

Las experiencias activadoras de estructuras en el desarrollo individual y de las sociedades

Dr. Josep M^a Fericgla

Societat d'Etnopsicologia Aplicada i Estudis Cognitius

Resumen

Se plantean las bases teóricas e históricas de la etnopsicología, su relación con la antropología y los estudios de la cultura a partir de la condición biológica del ser humano que vive en sociedad, destacando el campo de las experiencias como escenarios de socialización y construcción de cultura a partir de *realidades mentales transculturales y transgeneracionales que conforman la red básica de la vida de cada persona; concebidos estos contenidos de forma abierta*; constitutivos de la esencia de la vida psíquica de los humanos exponiéndose en el artículo como unidad de análisis de las investigaciones adelantadas por el autor, las experiencias en torno a vivencias y experiencias activadoras de estructuras individuales en sociedades, que permiten estados modificados de conciencia con la muerte,

orientadas en marcos académicos desde la propuesta epistemológica y metodológica de etnopsicología con los talleres vivenciales de la propia muerte que el autor ha dirigido y en el cual han participado cerca de dos mil quinientas personas desde 1998.

Palabras claves: cultura, biología humana, conciencia, etnopsicología y antropología.

Abstract

Theoretical and historical bases of ethno-psychology are established. Also their relation with anthropology and studies of culture from the biological condition of the human being that lives in society, standing out the field of experiences as culture socialization and construction scenarios from the *transcultural and transgenerational mental realities that make part of the basic network in the life of each person, understanding contents openly* constitutive of the essence of the psychic life of humans exposed in the article as a unit for analysis of the investigations carried out by the author, the experiences around activating experiences of individual structures in societies, which permit modified states of conscience about death, oriented in academic frameworks from the epistemological and methodological proposal of ethno-psychology with the experiential workshops of the death that the author has directed and in which around two thousand five hundred people have participated since 1998.

Key words: culture, human biology, conscience, ethno-psychology and anthropology.

I. Etnopsicología

Al hablar de etnopsicología suele ser adecuado realizar alguna aclaración previa referida a los propios límites de la disciplina, límites con frecuencia tan solo claros para los especialistas. A menudo se confunde la antropología psicológica, la psicología cultural, la etnopsicología y más actualmente se han añadido al cóctel las psicologías transpersonales.

Tratando de poner un mínimo orden –aunque sin querer ser exhaustivo– se podría afirmar que la antropología psicológica nació en el siglo XIX

como intento de comprender nuestra común dimensión humana. Su paternidad académica podría atribuirse a Franz Boas y sus discípulos, interesados lectores del entonces naciente psicoanálisis freudiano (E. Sapir, R. Benedict, M. Mead y M. Herskovits). La antropología psicológica se interesa por estudiar y elaborar teorías referidas al “espacio” en que surge el individuo como agente activo en el campo de la cultura (no olvidemos que se trata de una rama de la antropología, por tanto el objeto central de estudio es la producción cultural del ser humano). Este campo de la ciencia ha favorecido una larga y fecunda producción especializada en la que destacan las discusiones entre antropología y psicoanálisis. Por ejemplo, B. Malinowski en 1929 negó el postulado freudiano de la universalidad de la dependencia edípica aportando sus análisis de campo entre los aborígenes de las islas Trobriand (1975 y 1995). Recientemente, en cambio, M. Spiro (1992) reexaminó y analizó el material trobriandés de Malinowski concluyendo que, bien al contrario, revelaba un acusado complejo de Edipo entre aquellos nativos. Discusiones teóricas y de campo como este ejemplo apuntado son las que enriquecen una disciplina científica.

Por otro lado, los temas referidos a los procesos de socialización de los niños en relación a los valores culturales ha sido otro de los ámbitos favoritos y permanentes de investigación de la antropología psicológica. Y tanto desde el punto de vista del psicoanálisis europeo, como del conductismo norteamericano. Ambas tendencias, así como otros campos del pensamiento científico, consideran esencial el proceso de socialización en edades tempranas para explicar diversos aspectos del funcionamiento de la sociedad adulta y de la cultura. De ahí que tales estudios hayan sido abordados desde diferentes disciplinas aunque usen terminología diferente: en psicología se habla de control de impulsos, en sociología de adquisición de roles, en antropología de procesos de enculturación (para un análisis detallado de ello ver: Levine, 1977). De la antropología psicológica surgió lo que se dio a conocer como *cultura y personalidad*, tendencia de antropología psicológica encabezada por A. Kardiner (1939), que atribuyó la casuística de las personalidades básicas que se observan en cada grupo humano a las instituciones que genera la cultura. Recientemente ha habido voces críticas a este modelo interpretativo pero sigue dando sus frutos.

Realizando un salto de medio siglo, se comprueba que algunos antropólogos actuales han criticado la antropología psicológica a causa de sus descripciones de otras culturas siempre vistas a través de la lente psicológica,

construyendo así fenómenos humanos más amplios –por ejemplo, la universalidad de los ritos iniciáticos– a marcos reduccionistas occidentales. Así por ejemplo, G. Obeyesekere (1990: XVII) señala cómo los antropólogos psicológicos tienden a entender formas simbólicas de explicación compleja, en función de su simple analogía con patrones psicopatológicos. Lo mismo se puede afirmar respecto a los Estados Modificados de Conciencia (EMC), sean de carácter extático, de posesión, catártico o visionario por ingestión de psicotropos. La antropología psicológica, lo mismo que la mayoría de psicologías, suele entenderlos como estados regresivos y patológicos, cuando deben ser vistos como estados progresivos, que ayudan y empujan a la transformación de la personas hacia estadios de mayor salud, integración y adaptación activa al medio y a los cambios. Contraponiéndose a análisis anteriores de M. Spiro y de A. Kardiner, quienes interpretaban los agresivos ritos ifaluk como una expresión simbólica de la hostilidad reprimida que originalmente iba dirigida contra el padre, G. Obeyesekere entendió que las actividades rituales de las sacerdotisas extáticas de Sri Lanka estaban dotadas de un sentido transformativo y progresivo que ayudaban a superar traumas previos. Según este autor, estas sacerdotisas transforman un síntoma (patología) en un símbolo (salud) mediante la manipulación de símbolos religiosos (*ibid*, pág. 25). Lo mismo puede afirmarse respecto del uso de sustancias psicoactivas como la iboga en los cultos buitistas africanos o como la ayahuasca, cuyo uso ritualizado entre los pueblos indígenas amazónicos debe ser entendido como estrategia de integración psicológica y de desarrollo existencial, como recurso adaptógeno y de creación cultural, no en tanto que regresión patológica a estratos preverbales (para un análisis detallado de ello: Fericgla, 2000 y 2002).

A pesar de la relación tan ambivalente que impregnó el tándem psicología-antropología durante un siglo, en la actualidad se observa una nueva aproximación entre ambas ciencias. La antropología psicológica, desde la última década del siglo XX hasta la actualidad, tiene consideraciones que antes formaban parte exclusiva de la agenda de los psicólogos: el estudio del yo (o de la construcción de la identidad), el análisis de las emociones y los sentimientos (o las formas de reaccionar a los estímulos externos), o el problema de la subjetividad en el trabajo de campo (que los psicólogos denominan proyecciones y transferencias). Esta tendencia psicologista está tiñendo una buena parte de la antropología de vanguardia actual. Un botón de muestra lo tenemos en una de las últimas obras publicada de Clifford Geertz, *Reflexiones antropológicas so-*

bre temas filosóficos (2002), cuyo contenido versa en gran parte sobre este ámbito, dedicando un largo e interesante capítulo a Jerome Bruner y la psicología cultural.

Por otro lado, tenemos un campo de investigación en alza desde la última mitad el siglo XX, me refiero a la psicología cultural. Si en los párrafos anteriores se citan nombres de antropólogos que se acercaron a lo psico desde la cultura, en este campo deben citarse psicólogos y psiquiatras que descubren la importancia de la cultura en la formación de lo psíquico. Alguna de las aportaciones más interesantes de la psicología cultural –y también haciendo aquí un repaso muy básico al campo en cuestión– es el énfasis puesto en el hecho de que la narración es el hilo que conecta los acontecimientos en el tiempo, lo cual se halla en el núcleo mismo de la construcción del pensamiento humano (véase la obra interesantísima de BRUNER, 1995). Y, obviamente, la narración es un elemento cultural. La representación de la experiencia en forma de narraciones proporciona una estructura que permite a los seres humanos interpretar sus experiencias y comprenderse mutuamente los unos a los otros. Como señala J. Bruner, si no fuera por estas estructuras narrativizadas nos perderíamos en una oscuridad de experiencias caóticas y probablemente no habríamos sobrevivido como especie (*ibid*, pág 56).

Un buen resumen de los contenidos actuales de la psicología cultural se puede hallar en la obra de Michael Cole, *Psicología cultural* (Cole, 1999). Hay también otras aportaciones a la psicología cultural que no suelen considerarse como tales –por meras causas escolásticas–, aunque su contenido entra perfectamente dentro del territorio propio de esta disciplina. Me refiero al trabajo realizado por algunos psicólogos junguianos que se han enfrentado al análisis psicológico de ciertos elementos culturales de importancia universal. En este sentido, podría citarse la obra de Luigi Zoja (Zoja, 2003), *Drogas: adicción e iniciación*, como un modelo de análisis de los ritos iniciáticos y su importancia en el desarrollo psíquico desde la óptica de la psicología de los arquetipos, obra que podría situarse en un lugar de honor dentro de la psicología antropológica o cultural. De hecho, la relación entre antropología y psicología profunda viene de lejos, en absoluto es monopolio de las modernas psicologías transpersonales. La antropología de inicios del siglo XX había generado el concepto de “ideas primordiales” o ideas elementales para referirse a lo que posteriormente C.G. Jung denominó y formuló con mayor profundidad con la categoría de

“arquetipos”. El primero que observó esta realidad psíquica universal fue el etnólogo alemán Adolf Bastian (1826-1905), considerado con frecuencia como el padre de la etnografía. En su obra *Der Mensch en el der Geschichte (El hombre en la historia, 1860*, hoy inhallable en el mercado literario) propuso el concepto de ideas elementales como un campo común a toda la humanidad, variando solo la fenomenología de la expresión. Estas ideas elementales se manifiestan en forma de las «ideas populares» propias de cada región, presagiando ya con ello los *kulturkreis*, círculos culturales. La influencia de A. Bastian fue transmitida a la antropología americana a través de los trabajos de Franz Boas y sus discípulos, ya comentado en líneas anteriores. Con prioridad a A. Bastian, hallamos dos antropólogos clásicos de la escuela de E. Durkheim, H. Hubert y M. Mauss, que defendieron la existencia de verdaderas categorías universales de lo imaginario, también precursores de los arquetipos junguianos.

Finalmente, entramos en el campo propio de la etnopsicología. Esta disciplina nace a raíz de las fecundas críticas y la evolución realizada en las anteriores ramas de la ciencia. La etnopsicología se centra en el estudio de lo que podríamos denominar “teorías indígenas” referidas a la estructura y dinámica de la psique. En este sentido, la etnopsicología es hija directa de las modernas etnociencias (véase Barfield, 2001:264 y ss.) y, como sus parientes, tiene un pie anclado en detallados análisis lingüísticos de categorías nativas para tratar de reconstruir el mundo y la racionalidad de otras culturas y otros pueblos. La etnopsicología intenta deshilvanar la forma en que otros pueblos piensan que piensan, y ordenan y reordenan sus formas de pensar el mundo. Los etnopsicólogos centran la atención en las narrativas que construyen los nativos para explicar sus mundos, ya que a través de las narraciones se revela la racionalidad subyacente a cada cosmovisión. Ahí se observa uno de los puentes que unen la psicología cultural y la moderna etnopsicología, por ejemplo a través de la obra original de Roy d’Andrade y de su esfuerzo por formalizar las interpretaciones culturalmente construidas acerca de cómo trabaja la mente (D’Andrade, 1987). Además de esta deuda con etnolingüistas y cognitivistas, la etnopsicología es clara ahijada de la línea original de F. Boas por un lado (en especial: Boas, 1992), de la antropología interpretativa encabezada por C. Geertz por otro lado (1988 y 1994), de las recopilaciones de relatos que ponen de relieve las distintas categorías nativas de pensamiento (por ejemplo: Kakar, 1993) y de los modernos trabajos sobre chamanismo y estados modificados de consciencia.

La etnopsicología parte, entre otras, de la premisa de que los modelos culturales que se construyen y transmiten por vía de las narrativas de cada pueblo sirven de “intuiciones vitales” que guían y orientan la acción dirigida a construir el conocimiento y la experiencia ordinarios en cada mundo cultural particular (Quinn y Holland, 1987:12). Cada cultura posee su propia manera, única e intraducible, de construir y experimentar el mundo; de ahí que las teorías occidentales sobre la mente, las emociones y las psicoterapias han dejado de ser válidas como fórmulas universales ya que no tienen más valor que las desarrolladas en otras culturas. De ahí también que sea necesario hoy más que nunca tratar de diferenciar entre el bagaje cultural y las cargas genéticas en referencia a las funciones psíquicas, a sabiendas de lo inextricable de ambas dimensiones, de que el mundo interior y el mundo exterior del ser humano se troquelan mutuamente sin que haya un punto claro de fractura, al contrario. Ya pasó el tiempo de alimentar una lucha del biologismo contra el psicologismo, y del psicologismo contra el culturalismo; es tiempo de crear un espacio sistémico desde el cual tratar de comprender la interrelación esencial que existe.

Hay una gran diferencia en las realidades psicológicas construidas por cada cultura a través de su historia, de su evolución como pueblo. No obstante, algunas de estas realidades son universales y dependen de nuestra propia naturaleza humana (el valor de los episodios oníricos y de algunos símbolos específicos); otros factores son el resultado de cada cultura concreta (lo que cada pueblo aplica de los sueños en conjunto). Así por ejemplo, en tanto que unas sociedades desarrollan ciertos trastornos psicológicos (la “tusa” de los *paisas* andinos colombianos), otras desarrollan otros trastornos (la bulimia de los occidentales) y no son comparables ni tratables bajo el mismo prisma, pero en todo el mundo se concibe la existencia de anomalías.

La mayor parte de lo que podríamos denominar psicologías no occidentales se basan en una ideación fluida de la realidad, a pesar de que cada forma de manifestación concreta es concebida como un fenómeno particular. Diríamos que cada chamán es un individuo peculiar y único que se deja guiar por su propia intuición –capacidad que entrena constantemente– e inventa sus prácticas diagnósticas y sus canciones y danzas curativas con relación al fluir de cada instante. Esto se opone al psicólogo occidental cuyas funciones y marco interpretativo está fijado por normas académicas y legales que dejan poco espacio a la invención individual.

En este sentido, pues, la etnopsicología se ocupa tanto de tratar de descifrar los mapas que otras culturas elaboran de la realidad psíquica humana y la racionalidad subyacente a tales mapas (se denomine mitológica, animista, mágica, de los ancestros o como fuere), como de ordenar y entender las categorías diagnósticas y sanadoras aplicadas a anomalías mentales, de acuerdo con aquellas realidades culturales nativas. Cada pueblo genera determinados trastornos y busca las soluciones adecuadas, aunque realmente el proceso suele ocurrir al revés: cada cultura reconoce aquellas enfermedades que puede curar.

Este aspecto de la etnopsicología aplicada es de gran importancia en la actualidad dados los movimientos humanos provocados por el proceso de mundialización de la economía capitalista. Por un lado, la etnopsicología dota a las terapias occidentales de conocimientos relativos a la construcción del cosmos por parte de nativos de diferentes regiones del planeta, lo cual puede ser usado en términos aplicados a los diagnósticos clínicos. Así por ejemplo, cuando un indígena amazónico dice oír voces en su interior no debe ser inmediatamente tildado de esquizoide, ya que en su mundo es normal –incluso deseado– escuchar las voces de los antepasados y de los espíritus que habitan el bosque tropical. (Ver, por ejemplo, el sugerente y riguroso trabajo del psicoanalista indio Sudhir Kakar, 1993, el cual hace referencia a las voces que se escuchan dentro del propio sujeto desde la interpretación de las diversas escuelas y religiosidades indias). En una investigación de campo realizada por quien suscribe y un equipo de dos psiquiatras, por aquel entonces del Hospital Clínic de Barcelona (Joan Obiols y Jorge Atala), investigación realizada entre los indígenas shuar de la Alta Amazonía ecuatoriana, se puso de relieve que los test SRQ y, muy en especial, el PERI de uso tan universal en occidente para el diagnóstico psiquiátrico, no son utilizables entre nativos sudamericanos.

Algunos de los ítems del cuestionario PERI preguntan al sujeto si oye voces dentro de su cabeza, si alguna vez se ha sentido controlado por fuerzas exteriores inevitables o si siente que lo están persiguiendo. Las respuestas afirmativas son consideradas indicativas de tendencia a la psi-

-
1. El anunciado concreto de algunas de las nueve preguntas del PERI es: 1) “¿Alguna vez ha escuchado voces y otros sonidos estando solo, cuando no había nadie cerca de Ud.?”; 4) “¿Ha visto Ud. personas o cosas que otros no podían ver cuando estaba solo?”; 7) “¿Ha sentido Ud. alguna vez que le quitaban o le introducían pensamientos en la cabeza?”.

cosis [1] ya que tales valores son tomados en Occidente como referente de alucinaciones auditivas o de delirio de persecución. Un índice importante de los nativos amazónicos entrevistados respondió afirmativamente (Fericgla, 2002), con lo cual puntuaron como un pueblo con una terrible prevalencia a sufrir trastornos graves. En cambio, el análisis de campo directo realizado por los psiquiatras que formaban parte del equipo, teniendo en cuenta los valores etnolingüísticos y culturales pertinentes, puso de relieve que este pueblo carece por completo de indicios de esquizofrenia ni de otros trastornos mentales profundos, como crisis psicóticas. Tras conversar con decenas de nativos de posible diagnóstico esquizoide según el test, tras aplicarles la Escala para la Evaluación de Síntomas Positivos (SAPS) y tras descartar otras posibles hipótesis (los shuar matan o dejan morir en la selva a los enfermos mentales, debemos preguntar por embrujados y no por enfermos, buscar otras categorías culturales bajo las que pudieran estar enclavados), el resultado provisional fue que ni siquiera existe el 0.7% de esquizofrénicos. Este índice es el que la OMS presupone que se da en referencia a esquizofrénicos sobre el total de la población mundial, más allá de valores culturales.

Los *shuar*, como otros muchos pueblos nativos de distintas regiones del planeta, conciben la realidad conformada por diversos estratos, alguno visible a simple vista y otros sólo perceptibles en sueños, bajo el efecto de psicotropos visionarios o durante estados extáticos especiales. Preguntar a estas personas si alguna vez han escuchado voces estando solas es como preguntárselo a alguien residente en Barcelona que escucha la radio en su apartamento cuando está solo, y diagnosticarlo de psicótico porque escucha voces estando solo... ¡sin contar con la existencia de la radio! Preguntar a tales nativos si disfrutaban de poderes especiales que otros no tienen (ítem 5 del PERI) es poner en duda sus capacidades más preciadas, en especial si se trata de chamanes, de un buen cazador o de madres fecundas. Sería el equivalente en nuestras sociedades a preguntar a un doctor en arqueología, a un militar con abundantes medallas o a una marquesa de la vieja nobleza europea si creen tener algún título del que otros carecen (y si responden afirmativamente ¡diagnosticarlos de dementes!).

Como se puede observar, este tipo de trabajos están lejos de los que realiza la antropología psicológica cuyo objetivo suele ser la búsqueda de categorías psicológicas occidentales en otras sociedades. Así por ejemplo, una revisión al índice de publicaciones de la norteamericana *Society for*

Psychological Anthropology aporta artículos del estilo “Cultura y psicopatología: indicaciones para una antropología psiquiátrica” (Good, 1995), *Depresión e histeria* o *Psicología social* (Ingham, 1996). La etnopsicología se hunde en las raíces de los pueblos indígenas, sin tratar de analizarlos a priori con nuestras herramientas conceptuales.

Por otro lado, la etnopsicología aporta a los estudios occidentales de la mente concepciones, conocimientos, formas de realidad y recursos terapéuticos propios de otras culturas que, a menudo e incluso sin entenderse lógicamente sus mecanismos de acción, pueden ser aplicados en el mundo postindustrializado. Es el caso, por ejemplo, del uso de psicotropos en ritos de paso, de la magia transgeneracional o de los estados catárticos propios de tantos ritos iniciáticos no occidentales. Dos ejemplos importantes y significativos de tales aportaciones:

- a) El actual movimiento de psicoterapia sistémica popularizado por el alemán Bert Hellinger y conocido como terapia Primal, basada en la técnica de las *constelaciones familiares*, tiene una deuda con ciertas formas nativas de entender el papel de los ancestros y familiares en general. Hellinger, estuvo una década y media en calidad de misionero católico entre el pueblo *Zulú* del grupo *ngoni*, que habitan Zululandia al este de Sudáfrica. Esta gran etnia africana tiene muy presente a sus ancestros en la cultura y los ritos; consideran que esté donde esté una persona, su familia siempre va con ella; se sobreentiende que nunca hay que dejar en ridículo a otra persona; los padres hacen valer su autoridad con toda naturalidad y los hijos, con toda naturalidad, respetan a los padres. Por medio de sus prácticas tradicionales interactúan con los ancestros o les piden fuerza para vivir. Hellinger reconoce haber experimentado la integración que le provocaba la música Zulú y el ritual dentro de la masa. Aceptó haberse visto influido por la cultura zulú cuando fue desarrollando su técnica específica de *constelaciones familiares*. En realidad, la psicogenealogía que emerge en muchas prácticas y escuelas actuales de Occidente, está presente en innumerables tradiciones nativas, desde el chamanismo americano hasta los ritos de posesión africanos. Hellinger afirma no saber cómo actúan las dinámicas terapéuticas que acaecen al configurar las constelaciones familiares, pero que no hay duda sobre su eficacia. Para Hellinger, lo sorprendente es que los efectos de las constelaciones no provienen solamente de los vivos, sino también de los muertos que pueden haber sido olvidados

hace mucho tiempo (Cfr. Hellinger, 2004:8). Ellos pueden establecer contacto durante una constelación familiar, en cuanto a que muestran lo que debe ser corregido, y así los vivos pueden ser liberados de las consecuencias dañinas del pasado. Este mismo autor, pone de relieve que las constelaciones familiares nos permiten experimentar lo que entre los chamanes es conocido y determinado por sus imágenes rituales. Ambas manifestaciones de lo humano, aunque en culturas distintas y bajo formas diferentes, van al encuentro de momentos decisivos, de experiencias útiles para el desarrollo humano. B. Hellinger es un psicoterapeuta empirista que no se preocupa de la posible teoría que explicaría el mecanismos de acción, sino que ha afinado técnicas nativas adaptándolas al mundo cultural occidental.

Tratar de explicar el gran desembarco de los antepasados en la psicoterapia actual, más allá del triángulo edípico padre-madre-bebé, implica recurrir a trabajos etnopsicológicos para tener alguna pista que permita actuar a nivel transgeneracional, a pesar de no entenderse la teoría nativa. Esta praxis surge de actos mágicos o chamánicos ajenos a nuestra cosmovisión científica habitual, pero que tras una traducción adecuada consigue efectos equivalentes.

- b) En segundo lugar cabe mencionar la ayahuasca, potente psicotropeo panamazónico. La ayahuasca ha sido usada como recurso adaptógeno desde hace milenios por parte de los pueblos chamánicos amazónicos y andinos (Ott, 2000). Está siendo estudiada desde mediados del siglo XX por la etnopsicología y la psicofarmacología, y se está experimentando su aplicación en el ámbito de la psicoterapia y del desarrollo de los potenciales humanos. Esta pócima visionaria es usada por más de setenta grupos étnicos de la alta y baja Amazonía para “ver” las dimensiones ocultas de la realidad exotérica (dónde se halla un objeto perdido) y esotérica (qué espíritu es el causante de la enfermedad de un “paciente” del chamán). A pesar de ello, esta división es mía: para un nativo amazónico no existe tal división entre nuestra ideación de la realidad empírica externa y la realidad inmaterial o espiritual. Dado el desconocimiento de los efectos de la ayahuasca sobre la mente humana que hay en nuestras tradiciones culturales, la etnopsicología debe empezar por acogerse a la interpretación nativa de tales visiones y explosiones de consciencia. Para ello es necesario disponer de un conocimiento previo y profundo relativo a los ámbitos chamánicos donde es

usada la ayahuasca y desde donde se generan las categorías culturales indígenas sobre su uso e interpretación de los efectos. Los chamanes amazónicos hablan de espíritus y de poderes visibles bajo el efecto de la substancia visionaria (*aenstri tsentsak* entre los shuar), elementos que en nuestras culturas deben ser traducidos por “factores inconscientes”, con el riesgo extremo que supone tal “traducción” de proyectar categorías etnocéntricas nuestras en lugar de realizar una descripción de los contenidos mentales a que se refieren los shuar (para una discusión detallada de los problemas de traducción cultural del fenómeno chamánico, ver: Fericgla 2000; información detallada del uso y efectos de la ayahuasca en: Fericgla 2002). A pesar de ello, la etnopsicología está poniendo de relieve que lo que provoca la ayahuasca -a un cierto nivel comprensible para el pensamiento Occidental- es una disolución de las barreras mnésicas del mundo emocional del sujeto. Por tanto, es una herramienta de gran utilidad en procesos de psicoterapia profunda.

También la psicología transpersonal se ocupa de tales estados de la mente desde una posición no patologizante, con la salvedad de que la etnopsicología abre puertas mucho más amplias ya que entiende a la vez el papel del individuo en el control de su propia vida mental y el papel que la cultura juega sobre ello.

II. ¿Comenzar por lo psico -o por etno-?

La respuesta a la pregunta del título del capítulo es casi obvia: hay que investigar el traslúcido espacio común a lo cultural y a lo psicológico. El principal campo común a lo cultural y lo psicológico son *las experiencias*. La dimensión biológica del ser humano –y en ello incluyo lo somatoforme y lo psíquico– necesita desarrollarse acompañada de estructuras culturales dinámicas que engarzen los cambios fisiológicos en estructuras simbólicas que trasciendan el mero existir biológico, dando valores y sentido a la existencia. Un ser humano no puede *ser humano* sin una cultura. Somos seres imprescindiblemente bioculturales. Los humanos nacemos siendo un enorme saco de capacidades por desarrollar. Debemos esforzarnos para desenvolver tales potencialidades innatas y llegar a *ser humanos*. No puede existir un ser humano sin un idioma y un sistema de valores, sin una pauta para relacionarse con los demás... en definitiva sin una cultura. La psique y el cuerpo son una unidad condicionada por los valores culturales. Lo exter-

no y lo interno en el ser humano se troquelan mutuamente. De ahí que no pueden existir patologías fuera de un marco cultural porque no existe un conocimiento exotérico fuera de alguna cultura concreta.

Este hecho nos da una incomparable capacidad adaptativa: cada persona debe adquirir las habilidades necesarias para existir, lo cual le permite *seleccionar* entre innumerables disposiciones y alimentar aquellas que mejor le servirán para vivir. No obstante, esto supone que cada ser humano, para sobrevivir, debe aprender de nuevo todo lo que al resto de animales les viene casi completamente dado en su carga genética. Aprendemos todo lo que rebasa los límites del saco de los instintos, aprendemos también las enfermedades (excluyendo algunas de víricas y bacterianas) y los trastornos mentales aunque la mente consciente no se dé cuenta de cómo actúa el proceso.

Para desarrollar y formalizar nuestras abiertas capacidades biológicas hacen falta *experiencias*. Cada experiencia que acaece en la vida de una persona es un evento que condiciona su mundo interno pero, en tanto que suceso externo, la experiencia es codificada por el individuo e interpretada por su orden sistémico previo. Es decir, la experiencia física en sí misma supone “relativamente poco” para el sujeto: todo depende de cómo el individuo la codifique y concluya. De ahí que cada sociedad sufre las enfermedades que puede diagnosticar y curar.

Las diversas sociedades clásicas sabían que ciertas experiencias son más profundas que otras, y que dejan una huella –engrama– que otras experiencias seguirán, acabando por consolidar un “camino biológico” o automatismo cognitivo, emocional y conductual. Para que sean útiles en el proceso de desarrollo de los jóvenes, estas experiencias que generan engramas deben realizarse dentro de marcos culturalmente construidos para tal fin, lo que hasta la actualidad se han denominado ritos.

Así, una forma abierta de entender los ritos es en tanto que experiencias que la cultura va interponiendo a lo largo de la existencia de las personas para ayudarlas a formalizar sus cambios, incluso a veces para estimularlas, para ubicarlas en el mundo y para revitalizar su espacio cultural. Los ritos –no hay que confundirlos con las ceremonias– enseñan a las personas sus derechos y deberes en un momento, lugar y cultura determinados. Ordenan su mundo inconsciente tanto como el consciente. De ahí que diversas psicoterapias

reciban la consideración de actos rituales: lo son en tanto que activan estructuras internas que ayudan a desarrollar al sujeto en sus capacidades. Incluso se puede afirmar que los rituales iniciáticos cumplen con necesidades arquetípicas. Como hipótesis es sugerente pensar que la naturaleza humana contiene el arquetipo de la iniciación, del “ir a alguna parte”, y cuando un marco cultural, como el Occidente actual, es incapaz de satisfacer esta necesidad biológica la pulsión arquetípica busca caminos anómalos para su expresión y desarrollo (grupos violentos, drogadicciones y otros comportamientos compulsivos). Todo ello es objeto de estudio de la etnopsicología ya que constituye el campo conjunto entre la cultura y la mente.

Dicho lo anterior, cabe mencionar que existen una serie de intereses universales del ser humano, realidades mentales transculturales y transgeneracionales que conforman la red básica de la vida de cada persona. Podrían concebirse como *contenidos de forma abierta* que constituyen la esencia de la vida psíquica de los humanos. Justamente es para acotarlos y darles sentido que cada sociedad ha desarrollado sus sucesos rituales, experiencias que propulsan y conducen la realización del individuo hasta su fase madura y hasta el óbito, dándole una identidad, mostrándole unos fines existenciales y unos medios para llegar a ellos. También en este caso se puede considerar campo de estudio de la etnopsicología.

Ejemplos de tales contenidos biológicos abiertos que delimitan la vida de cada persona más allá de la cultura pero que toman su forma a partir de cada cultura específica son:

- el nacimiento,
- la adquisición de un lenguaje codificado,
- el amor (entendido como reconocimiento: amar es una forma de relación basada en reconocer al otro/a),
- la muerte,
- las seis emociones básicas y su imprescindible socialización,
- el cuerpo y las diversas funciones corporales,
- la relación con los padres y ancestros en general,
- la relación con los hermanos y personas de la misma generación en general,
- la relación con los hijos y descendientes en general,
- la relación con el entorno,

- la sexualidad,
- la construcción y mantenimiento de límites personales y de una identidad o conjunto de ellas,
- la necesidad de una integración psíquica,
- la continuidad del yo o pervivencia de la existencia.

Para dar forma a cada uno de estos intereses, la humanidad ha desarrollado rituales o experiencias especialmente diseñadas que unen la dimensión individual (psicológica) y la colectiva (cultural).

De ahí pues, que en lugar de hablar de ritos sea hoy más correcto pensar en términos dinámicos de *Experiencias Activadoras de Estructuras* (cuyo acrónimo es Exaces). La etnopsicología se centra en el estudio de cómo cada cultura fija tales experiencias y da sentido a las estructuras mentales que activan o conforman.

III. La muerte como experiencia activadora de estructuras internas y matriz de elementos culturales

Por otro lado, llenar la vida de sentido, algo que los humanos necesitamos, exige experimentar la muerte en su potencial totalidad. Esto es lo que sucedía –y sucede– en los ritos iniciáticos de otras culturas donde los individuos, a lo largo de su vida, atraviesan por una o varias experiencias de locura,² o experiencias de cuasi muerte y regeneración que van jalonando su existencia. De ahí la importancia incuestionable de los denominados estados modificados de la consciencia para la etnopsicología.

Las técnicas para inducir controladamente tales estados catárticos, visionarios o de profunda disociación son diversas y conocidas desde los albores de la humanidad. Para citar algunos recursos cogidos al vuelo, se puede mencionar el consumo de potentes psicotropos dentro de marcos ritualizados (diversos grupos indígenas norte y sudamericanos consumi-

2. Aunque la categoría “locura” es propiamente occidental: los ancianos shuar afirman que antes de la llegada de los blancos, allá por los años 1950, no había locos entre ellos, que esta “brujería” la trajeron los blancos y, hasta donde nuestras observaciones y análisis de campo permiten afirmar, ello es empíricamente cierto.

dores de peyote, ayahuasca, brugmansias o sanpedro, o los africanos seguidores del culto buiti consumidores de iboga). También se consiguen tales estados de consciencia disociada por medio de largas deprivaciones sensoriales (budismo zen, anacoretas del cristianismo medieval o ascetas hindúes), por medio de técnicas músico-mecánicas (como la música y la danza catártica de los gnawa marroquíes o la extática de los sufis giróvagos) o por medio de un control específico de la respiración (como las técnicas yóguicas de Pranayama, el Kapalabhati o las respiraciones holorénica y holotrópica). El fin parece ser siempre el mismo: tener una experiencia de la propia muerte, de llegar a los límites existenciales, como acicate para sanar, vivir con más intensidad, amplitud y presencia, como camino para trascender la enfermedad y el miedo a la muerte corporal.³

Como se ha podido evaluar en diversos contextos, tras una experiencia del óbito correctamente dirigida se da un incremento de consciencia del propio *Ser*, se desvelan sentidos de la vida más profundos y trascendentes, se toma más consciencia del ahora y el aquí reales, se consigue ordenar los fines vitales con mayor claridad y firmeza, aumenta la autoestima y se gana en paz y serenidad personal. En definitiva, mejora substancialmente este complejo equilibrio que denominamos salud. De ahí que los ritos iniciáticos y demás formas culturalmente instituidas para enmarcar y dar sentido a los cambios suelen contener en su núcleo una experiencia de muerte que permite la regeneración, siendo por ello sucesos sanadores en diversos sentidos. En definitiva se trata de experiencias activadoras de estructuras internas, Exaces en la nueva terminología.

Por otro lado, si un evento bloquea el desarrollo de alguno de los potenciales del sujeto se trata de un *suceso bloqueante*, lo que en términos psicológicos se denominaría una experiencia traumática. En este sentido, la vida de cada ser humano va tomando forma, llenándose de contenidos y desarrollándose en relación directa a su transcurrir por *experiencias activadoras de estructuras* (Exaces) y por *experiencias bloqueantes*. La activación de estructuras internas es un proceso indicativo de salud; la

3. Podríamos mencionar los "Talleres de integración vivencial de la propia muerte" como experimento de ritual contemporáneo y occidental. Por medio de la técnica de respiraciones holorénicas, desarrollada por el autor, los asistentes tienen una experiencia de muerte y regeneración. Sin poder acabar de explicar los mecanismos, tras los talleres se observan mejorías innegables y duraderas a diversos tipos de trastornos físicos y psíquicos. Por ellos han pasado más de dos mil personas y se realizan principalmente en Barcelona.

enfermedad, en cambio, es siempre una forma de bloqueo de determinadas capacidades funcionales.

De ahí pues que una forma de acercarse a la psicología dándole a la vez una dimensión transcultural, la forma de alimentar una verdadera etnopsicología, sea estudiando en detalle tales experiencias constituyentes de cada ser humano. Las culturas enseñan a codificar las distintas experiencias, incluyendo el dolor.

La consecuencia más habitual que tienen los sucesos bloqueantes son las promesas negativas que uno se hace a sí mismo: “¡no diré más lo que pienso aunque reviente porque los demás se burlan de mí y me siento peor!”, “no permitiré que esto me suceda otra vez”, “no me entregaré más al amor, porque si después me dejan, sufro”. Este tipo de promesas jalonan el periodo infantil y juvenil, luego pasan al inconsciente y se olvidan, pero siguen actuando sobre el cuerpo, sobre la psique y en la forma de relacionarse y construir el mundo, constituyendo una parte importante del guión que luego sigue la vida de cada persona. El ser humano va perdiendo así capacidad de adaptación y de experimentar la vida real a medida que va sumando autopromesas derivadas de sucesos bloqueantes, y se va negando la propia capacidad de desarrollo.

Cada cultura ha desarrollado diversas técnicas para librarse de estas promesas negativas y para ayudar a los individuos a proseguir su camino de desarrollo individual (técnicas chamánicas, meditativas, farmacológicas y demás). Es decir, cada cultura se transmite —en parte— a través del conjunto de *Exaces* y de *sucesos bloqueantes* que conforman la vida de las personas y que les otorgan sentido e identidad. De ahí que también esto deba ser tomado como objeto de estudio de la etnopsicología.

La etnopsicología aplicada está recién empezando a aprovechar algunos de estos métodos culturalmente ajenos para usarlos en beneficio propio. Por ejemplo, el ya mencionado trabajo con *constelaciones familiares* desarrollado por Bert Hellinger (inspirado en ciertos ritos del África negra), el aprovechamiento de técnicas orientales de meditación como método terapéutico (difundido por los líderes de la Gestalt actual), las técnicas de psicósíntesis de Salvador Roquet (inspiradas en ritos extáticos de grupos amerindios mesoamericanos) o el trabajo de autodescubrimiento y de resolución de conflictos compulsivos usando la ayahuasca y

determinadas *Exaces* (desarrollado por quien suscribe y un equipo de colaboradores).

La psicología y la antropología contemporáneas harían bien en fijar más su atención en el juego sistémico que mantienen las experiencias activadoras de estructuras, o *Exaces*, y las experiencias bloqueantes como hitos que determinan el campo en el que va a transcurrir la existencia de toda persona y de todo colectivo. La institucionalización de tales experiencias en forma de ritos implica que van pasando de una generación a la siguiente, construyendo así un *ethos* y un *eidos* propio de cada pueblo. Cuando una sociedad carece de *Exaces* adecuadamente construidas e institucionalizadas se generan determinados trastornos y comportamientos directamente relacionados con ello, como sucede en la actualidad de Occidente. Este es el punto en que lo colectivo y lo individual se unen de forma inextricable, formando una red propiamente objeto de la etnopsicología.

IV. Etnopsicología, metodología y estados modificados de conciencia

Como se ha venido mencionando en líneas anteriores, uno de los ámbitos de trabajo de la etnopsicología que ha resultado más fecundo para la ciencia y las psicoterapias es el análisis de los EMC, tanto desde su dimensión psíquica como desde su dimensión ritual, simbólica y cultural. El análisis etnopsicológico pone en jaque mate definitivo la creencia de que nuestro estado ordinario de consciencia es universal y natural, y el hecho de creer en la exclusividad de la naturaleza constructiva de nuestro estado ordinario de consciencia (Tart, 1994:17 a 61).

Insisto en que cada cultura escoge selectivamente ciertas experiencias que llenan la consciencia y las modela a través del proceso de socialización. Lo que denominamos “estado ordinario de consciencia” no es más que una manera semiarbitraria de estructurar la consciencia, que facilita ciertas capacidades adaptativas específicas e inhibe el desarrollo de otras potencialidades de la mente humana. La relevancia del estudio etnopsicológico de los EMC se centra en la posibilidad que abre esta disciplina para comprender los potenciales que brindan los diversos estados de consciencia. Gracias a la etnopsicología se hacen posibles –dentro de una cierta óptica cultural propia– aquellas experiencias extáticas, catárticas, visio-

narias, intuitivas, de atemporalidad y demás que hasta ahora eran territorio exclusivo de las religiones extáticas, los misticismos y los chamanismos.

Lo que asombra en un análisis intercultural diacrónico y sincrónico (dentro del cual insertar también nuestra misma cultura), no es la presencia, sino la ausencia de formas “oficiales” de modificación de la consciencia en nuestras sociedades. Y esto asombra aún más por la manera en que ha sido sistemáticamente ignorado por psiquiatras y psicoanalistas. La modificación ritual de la consciencia es una experiencia presente en el noventa por ciento de las sociedades humanas (Bourguignon, 1986), debe ser considerada como parte de la herencia psicobiológica y considerada una de las necesidades básicas del ser humano. (Wittgenstein, 1992).

De ahí que el hecho de situar los EMC como objeto central de estudio de la etnopsicología no es una nueva forma camuflada de reducirse a “un terreno transpersonal” sino que, al contrario, implica abrir extensos campos de investigación empírica y aplicada justo allí donde actúa de forma inextricablemente unida lo que denominaríamos espacio subjetivo individual y espacio colectivo cultural.

En este sentido, mientras que el estudio de la consciencia y el reconocimiento del valor terapéutico de los EMC es, en el ámbito de la psicología occidental, un hecho de historia reciente, las religiones extáticas, los chamanismos y la mayoría de pueblos indígenas ritualizan terapéuticamente los EMC desde hace miles de años (PETERS, 1981). Este hecho resulta evidente, por ejemplo, por medio de la simple observación de la riqueza terminológica que tienen las culturas tradicionales en referencia a los estados modificados de consciencia, y más aun si la contrastamos con la limitada terminología científica referida a ello. También resulta significativo el elevado y complejo nivel de elaboración y refinamiento de las técnicas nativas para inducir EMC, en contraste con las cuales las metodologías occidentales como la hipnosis resultan completamente rudimentarias. Entre los shuar, para citar una ilustración concreta, la técnica para cocinar la ayahuasca –*natém*^a en su terminología– es el más complejo y largo de todos sus métodos de cocinado, incluyendo la elaboración de alimentos y el cocido de los cacharros de terracota.

Tales conocimientos pueden revelar la gran importancia que tiene el desarrollo de modelos terapéuticos integrados, como son los trabajos de Nathan

en Francia (Nathan, 1990), de Collomb en Dakar, de Lambo en Nigeria, de Coppo en Mali (Coppo, 1988), o los tratamientos protocolizados para el uso de la ayahuasca y otros psicotropos como medios para abrir y/o generar dimensiones de la mente que por otros caminos habituales en Occidente resultan impracticables o de difícil construcción. Estos enfoques y los trabajos derivados de ello son verdaderos talleres experimentales de etnopsicología.⁴

Por otro lado, y desde una perspectiva más amplia, se abre la posibilidad de un enfoque experiencial en el estudio etnopsicológico de los EMC, camino que configura la etnopsicología como una ciencia específica con metodologías propias de investigación. Esta perspectiva subjetivista, ampliamente explorada en meditación, sólo recientemente ha producido algunos ejemplos en etnopsicología y etnobotánica al exigir el autoensayo y la autoobservación como método para elaborar conocimientos sistemáticos y útiles en nuestro campo. El problema con respecto a este enfoque metodológico –muy criticado por el neopositivismo– es el que concierne a la evaluación de la cualidad del conocimiento derivado de la autoobservación durante las sesiones experienciales.

Esta dimensión subjetiva que en el pasado, y a causa de una extrema obsesión por la objetividad, la antropología y la psicología han vivido de manera problemática, parece que va encontrando una mayor aceptación académica en virtud de la “imprescindibilidad epistemológica de la reintegración del observador” (Speziale, 1994). Ésta es una condición que ahora la etnopsicología comparte con las otras ramas del pensamiento científico. Es más, el reconocimiento de las propias construcciones de la realidad y del hecho de que cada proceso de observación es, a la vez, un proceso de construcción de la realidad observada, resulta ser un estilo de pensamiento más maduro que la circularidad viciosa de una metodología objetiva que, en realidad, da por descontado lo que tiene que demostrar.

4. Anualmente organizamos en Barcelona un seminario teórico-práctico de formación sobre EMC, desarrollo personal y psicoterapia. Probablemente sea el único en mundo occidental por el enfoque formativo científico que ofrece. La mayoría de psicoterapeutas que asisten descubren los potenciales curativos de los EMC y las formas de trabajar con ello una vez despojados de exotismos y adaptadas las técnicas a nuestras formas y estilo cultural. Puede hallarse información en la web de la *Societat d'Etnopsicologia Aplicada i Estudis Cognitius* (www.etnopsico.org).

Por otro lado, el sentido de un enfoque experiencial o vivencial de la investigación etnopsicológica no consiste en caricaturizar al chamán y dar un esquema de sus formas de acción (como sucede hoy con tanta frecuencia; ver Fericgla, 2000). Debe aceptarse y comprenderse que en la base de los métodos tradicionales para inducir EMC, hay unas técnicas psicofisiológicas corporales muy precisas, transmitidas por las tradiciones nativas que no pueden ser obviadas ni consideradas como parte de supersticiones indígenas. Al contrario, es a través de un meticuloso trabajo de análisis de los términos y técnicas psicofisiológicas nativas referidos al cuerpo que la etnopsicología puede abrirse a un enfoque experiencial de la fenomenología antropológica de los EMC. La dimensión práctica, de experiencia directa de los fenómenos mentales e internos del ser humano, es un método que debe valorarse a pesar de los peligros de proyección de las realidades internas del propio observador. Tal postura permite recuperar una dimensión perdida, característica fundamental y diferencial de la etnopsicología frente a otras disciplinas científicas.

Nuestra cultura se ha afirmado como moderna a base de “normalizar la consciencia” por el camino de unificarla dentro de un espacio formal y arbitrariamente delimitado y creado por los intereses positivistas del materialismo. Abrirse a la vivencia experiencial como método de trabajo se convierte en una manera de acoger de nuevo aquello que en nosotros ha sido culturalmente mutilado; de recuperar las dimensiones existenciales, inconscientes y extáticas cuya importancia ha puesto de relieve desde la etnología hasta la historia de las religiones del mundo clásico. Fenómenos actuales como el tarantismo italiano, el desaforado consumo de drogas estimulantes o la búsqueda de la experiencia extática nos refrescan la memoria a propósito de nuestra herencia histórica y biológica.

Esta propuesta dirigida a la etnopsicología no camina en el sentido de actualizar regresiones arcaicas compensatorias, sino que se dirige hacia la posibilidad de elaborar un conocimiento más realista y amplio de los potenciales efectivos de nuestra consciencia. El trance no es una simple curiosidad etnológica ni un fenómeno marginal que sobrevive en algunas sociedades del tercer mundo, sino que el trance es un modo de “ser en el cuerpo” (Lapassade, 1980). Una revisión de la historia del ser humano pone de relieve que las religiones extáticas derivadas de los chamanismos arcaicos constituyen la primera forma estructurada que ofrece un contenido simbólico y teórico para acercarse al sufrimiento psíquico (Fericgla, 1998). También es

en el seno de las religiones extáticas y de los chamanismos donde en la más lejana antigüedad se desarrolló un repertorio de técnicas precisas usando de forma terapéutica los EMC para la curación y para el desarrollo de potencialidades humanas latentes (en especial la intuición), técnicas organizadas sobre la base de una dimensión ecológica (Fericgla, 2000).

Finalmente y como conclusión de todo lo anterior, puede afirmarse que el estudio etnopsicológico de los EMC, incluyendo las religiones extáticas, debe abrirse a una dimensión práctica y de experiencia vivencial, aportando así conocimientos y también métodos útiles a otros campos del pensamiento científico. Si se acepta la centralidad de las formas y procesos de la consciencia en la construcción del mundo, y la importancia de cada cultura en el desarrollo de formas específicas de consciencia, se hace énfasis en la importancia de la etnopsicología para la etnología y la psicología, ya que restituye la riqueza de las múltiples manifestaciones de la consciencia desde una perspectiva más amplia que la psicológica, trascendiendo ampliamente las fronteras de la mera disciplina.

La etnopsicología es particularmente significativa para el actual ser humano posmoderno y para su desarrollo integral. Ofrece la posibilidad de recuperar aquella dimensión de la experiencia humana que debe ser considerada como tendencia natural a experimentar las múltiples formas de consciencia y la universal aspiración a trascender los confines en que la aculturación ha fragmentado vida.

Bibliografía

BARFIELD, Thomas (ed.), 2001, *Diccionario de antropología*, Edicions Bellaterra, Barcelona.

BOAS, Franz, 1992, *La mentalidad del hombre primitivo*, Almagesto, Bs.As.

BOURGUIGNON, Erika, 1986, *Religion, altered states of consciousness and social change*, Ohio State University.

BRUNER, Jerome S., 1995, *Actos de significado: más allá de la revolución cognitiva*, Madrid, Alianza Editorial.

CLASTRES, Pierre, 1999, *Investigaciones en antropología política*, Gedisa, Barcelona.

COLE, Michael, 1999, *Psicología cultural*, Morata, Madrid.

COPPO, P., 1988, *Medicine Traditionelle en Afrique*, Il Pensiero Scientifico, Roma.

D'ANDRADE, Roy, 1987, *A folk model of the mind*, en Dorothy Holland y Naomi Quinn (eds), *Cultural models in language and thought*, pp. 112-148, Cambridge University Press, Cambridge.

FERICGLA, Josep M^a, 1998, El peyote y la ayahuasca en las nuevas religiones místicas americanas, en *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica. Aspectos generales y religiosidades populares*, ESPINA, Ángel (ed.), Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León, Salamanca, pp. 325-347.

—, 2000, *Los chamanismos a revisión*, Kairós, Barcelona.

—, 2002, *Al trasluz de la ayahuasca*, Liebre de Marzo, Barcelona.

GEERTZ, Clifford, 1988, *Interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.

—, 1994, *Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Paidós Ibérica, Barcelona.

—, 2002, *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, Paidós Studio, Barcelona.

GOOD, Bryon G., 1995, Culture and psychopathology: directions for psychiatric anthropology, en SCHWARTZ, T., et al. editores, *New directions in psychological anthropology*, pp. 181-205, Cambridge University Press, Cambridge.

HELLINGER, Bert, 2004, Constelaciones familiares y chamanismo, en Van KAMPENHOUT, 2004, pp. 5-8.

INGHAM, John M., 1996, *Psychological anthropology reconsidered*, Cambridge University Press, Cambridge.

KAKAR, Sudhir, 1993, *Chamanes, místicos y doctores*, FCE, México.

LAPASSADE, G., 1980, *Saggio sulla trance*, Feltrinelli, Milán.

LEVINE, Robert, 1977, *Cultura, conducta y personalidad*, Akal, Madrid.

MALINOWSKI, Bronislaw, 1975, *Vida sexual de los salvajes del nordeste de la Melanesia*, Morata, Madrid.

—, 1995, *Estudios de psicología primitiva*, Altaya, Barcelona.

NATHAN, T., 1990, *La follia degli Altri*, Ponte alle grazie, Firenze.

OBEYESEKERE, Gananath, 1990, *The work of culture: symbolic transformation in psychoanalysis and anthropology*, University of Chicago Press, Chicago.

OTT, Jonathan, 2000, *Pharmacotheon*, Liebre de Marzo, Barcelona.

PETERS, L., 1981, An experiential study of nepalese shamanism, *Journal of Transpersonal Psychology*, vol. 13, n. 1.

QUINN, Naomi, y HOLLAND, Doroty, 1987, (ed.), *Cultural models in language and thought*, Cambridge University Press, Cambridge.

TART, Charles T, 1994, *Psicologías transpersonales*, Paidós orientalia, Barcelona.

VAN KAMPENHOUT, Daan, 2004, *La sanación viene desde fuera*, Alma Lepik, Argentina.

SPEZIALE, Fabricio, 1994, L'etnologia e lo studio transculturale degli stati di coscienza, en *Informazione Psicologica Psicoterapia Psichiatria*, n° 21, enero-abril, pp. 13-20, Italia.

- SPIRO, Meldford, 1992, *Oedipus redux [Trobriand island boys]*, *Ethos*, 20(3), pp. 358-376, Society for Psychological Anthropology.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, 1992, *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*, Tecnos, Madrid.
- ZOJA, Luigi, 2003, *Drogas: adicción e iniciación*, Paidós, Barcelona.