, no hay duda acerca del conocimiento y experiencia de primera mano que tuvo el autor con algunas de las figuras más representativas del chamanismo mexicano tradicional. Grinberg se puede decir, fue un pionero de la alteridad al haber atraído la atención de cierto sector científico, y sobre todo del público en general, hacia los chamanes vivos que podían ser localizados en lugares determinados del territorio mexicano. Aquí no hay intento de borrar los pasos de las personas que Grinberg entrevista y de quienes recoge relatos y visiones del mundo. La mayoría de los chamanes que aparecen en la obra del neurofisiólogo son reales y existieron.

El núcleo de su trabajo, el cual fue considerado por el propio autor como de psicología autóctona y no como una obra de antropología, habla sobre una alteridad que piensa aparentemente de forma opuesta a la occidental, pero que subyacemente bajo un análisis riguroso se revela como cuasi científica. Es decir, lo aparentemente irracional o fantástico de los actos y narraciones chamánicas, se asimila dentro de un modelo neuropsicológico propuesto por el propio autor.

Por lo tanto, en Grinberg tenemos un modelo de alteridad donde, a diferencia de lo que Castaneda propone (es decir una diferencia radical entre la forma de pensamiento y acción de don Juan y la de él), el chamán posee una visión del mundo o una percepción cognitiva de varios mundos, que puede ser explicada por los mecanismos neurológicos que ocurren en su cerebro. Así, el chamán es un terapeuta nativo que cura y da alivio de una manera que para nosotros nos parecería exótica, pero que en realidad es posible aprehender por medio de un análisis minucioso de la estructura interna de su pensamiento.

En este sentido, el mundo de los chamanes es la prueba fehaciente de algo que Grinberg llama la teoría Sintérgica, la cual:

“[...]sostiene que la realidad perceptual es el producto de la interacción entre un campo energético activado por el cerebro (campo neuronal) y la estructura del espacio-tiempo (campo cuántico). La interacción de ambos campos crea un patrón de interferencia que baña todo el espacio. La experiencia consciente surge cuando el observador enfoca un mecanismo hipotético llamado factor de direccionalidad en alguna porción del factor de interferencia. [...] Los

---

5 [http://centrodelaimgen.conaculta.gob.mx/lunacornea/numero5/jacobo\\_grinberg.html](http://centrodelaimgen.conaculta.gob.mx/lunacornea/numero5/jacobo_grinberg.html) Fecha de acceso 16 de marzo del 2011.



chamanes parecen poseer una gran maestría en el enfoque de su factor de direccionalidad, siendo capaces de activas diferentes experiencias en distintas localizaciones del espacio y niveles de la realidad” (Grinberg-Zylberbaum, 1990a: 13).

Aunque difícil de seguir dado las características crípticas de la prosa de Grinberg, es posible desentrañar algunas de sus observaciones. Primero, que el cerebro en su actuar con el espacio-tiempo crea un patrón de interferencia. Segundo, que la experiencia consciente surge de enfocar un mecanismo de direccionalidad del observador en un patrón de interferencia, donde los chamanes pueden desplazar percepciones en diferentes lugares del espacio-tiempo. De una forma más simple diríamos que el chamán puede provocar aperturas espacio-temporales por medio de sus actos perceptivos. En este sentido parecería que no hay nada de diferente con respecto a lo que menciona Castaneda sobre la burbuja de la percepción y otros conceptos aparentemente de carácter fenomenológico. Sin embargo, la explicación de la alteridad en Grinberg dista de ser fenomenológica. Para él todo fenómeno de percepción recae en el cerebro, y puede ser explicado por medio de conceptos propios de la neurofisiología que se ven arropados por una prosa muchas veces abstrusa que esconde más de lo que quiere revelar. Algo que va de acuerdo con la formación científica del propio autor. Sin embargo, no estoy seguro si este ropaje conceptual se debió nada más a su formación profesional, o fue ocasionado en parte por los dictados del financiamiento institucional de sus proyectos que exigían un carácter de cientificidad a sus investigaciones que jugueteaban con lo esotérico y lo inexplicable.

Sea cual fuere la razón, lo cierto es que la obra de Grinberg sobre chamanismo está plagada de interpretaciones neurofisiológicas, algunas veces impenetrables, sobre lo que los chamanes dicen y hacen en combinación con narrativas sobre sus sesiones curativas de corte mágico. Es un intento por lo tanto, de posicionar la visión cuasi-esotérica de algunos curanderos en un nivel igual o cercano al de la cientificidad. Por ejemplo, cuando habla sobre una de las chamanas más famosas de México, doña Pachita y sus actos increíbles, Grinberg menciona:

“[...] el nivel de la conciencia de Pachita era extraordinariamente diferenciado. Durante las operaciones que realizaba ella era capaz de materializar y desmaterializar objetos, órganos y tejidos. El manejo de las estructuras orgánicas, le permitían realizar trasplantes de órganos a voluntad, curaciones de todo tipo y diagnósticos a distancia con un poder y exactitud colosales. [...] Todos estos portentos pueden ser explicados si se acepta la posibilidad de que las modificaciones de la lattice [enrejado] producidas por el campo neuronal de Pachita eran capaces de modificar sustancialmente a aquélla produciendo conformaciones similares a la de los objetos (en caso de las materializaciones) o retornos a la estructura de la lattice de los objetos (en caso de las desmaterializaciones). Pachita poseía un control único sobre su campo neuronal transformándolo y modificando con él a la estructura de la lattice. Aunque sus efectos parecían ser milagrosos se basaban, de acuerdo con esta hipótesis, en el mismo mecanismo que todos utilizamos para crear nuestras imágenes o nuestros pensamientos” (Grinberg-Zylberbaum, 1994: 4).

De esta manera, lo aparentemente fantástico y mágico de los actos de Pachita se explica como una acción cerebral similar a la que todos los seres humanos realizamos en nuestra vida cotidiana, aunque de manera mejor controlada y más eficaz.

Es importante resaltar que en la obra de Grinberg lo esotérico del chamanismo, que raya en ocasiones en acciones virtualmente imposibles de creer, se muestra de una forma nor-

malizada como algo que, si se cuenta con las herramientas intelectuales adecuadas, puede ser tranquilamente aceptado. Paradójicamente, lo que más inquieta y causa sorpresa son las interpretaciones neurofisiológicas de Grinberg y no tanto la narrativa de curación en sí. Las explicaciones neurológicas son francamente difíciles de seguir y ordenar, y muestran de alguna forma procesos estilísticos algunas veces delirantes sobre la relación entre percepción y mundo.

En este sentido, la alteridad propuesta por Grinberg se torna imaginaria al desestimar cualquier contextualización cultural del chamán en su propia cultura, y al atribuirle a esa alteridad mágica procesos neurofisiológicos que son difíciles de comprobar in situ y que proponen un modelo racional de algo que francamente constituye un acto de fe.

Tanto la lógica chamánica como la interpretación de Grinberg dan señales de un gradual proceso de conversión del autor similar al que experimentó Castaneda. Por un lado, el científico se ve obligado a aceptar otras realidades y a sumergirse en ellas como creyente. Por el otro, dicha alteridad mágica termina por engullir el aparato científico-lógico del autor, el cual termina por ceder ante lo esotérico. El mecanismo de control entre sujeto y alteridad se desvanece y eso termina por desacreditar varios de los argumentos de apariencia científica de Grinberg, a tal grado que dicha participación en actos inconcebibles ya no pueden hacerlo regresar al entorno del escepticismo:

“Lo que veía en casa de Pachita desafiaba en un grado tan fundamental mis concepciones acerca del cuerpo y su importancia que después de la primera sesión de operaciones salí a la calle sintiéndome un espíritu y viviendo mi cuerpo como una especie de vehículo [...] El caso más extraordinario y el que me enseñó que realmente no existen límites, fue el de una niña quien en una operación convencional había sido sobreenestesiada, dejándole su cerebro muerto por la falta de oxígeno. Los padres, desesperados después de ver una docena de neurólogos, dieron con Pachita y le pidieron ayuda. Pachita aceptó y la segunda operación que vi aquella primera noche, fue un trasplante de corteza cerebral en la niña sobreenestesiada [...] *Aquello fue demasiado difícil para mí.* [...] Durante más de diez años me he dedicado a investigar algunos aspectos de la fisiología cerebral y aunque me considero bastante revolucionario entre mis colegas, jamás me imaginé, ni podría haber aceptado, que una parte del cerebro pudiera trasplantarse de un ser humano a otro. Jamás lo hubiera aceptado de no haberlo visto, pero el caso es que lo vi y eso me transformó tan profundamente que a partir de ese momento, todas mis concepciones psicofisiológicas cambiaron” (Grinberg-Zylberbaum, 1994:5-6).

La conversión de Grinberg será total y su propia inmersión en mundos inexplicables lo absorberá de tal manera que sus propias teorías neurofisiológicas explicativas sobre esos hechos se presentarán tan fantásticas e incomprensibles como los mismos hechos que narra. El periodista Sam Quinones asegura por ejemplo que varios de sus colegas no veían con agrado el tipo de experimentos que Grinberg realizaba y prácticamente se burlaban de él al mezclar el misticismo con la neurofisiología; sin embargo, hay muestras de interés por parte de un sector científico más abierto a sus teorías (Sustained Action, 2011)<sup>6</sup>.

Sin embargo, la conversión de Grinberg y su inmersión en el mundo de los chamanes, lo esotérico y lo inexplicable llegó abruptamente a su fin en diciembre de 1994. Según lo relata Sam Quinones (Sustained Action, 2011), Jacobo Grinberg se esfumó de la faz de la tierra el día 12 de diciembre de 1994. Su desaparición no ha sido esclarecida y múltiples

---

6 Parte de la transcripción del artículo de Quinones se puede acceder en el siguiente sitio: [http://www.sustainedaction.org/Explorations/professor\\_jacobo\\_grinberg.htm](http://www.sustainedaction.org/Explorations/professor_jacobo_grinberg.htm) accedido el 22 de marzo del 2011.

explicaciones han surgido al respecto, las cuales van desde muerte por móviles pasionales, hasta retiro voluntario, pasando por asesinato que involucra a terceros (miembros del clan Castaneda), donde también no se descarta la posibilidad de secuestro, etc. Lo cierto es que hasta el momento no se puede asegurar con certeza el paradero del Dr. Grinberg, o si fue asesinado o secuestrado, ya que no se ha encontrado su cuerpo.

La desaparición de Grinberg ha acrecentado su posición como personalidad enigmática que intentó una audaz combinación entre lo esotérico y lo científico y que al final se esfumó sin dejar huella. En lo que respecta al objetivo de este artículo, el trabajo de Grinberg es otro ejemplo de etnoficción donde los actos mágicos de la alteridad terminan por consumir la propia cosmovisión del investigador y si bien no estamos hablando particularmente de antropología, si estamos ante un fenómeno donde el mundo del misticismo y lo fantástico termina por derrotar al mundo de la neurofisiología del cual el Dr. Grinberg era parte. De dicho triunfo, nacerá una tradición neo-chamánica en Latinoamérica que tomará como fuente de inspiración las experiencias tanto de Grinberg como las de Castaneda para constituirse.

## V. Etnoficción y Neo-chamanismo; Su Problematización Dentro de la Antropología

Los casos de Grinberg y Castaneda son ejemplares del movimiento neo-chamánico que ha absorbido bastante de lo que se puede denominar “Nuevas Tradiciones”, o “Nuevos Movimientos Religiosos” en la contemporaneidad. Si bien uno puede cuestionar la veracidad y calidad antropológica o psicológica de las narrativas de ambos autores, lo cierto es que sus ideas han influenciado e inspirado a un gran número de personas en el mundo y se han instituido (sobre todo Castaneda) como pioneros del neo-chamanismo, el *New Age* y otros movimientos sociales de los cuales muchas personas forman parte y participan activamente como creyentes y fieles seguidores.

El tema del *New Age* y su problematización antropológica tiene que ver con su carácter de “Nueva Tradición” y su cuestionamiento de los conceptos de autenticidad, legitimación y verdad. No es fácil trazar los límites analíticos y descriptivos de lo que se considera *New Age*, y más complicado aún resulta esclarecer los efectos sociales en lo que concierne a sus aspectos rituales, míticos, económicos y sociales. Dentro del amplio espectro de estas prácticas, esta sección abordará exclusivamente las dimensiones concernientes a los efectos de las narrativas de etnoficción en la configuración social del neo-chamanismo y de una alteridad imaginaria de la cual nutre sus experiencias.

Desde la publicación de los libros de Castaneda, o inclusive un poco antes (Wallis, 2003: xiii) el tema del chamanismo se convirtió en uno de los tópicos claves para acercarse a la experiencia de la alteridad. Dentro del ámbito del quehacer antropológico, esto dio como resultado debates sobre el tema de la apropiación o no apropiación de tradiciones denominadas nativas y autóctonas por parte de personas no pertenecientes a esas culturas, y su explotación comercial para fines ajenos a los establecidos inicialmente. En un nivel social más general, el efecto Castaneda propició en muchas personas occidentales la necesidad de experimentar situaciones radicales fuera de sus límites cotidianos propuestos por sus propios marcos de percepción cultural. Este carácter de experiencia, que también aparece en la obra de Grinberg y otros escritores de etnoficción, fue más allá de un simple acto de escritura y se convirtió en un campo de acción ritual a seguir. De esta manera, un gran número de lectores de etnoficción se convirtieron en buscadores de la experiencia alterna radical que mencionaban los libros sobre chamanismo. Los efectos de dicha búsqueda no han pasado desapercibidos tanto para antropólogos como para las mismas gentes nativas. Por un lado, el fenómeno del neo-chamanismo ha dado lugar a trabajos emergentes que han tomado estos casos de apropiación cultural como un campo de estudio serio ya que se han instituido como movimientos religiosos, espirituales y terapéuticos (Fikes, 2009. Gardner, 2000. Harder, 1982. Jenkins, 2004. Lindquist, 2005). Por otro lado, como lo menciona Robert Wallis, el

neo-chamanismo ha generado también cierto malestar y enojo por parte de los chamanes nativos y los miembros de sus sociedades, los cuales acusan a los “chamanes occidentales” de usufructuar y comercializar una práctica ritual sagrada fuera de contexto y para fines turísticos o de carácter exotista. Esto ha dado pie a que muchas de estas apropiaciones sean denominadas como neocolonialistas y poco éticas (Wallis, 2003: 16-17).

Ahora bien, uno de los principales problemas que surgen al estudiar el neo-chamanismo es su aparente falta de autenticidad como práctica espiritual o su eclecticismo al tomar prestado elementos de diversas tradiciones culturales. Esta descontextualización, produce un escepticismo inicial sobre su estatuto como práctica espiritual legítima, sobre todo si uno la compara con contextos antropológicos clásicos. En cierto modo el movimiento neo-chamánico tiene pocas décadas de existencia, mientras que las etnografías clásicas nos describen mundos tradicionales donde las acciones rituales han sido practicadas desde tiempos que se asumen por los nativos como inmemoriales. Esta distinción entre vieja y nueva tradición, subsume la discusión en un nivel más profundo sobre la percepción imaginaria de la alteridad. Por un lado, a los llamados nativos se les ha adjudicado una temporalidad remota y un contexto social extraño al cambio cultural. Se les ha clasificado como pertenecientes a otro tiempo, a otra dimensión del ser donde su carácter de contemporaneidad se diluye y se niega (Fabian, 1983). Por el otro lado, las sociedades llamadas occidentales se les piensa como en constante cambio, como intentando escapar a la historia y a la propia tradición, y en una perpetua renovación tecnológica y social (Augé, 1998).

Esta percepción asimétrica de la alteridad se encuentra en el centro de discusiones que polarizan las diferencias y que de una forma u otra enfatizan una disyunción en el seno de las teorías antropológicas mismas, disyunción que es epistemológica, ontológica y temporal.

Así, el neo-chamanismo se considera como una nueva tradición al carecer de la profundidad temporal que se le establece a la tradición chamánica clásica estudiada por la antropología<sup>7</sup>. Es algo que se apropia y se reconfigura fuera de contexto. Es una adecuación occidental de lo nativo y lo ancestral. Sin embargo, no se ha estudiado a detenimiento el efecto contrario, la retroalimentación de los usos del neo-chamanismo por culturas nativas que reapropian aquello que, según ellos, se había descontextualizado y expropiado. De esta manera, se sigue reproduciendo el nivel asimétrico de la diversidad cultural al sólo proponer el carácter de invención o novedad en uno de los polos de la ecuación y al negárselo al otro. Lo nativo, para que siga siendo nativo y “auténtico” necesariamente tiene que ser absorbido por la tradición y lo colectivo, mientras que el efecto de apropiación sólo puede conseguirse por medio de la imagen ilusoria de la individualidad y el carácter innovador inherente al sujeto de occidente.

Sin embargo, si se quisiera obtener un nivel simétrico y menos ilusorio de la alteridad se tendría que poner en el mismo contexto ambas alteridades y concebirlas tanto como tradicionales en ciertos aspectos y como innovadoras en muchos otros. El nativo y el occidental estarían en un mismo nivel cognoscitivo de invención, a la manera como Roy Wagner lo ha planteado (Wagner 1980). Por lo tanto, sería legítimo tomar ambas posturas (“tradicionales” y “nuevas”) como viables para su estudio antropológico sin caer en las divisiones asimétricas de las creaciones imaginarias de la alteridad, las cuales se asumían como a priori al desarrollo teórico. Esto no significa que el neo-chamanismo y el chamanismo tradicional pueden ser abordados desde la misma perspectiva. Ambos difieren substancialmente pero, que uno sea un fenómeno reciente y otro tenga más duración, no los descarta como objeto de estudio antropológico en un plano simétrico.

El neo-chamanismo se sitúa como una práctica espiritual de occidente, que se basa en

---

<sup>7</sup> Para una profundización del tema de la invención de las tradiciones ver Hobsbawm y Ranger (2000). Sobre la invención de tradiciones sagradas ver Lewis y Hammer (2007).

la intensidad de una experiencia personal espiritual. Como lo ha mencionado Andrei Znamenski el chamanismo occidental debe ser visto tanto como una metáfora y como una técnica de vida espiritual (Znamenski, 2007: 10) y requiere ser tomado con suma seriedad, lo cual no implica adherirse a sus preceptos o juzgarlo ligeramente como una especie de charlatanería y fantasía manipuladora.

El neo-chamanismo, parte en su inicio de un corpus de textos clave que se toman como verdaderos por los practicantes y que se emulan para activar experiencias similares a la de los autores. Este proceso de imitación, que se encuentra tanto en Castaneda como en Grinberg es una pieza fundamental en una búsqueda espiritual que no desea ser vinculada estrictamente con las religiones establecidas como el Cristianismo, el Judaísmo o el Islam. Si bien su énfasis se encuentra en el nivel individual, su manifestación implica en muchos casos experiencias colectivas que apuntan hacia el éxtasis de una vivencia única e irreplicable, la cual puede incluir elementos no necesariamente ligados a prácticas y técnicas chamánicas como meditación, respiración y movimientos de artes marciales o dancísticas.

El estudio del neo-chamanismo perturba al disponer de elementos culturales heterogéneos y conjuntarlos, y al relativizar el término mismo de tradición. Sería como una forma distintiva de *bricolage* de occidente, una nueva ciencia de lo concreto donde conceptos, imágenes dispares, reglas y preceptos naturales, se conjuntan en una nueva forma mítica.

Sin embargo, en cierta medida el neo-chamanismo tiene rasgos particulares dependiendo del lugar donde se manifieste. No es lo mismo un grupo espiritual sin posibilidad de acercamiento con “auténticos” chamanes indígenas, a tener un grupo de seguidores de chamanes que viven en el mismo territorio y a los cuales se puede acceder más fácilmente. La relación entre lo tradicional y lo nuevo toma otro matiz cuando ambas manifestaciones sociales se encuentran o no en un mismo territorio. Por lo tanto, es más fácil esperar que en lugares donde ambas prácticas no coinciden del todo, la experiencia neo-chamánica será sobre todo de carácter individual por medio de un viaje o varios viajes a lugares de tradición chamánica indígena y de ahí se espera que sea pasada al resto de un grupo. Para decirlo de otro modo, un grupo neo-chamánico sin referencia directa con un chamán nativo dependerá de un líder (el neo-chamán occidental) que tenga acceso y recursos a un conocimiento nativo.

Diferente es el caso donde el chamán “tradicional” puede ser consultado y accedido al pertenecer al mismo contexto nacional. Este es el caso de países con población indígena tales como México, Perú, Brasil, Los Estados Unidos, Bolivia entre otros. En estos lugares, el neo-chamanismo ha dado lugar a relaciones más complejas donde la experiencia individual de la alteridad puede centrarse alrededor de un guía espiritual nativo, el cual puede acceder a visitar regularmente a las personas interesadas en aprender las técnicas chamánicas tradicionales. En algunos casos, esta accesibilidad hace que los participantes tengan más oportunidades de tener lo que ellos consideran la experiencia “auténtica” de los verdaderos chamanes.

En el caso donde no existe un vínculo cercano y constante con tradiciones nativas, el neo-chamanismo parece tomar un tinte más ecléctico, individual e innovador. Es decir, el nuevo chamán utilizará una amplia gama de recursos y préstamos culturales para consolidar una visión holística, y en muchos casos terapéutica, donde combinará diversos rasgos y tradiciones culturales en una misma forma. Sin embargo, el principio de búsqueda espiritual sigue siendo la inmersión en una experiencia diferente de la realidad o alterna a esta.

Cuando tradiciones chamánicas y neo-chamánicas coexisten en un mismo territorio, hay un intento por apegarse hasta cierto punto con los principios intrínsecos de lo tradicional y en muchas ocasiones se intenta restringir el rango de innovación y toma de préstamos culturales ajenos a las culturas nativas. En este sentido se prosigue a una aproximación lo más cercana a la experiencia original del chamán.

Finalmente, el neo-chamanismo, visto como una nueva tradición, implica una serie de prácticas rituales centradas en la intensidad de la experiencia transformatoria y curativa



de los sujetos (Lindquist, 2005: 157-158). En este sentido se enfoca en muchos casos en un proceso terapéutico y alterno al de la vida cotidiana que intenta seguir la dinámica de algunos ritos de iniciación tradicional. El énfasis en lo experiencial es lo que da sustento, validez y eficacia a muchos de los actos neo-chamánicos y es lo que constituye su propio ser como práctica cultural.

## VI. Conclusión

El recorrido hecho en este artículo, que va de la etnoficción como género narrativo al neo-chamanismo como su expresión ritual, da cuenta de dos procesos paralelos de creación de alteridades. En un primer momento, los trabajos pioneros de Carlos Castaneda y Jacobo Grinberg describen dos tipos de acercamiento a la otredad chamánica basados en la conversión del investigador en participante y creyente de las prácticas nativas. Castaneda se convierte en brujo y modela su vida en torno a la figura semi-fantástica de don Juan, en un acto de “expersonación” por excelencia de la cosmología del indio Yaqui. Jacobo Grinberg, por su cuenta, liga las curaciones chamánicas de la alteridad con la explicación neurofisiológica de la ciencia y las posiciona en un mismo nivel cognitivo de la consciencia. En el primer autor encontramos una alteridad exótica y mágica, en el segundo encontramos una alteridad que opera con los mismos mecanismos que la ciencia pero que abre una brecha entre lo posible y lo inverosímil con sus actos curativos. Ambos comparten el nivel de experiencia del cual surgirán rituales que conformarán el núcleo del neo-chamanismo y movimientos sociales de búsqueda espiritual.

El neo-chamanismo, por lo tanto, se nutre de la etnoficción y se legitima por medio de ella. Las creaciones imaginarias de la alteridad sirven de trasfondo a la experiencia radical y extrema de una realidad no ordinaria. Los textos de etnoficción se convierten entonces en evidencia de lo que algunos autores llaman la invención de tradiciones sagradas, y esta invención da pie a un contraste más marcado entre alteridades etnográficas tradicionales y su reapropiación por sujetos foráneos a esas tradiciones. Sin embargo, al interior de esa división hay una disyunción asimétrica creada por la propia etnoficción y reproducida por el neo-chamanismo. Lo “nuevo” y lo “tradicional” operan en una lógica donde las diferencias entre los dos polos se radicalizan a tal grado que terminan por imitar una división ilusoria entre sujeto y Otredad. En este sentido es indispensable señalar que tanto las llamadas culturas tradicionales son inventivas como el neo-chamanismo son tradicionales. Ambas representan dos momentos simétricos de la diversidad cultural y por lo tanto deben de ser tomadas seriamente en consideración dentro de la antropología del ritual y de la religión.

## Bibliografía

AUGÉ, Marc

1998 *Hacia una Antropología de los Mundos Contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.

BARLEY, Nigel

2004 *El antropólogo inocente. Notas desde una choza de barro*. Barcelona: Anagrama.

CASTANEDA, Carlos

1986 *El segundo anillo de poder*. Barcelona: Emecé.

1992 *Viaje a Ixtlán*, México: FCE.

1993 *Una realidad aparte; nuevas conversaciones con don Juan*. México: FCE.

1994 *Relatos de poder*. México: FCE.

2000 *Las enseñanzas de don Juan. Una forma Yaqui de conocimiento*. México: FCE.

CLIFFORD, James

2001 *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa.

DE MILLE, Richard



- 2000 *Castaneda's Journey: The Power and the Allegory*. Lincoln: iUniverse.com Inc.
- 2001 *The Don Juan Papers: Further Castaneda Controversies*. Lincoln: iUniverse.com Inc.
- DESJARLAIS, Robert
- 1992 *Body and Emotion. The Aesthetics of Illness and Healing in the Nepal Himalayas*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press.
- FABIAN, Johannes
- 1983 *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- FIKES, Jay C.
- 2009 *Carlos Castaneda: Oportunismo académico y los psiquedélicos años sesenta*. Xlibris Corporation.
- GARDNER, Martin
- 2000 *Did Adam and Eve Have Navels? Debunking Pseudoscience*. New York and London: W. W. Norton & Company.
- GEERTZ, Clifford
- 1994 *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós.
- 1997 *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- GOULET, Jean-Guy, and MILLER Bruce (Edits.)
- 2007 *Extraordinary Anthropology. Transformations in the Field*. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- GRINBERG-ZYLBERBAUM, Jacobo
- 1989 *Los chamanes de México Vol. V: El cerebro y los chamanes*. México: INPEC.
- 1990a *Los chamanes de México Vol. I: Psicología autóctona mexicana*. México: INPEC.
- 1990b *Los chamanes de México Vol. VI: La voz del ver*. México: INPEC
- 1990c *Los chamanes de México Vol. VII: El doble*. México: INPEC.
- 1991a *Los chamanes de México Vol. II: Misticismo indígena*. México: INPEC.
- 1991b *Los chamanes de México Vol. IV: La cosmovisión de los chamanes*. México: INPEC.
- 1994 *Los Chamanes de México Vol. III: Pachita*. Argentina: Biblioteca del Nuevo Tiempo.
- HARDMAN, Charlotte
- 2007 "‘He May be Lying but What he Says is True’: The Sacred Tradition of don Juan as Reported by Carlos Castaneda”, en Lewis, James R.; Hammer Olav. (Edits.). *The Invention of Sacred Tradition*: 38-55. Cambridge: Cambridge University Press.
- HARNER, Michael
- 1982 *The Way of the Shaman: A guide to Power and Healing* New York: Bantam Edition.
- HARRIS, Marvin
- 1998 *Vacas, cerdos, guerras y brujas*, Madrid: Alianza.
- HOBSBAWM, Eric, and RANGER, Terence (edits)
- 2000 *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JENKINS, Philip
- 2004 *Dream Catchers: How Mainstream America Discovered Native Spirituality*. Oxford: University of Oxford Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
- 1988 *Tristes Trópicos*. Barcelona: Paidós.
- LEWIS, James R.; HAMMER (Edits.)
- 2007 *The Invention of Sacred Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.

- LINDQUIST, Galina  
2005 "Bringing the Soul Back to the Self: Soul Retrieval in Neo-shamanism", en Handelmann Don; Lindquist Galina (Edit.). *Ritual in its Own Right: Exploring the Dynamics of Transformation*: 157-173. Oxford: Berghahn Books.
- MARCUS, George; FISHER, Michael (edits)  
1999 *Anthropology as Cultural Critique; an Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago and London: University of Chicago Press.
- MALINOWSKI, Bronislaw  
1989 *A Diary in the Strict Sense of the Term*, San Francisco: Stanford University Press.
- OLIVIER DE SARDAN, Jean Pierre  
1992 "Occultism and the Ethnographic 'I'. The Exoticizing of Magic from Durkheim to 'Postmodern' Anthropology", en *Critique of Anthropology*, 12, 1: 5-25.
- RIVAS, Daniel  
1997 "Navigating into the unknown: an Interview with Carlos Castaneda", en *Revista Uno Mismo*. Febrero, Chile y Argentina.
- RUNYAN CASTANEDA, Margaret  
2001 *A Magical Journey with Carlos Castaneda*, Lincoln: iUniverse.com, Inc.
- STOLLER, Paul; OLKES, Cheryl  
1989 *In Sorcery's Shadow: A Memoir of Apprenticeship among the Songhay of Niger*. Chicago: University of Chicago Press.
- TURNER, Edith  
2006 "Advances in the Study of Spirit Experience: Drawing Together Many Threads", en *Anthropology of Consciousness*, 17, 2: 33-61.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo  
1998 "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism", en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4: 469-488.
- WACQUANT, Loic  
2006 *Body and Soul. Notebooks of an Apprentice Boxer*. Oxford: Oxford University press.
- WAGNER, Roy  
1980 *The Invention of Culture*, Chicago, Chicago: University of Chicago Press.  
1986 *Symbols that Stand for Themselves*. Chicago: University of Chicago Press.  
2001 *An Anthropology of the Subject. Holographic Worldview in New Guinea and its Meaning and Significance for the World of Anthropology*. Berkeley: University of California Press.  
2010 *Coyote Anthropology*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- WALLACE, Amy  
2003 *Sorcerer's Apprentice: my Life with Carlos Castaneda*. Berkeley: Frog Ltd.
- WALLIS, Robert  
2003 *Shamans/Neo-Shamans. Ecstasy, Alternative Archaeologies and Contemporary Pagans*. London: Routledge.
- WEST, Harry  
2007 *Ethnographic Sorcery*. Chicago, University of Chicago Press.
- ZNAMENSKI, Andrei A.  
2007 *The Beauty of the Primitive. Shamanism and Western Imagination*. Oxford: Oxford University Press.