



# *El Cristo y el Chamán*

*Andrés Yañez*

En la tradición andina, el término *chakaruna* alude al “hombre puente”, aquel que conecta dimensiones separadas. Este artículo, escrito desde una perspectiva *chakaruna*, busca tender puentes simbólicos y teóricos entre dos universos espirituales en apariencia distantes: el chamanismo ancestral y la mística cristiana. Lejos de un simple ejercicio comparativo superficial, nos adentraremos en los ejes centrales donde chamanismo y cristianismo convergen en su esencia metafísica, a la vez que distinguimos las diferencias que surgen de sus formas externas o de sus posibles degeneraciones históricas.

Nuestro propósito es mantener un tono de autoridad espiritual y antropológica, combinando poesía y filosofía con la claridad clínica de quien ha visto tanto la enfermedad del alma como su curación. Cada sección irá entretejiendo la sabiduría de chamanes y santos, apoyándonos en fuentes clásicas y contemporáneas (tanto académicas como tradicionales) para fundamentar las ideas. Las citas seleccionadas sirven de guía y de telón de fondo, articulando un diálogo fecundo entre el saber ancestral y la revelación cristiana.

Antes de iniciar este recorrido, es importante aclarar nuestra premisa central: existe una compatibilidad profunda entre la cosmovisión chamánica y la revelación cristiana cuando ambas son entendidas en su *núcleo metafísico* y vivencial, más allá de sus formas exotéricas o desviaciones accidentales. Dicho de otro modo, en su pureza original tanto el chamanismo como el cristianismo nos hablan de un *Orden Sagrado* y de un *camino de sanación* para el ser humano; si bien en la historia han podido surgir conflictos o malentendidos, ello suele deberse a interpretaciones superficiales, degeneraciones o prejuicios mutuos. A través de este enfoque integrador, y honrando la “filosofía perenne” que subyace a todas las grandes tradiciones, nos adentraremos en temas clave: el rol del chamán y del Cristo como sanadores y exorcistas, la enfermedad como desarmonía espiritual, la naturaleza de las entidades y demonios (incluyendo el concepto de *egregor*), la figura de Cristo entendida como “medicina viva”, el paralelismo entre sacramentos cristianos y plantas sagradas, y finalmente el delicado discernimiento entre posesión, locura y éxtasis místico.

Iniciemos pues este viaje *Chakaruna* con la mente clara y el corazón dispuesto, caminando entre dos orillas –la indígena ancestral y la judeocristiana– como puentes humanos que sostienen en equilibrio la sabiduría de la Tierra y la gracia del Cielo.

*(Nota: Conservaremos un formato académico en lo referente a citas y referencias, para respaldar cada afirmación en fuentes fidedignas, sin por ello perder el tono poético-filosófico propio de una reflexión espiritual profunda.)*

## I. El chamán y el Cristo: Sanadores, exorcistas y *puentes entre mundos*

En casi todas las culturas tradicionales aparece la figura del chamán: el sanador-sacerdote capaz de moverse entre la realidad visible y los mundos invisibles en busca de alivio para su comunidad. De modo análogo, en el corazón del cristianismo encontramos a Cristo como *sanador divino* y mediador supremo entre Dios y los hombres. A primera vista, chamán y Cristo provienen de contextos distintos –uno inserto en cosmologías animistas tribales, el otro en la revelación bíblica monoteísta–; sin embargo, al mirarlos en función de sus roles, emergen sorprendentes paralelos. Ambos son sanadores de las dolencias profundas, exorcistas que enfrentan a las fuerzas del mal, y puentes vivientes entre lo humano y lo trascendente. Veamos cada uno de estos aspectos con mayor detalle.

**El chamán como sanador y mediador:** Según la definición clásica de Mircea Eliade, el chamanismo es ante todo una “técnica del éxtasis religioso”. El chamán, tras una iniciación espiritual frecuentemente dolorosa, desarrolla la capacidad de entrar en estados alterados de consciencia (*ASC*, por sus siglas en inglés) a voluntad. En esos trances visionarios, actúa como intermediario entre el mundo humano y el mundo de los espíritus. Su misión principal es sanar: “tratar las dolencias remendando el alma” del enfermo. En la visión chamánica, toda enfermedad tiene un componente espiritual; puede deberse a la intrusión de una entidad negativa, a la pérdida de una parte del alma, o a una desarmonía energética. El chamán detecta la causa sutil y la corrige: extrae los “dardos” de energía negativa, recupera el alma extraviada, o restaura el equilibrio con ayuda de sus aliados espirituales. Como señala Eliade, el chamán “opera principalmente en el mundo espiritual, el cual, según cree, afecta directamente al mundo humano”. Así, tras sus intervenciones, “la restauración de la armonía resulta en la eliminación del mal” o enfermedad. En suma, el chamán es médico del alma y del cuerpo, pues al curar el nivel espiritual suele manifestarse la curación en lo físico.

Además de sanador, el chamán suele ejercer de psicopompo (guía de las almas de los difuntos) y de protector de su comunidad contra las fuerzas malignas. En su rol de exorcista, por ejemplo, realiza rituales para expulsar o aplacar espíritus perjudiciales que causan plagas, locura o mala fortuna. Desde las estepas siberianas hasta la Amazonía, los registros etnográficos muestran a chamanes realizando ritos de liberación análogos a exorcismos: con cantos, invocaciones y el uso de plantas sagradas, “exorcizan los malos espíritus y liberan del daño o enfermedad” a los afectados. Los pueblos originarios entendían que “la intrusión de ‘malos espíritus’ generaba plagas, ruinas y enfermedades”, y que el curandero debía actuar para expulsar la entidad nociva y restaurar la salud. De este modo, el chamán funge verdaderamente como un “puente entre mundos”: con un pie en la aldea y otro en las regiones invisibles, viaja en éxtasis al Cielo o al Inframundo en busca de conocimiento, poder o sanación para su gente.

**El Cristo de los Evangelios como sanador y exorcista:** Si pasamos al cristianismo, encontramos que uno de los títulos más antiguos de Jesús es precisamente el de “médico”. Los padres apostólicos, como san Ignacio de Antioquía, lo llamaron “el único médico, Jesucristo nuestro Señor”. Los Evangelios narran abundantemente cómo Jesús recorría pueblos sanando a los enfermos de toda clase de dolencias: ciegos recobraban la vista, cojos andaban, leprosos quedaban limpios. Pero notablemente, la actividad terapéutica de Cristo

incluía también la liberación de posesos. Marcos, Mateo y Lucas nos muestran a Jesús expulsando demonios con autoridad soberana, ordenándoles salir de las personas atormentadas. En aquella época –como en muchas culturas tradicionales– se entendía que ciertas enfermedades, especialmente las de componente mental o conductual, eran causadas por espíritus impuros. Jesús actúa entonces como exorcista supremo: “dio a sus discípulos poder de expulsar demonios” (cf. Mt 10,1), y Él mismo confronta a entidades demoníacas que lo reconocen y temen (Marcos 1,24). De hecho, en el contexto bíblico “el demonio simbolizaba todo lo negativo de la historia: la enfermedad, la opresión, la alienación”, por lo que al expulsarlo Jesús restauraba tanto la salud física como la dignidad y libertad del individuo.

Las semejanzas funcionales con el chamán son llamativas. Ambos sanadores sagrados operan sobre el cuerpo y el espíritu a la vez. Ambos perciben la enfermedad más allá de la superficie: el chamán la atribuye a espíritus dañinos o pérdida anímica; Jesús a menudo la vincula con una opresión espiritual (por ejemplo, Él “reprende” a la fiebre de la suegra de Pedro como si fuera un ente, Lc 4,39). Y al igual que el chamán, Cristo actúa como mediador entre el cielo y la tierra: es el *pontifex* o hacedor de puentes por excelencia, pues une en su persona la naturaleza humana y la divina. Desde una perspectiva comparativa heterodoxa, algunos antropólogos incluso han descrito a Jesús como “un chamán galileo” inserto en la cultura del Segundo Templo. El investigador Pieter F. Craffert argumenta que, visto en su contexto socio-religioso, Jesús cumple el perfil de un *shamanic holy man*: experimentaba visiones y trances (el Tabor, la oración en el desierto), realizaba sanaciones milagrosas y exorcismos, (actividades típicamente chamánicas) e incluso tenía dominio sobre “espíritus de la naturaleza” en sus milagros (calmando tormentas, caminando sobre el mar). Según Craffert, “Jesús puede ser visto como una figura chamánica porque él (y su grupo) experimentaron con frecuencia estados alterados de conciencia... Sus sanaciones, exorcismos, milagros sobre la naturaleza y resurrecciones *pueden entenderse como actividades chamánicas*, lo que sugiere que Jesús fue un hombre santo chamánico”. Esta visión, sin restar unicidad a Cristo, resalta el patrón universal del *sanador trascendente*.

**Puentes vivientes entre lo humano y lo divino:** Más allá de sus hazañas como taumaturgos, chamán y Cristo comparten el ser puentes o intermediarios ontológicos. El chamán tradicionalmente conecta a su comunidad con los espíritus de antepasados, con los animales de poder, con los dioses de la naturaleza. Es el mediador vertical que sube a los cielos (mediante el vuelo extático del alma) o desciende a los infiernos, trayendo de regreso mensajes, remedios o el alma extraviada de un enfermo. Cristo, en la fe cristiana, es el Mediador único entre Dios y los hombres (1Tim 2,5), el *Logos* encarnado que une lo increado con lo creado. Si el chamán en trance *sube* al mundo de los espíritus, en Cristo es Dios quien “baja” al mundo humano para tender el puente definitivo. Jesús mismo usa imágenes resonantes con el simbolismo chamánico: “veréis el cielo abierto y a los ángeles de Dios subir y bajar sobre el Hijo del Hombre” (Jn 1,51), aludiendo a sí mismo como esa escala o eje por donde transitan las fuerzas celestiales. En la cruz, con los brazos extendidos entre cielo y tierra, Cristo se convierte en chacana (cruz andina, puente cósmico) viviente, reconciliando todos los planos del ser.

Incluso en actos concretos podemos hallar paralelos: los chamanes de Siberia realizaban *viajes extáticos* para guiar las almas de los difuntos al más allá; Cristo “descendió a los

infiernos” tras su muerte para liberar a las almas cautivas según la tradición cristiana. Muchos chamanes son llamados “pastores de almas” o custodios espirituales de su pueblo; Jesús se autodenomina el “Buen Pastor” que da la vida por sus ovejas. Y si el chamán dominaba fuerzas naturales (la lluvia, la caza) mediante rituales, Jesús manifiesta soberanía sobre la creación material (convierte agua en vino, multiplica panes, calma vientos). Estas correspondencias apuntan a una estructura arquetípica: el Sanador Sagrado Universal, que aparece en todas las culturas con distintos nombres. En lenguaje junguiano, podríamos decir que Cristo realiza en la historia el arquetipo del *sanador-chamán*, elevándolo a su máxima expresión al sanar no solo cuerpos sino también las almas para la vida eterna.

Por supuesto, existen también diferencias importantes. El chamán es un ser humano común que, mediante técnicas transmitidas y ayuda de espíritus auxiliares, ejerce su oficio; Cristo, para la fe, es Dios encarnado, fuente Él mismo de toda gracia sanadora (no requiere ayuda ajena). El chamán opera en un contexto politeísta/animista, invocando a diversas entidades de la naturaleza; Cristo opera en un contexto monoteísta, obrando con la autoridad directa del único Dios verdadero, su Padre. Estas diferencias de cosmovisión no opacan la resonancia funcional: en ambos vemos la figura del *curador espiritual y libertador de fuerzas oscuras*.

Raimon Panikkar sugería que debemos ir más allá de las formas exteriores para encontrar la armonía entre religiones. En sus palabras, “toda la historia del cristianismo es una de enriquecimiento y renovación mediante elementos venidos de fuera... ¿No tienen origen no-cristiano casi todas las fiestas cristianas? ... Si la Iglesia desea vivir, no debe temer asimilar elementos de otras tradiciones religiosas”. Aplicando esa sabiduría, podemos apreciar al chamán tradicional como un *hermano espiritual* del Cristo sanador. Ambos atienden la misma necesidad humana fundamental: la búsqueda de salud integral (física, psíquica, espiritual) y la reconciliación con el Misterio del cual procede la vida. En este sentido, el chamán prefigura en clave cósmica lo que Cristo realiza en clave histórica-salvífica: tender puentes de sanación entre el mundo caído y la Realidad sagrada.

## **II. Cosmovisión chamánica y revelación cristiana: Compatibilidad profunda vs. formas degeneradas**

A simple vista, el universo del chamanismo y el del cristianismo parecen inconciliables. El primero suele asociarse con el animismo politeísta, la creencia en espíritus de la naturaleza, rituales éxtaticos y mitologías locales; el segundo proclama un monoteísmo trascendente, con una revelación histórica particular y dogmas universales. De hecho, durante mucho tiempo misioneros y antropólogos vieron al chamanismo como una “idolatría pagana” incompatible con la fe cristiana, mientras que desde la otra orilla algunos indígenas percibieron el cristianismo impuesto como una negación de sus raíces. Sin embargo, cuando ambos sistemas se consideran en su profundidad metafísica, emergen sorprendentes compatibilidades. La clave está en distinguir entre la *esencia* espiritual de estas tradiciones y sus *formas degeneradas o superficiales*.

**La Unidad Trascendente de las Tradiciones:** Los autores perennialistas como Frithjof Schuon y René Guénon han insistido en que existe una Verdad divina única, atemporal y universal, de la cual las grandes tradiciones espirituales son expresiones diversas. Schuon

hablaba de la *unidad trascendente de las religiones*, es decir, que más allá de sus diferencias formales comparten una misma *esencia metafísica*: la conexión del ser humano con lo Absoluto, la necesidad de purificación y gracia, un código simbólico para referirse a lo Real. En esta línea, Guénon rechazaba la noción de que las religiones hubieran surgido de manera aislada o “primitiva” sin un origen común: “no podemos creer en un origen múltiple y pluralista crudo de las religiones”; más bien, hay un fondo monoteísta primordial en las creencias ancestrales, una *Tradición Primordial* que subyace a los distintos pueblos. De hecho, investigaciones etnológicas han encontrado que muchos pueblos nativos, lejos de ser simplemente animistas, creían en un Ser Supremo creador por encima de los espíritus menores. Frithjof Schuon documentó casos en tribus norteamericanas donde se veneraba a un “Gran Espíritu” único (Kitchi Manitou) como origen de todo, con el que se dialogaba en oración, mientras los espíritus de la naturaleza ocupaban un lugar subordinado. Un testimonio de un cautivo blanco criado entre indígenas a inicios del siglo XIX reporta: “Reconocen un Ser supremo, dador de vida, que creó todas las cosas... creen que tras abusar de su libertad, los primeros hombres cayeron bajo la vejación del Espíritu Maligno, causa de sus degeneración y sufrimientos”. Sorprendentemente, esta cosmovisión nativa coincide en parte con la idea judeocristiana de un Dios creador bueno, una caída por desobediencia y la acción de un espíritu maligno como fuente del mal. Schuon concluye que “entre los indios americanos se ha preservado algo primordial y puro pese a las oscuraciones posteriores”. En otras palabras, el chamanismo originario formaba parte de la Religión Verdadera en su expresión primigenia, no era un error absoluto sino una modalidad acorde a cierta humanidad “arcaica”.

El cristianismo, por su parte, se concibe a sí mismo no como una novedad aislada sino como la plenitud de las verdades buscadas en todas partes. El Sacerdote Católico y místico Raimon Panikkar sostiene que *Cristo es el logos universal* presente en todo genuino camino espiritual, aun si oculto bajo símbolos distintos. Panikkar hablaba de la *experiencia cosmoteándrica*: la intuición de que la Realidad tiene dimensión divina, cósmica y humana integradas, intuición presente en muchas religiones antiguas. En este sentido, el cristianismo auténtico –libre de estrecheces integristas– puede reconocer en las tradiciones chamánicas profundas un anhelo del mismo Dios desconocido. Panikkar incluso afirma: “No es necesario que haya contradicción... El Cristianismo ha sido enriquecido constantemente por elementos venidos de fuera; no debe temer *perder su identidad* si asimila lo verdadero de otras vías”. Es un llamado a comprender que la identidad profunda de la fe no se pierde, sino que se ensancha al descubrir la huella de Cristo en el corazón del buscador indígena bajo otra forma.

El problema de las formas degeneradas: Ahora bien, admitir una compatibilidad esencial no implica que todas las prácticas sean automáticamente acordes. Tanto en el chamanismo como en el cristianismo ha habido distorsiones y degeneraciones que justamente dificultan el diálogo. René Guénon analizó este fenómeno con agudeza. Según él, muchas tradiciones indígenas efectivamente proceden de una revelación primordial, pero con el tiempo algunas se “desviaron” de su sentido elevado. Guénon observa, por ejemplo, que en el chamanismo siberiano existen ritos y símbolos de *alto orden tradicional* (como el símbolo del Árbol del Mundo o del cisne celeste, claramente vinculados a la Tradición primordial). Asimismo, se mantiene una transmisión iniciática real de poderes chamánicos de maestro a discípulo. Todo ello indica que el chamanismo “al menos en sus orígenes, constituía una forma tradicional tan regular como normal”. Sin embargo –advierte Guénon– en ciertos casos se percibe “una

degeneración muy tangible” del chamanismo. ¿Cuándo? Sobre todo, “cuando el chamán consagra su actividad a las ciencias tradicionales *más inferiores*, como la magia o la mera adivinación”. Es decir, cuando se queda reducido a un *brujo* que busca poder o información práctica, olvidando la dimensión metafísica superior.

Ejemplos de degeneración serían los casos de chamanismo mezclado con brujería egocéntrica o incluso formas de manipulación oscura. Guénon menciona con inquietud cierto indicio: en algunas culturas el chamán establece un “lazo” exclusivo con un animal totem de forma tan íntima que se identifica con él –llegando a prácticas de licantropía (transformarse en lobo u otro animal)–. Esto podría derivar en abusos y superstición, alejándose de la pureza original. No obstante, Guénon aclara que incluso en esas prácticas malentendidas, el objetivo *no* era adoración del mal. Los chamanes diferencian claramente “las influencias benéficas y maléficas”, y se ocupan casi exclusivamente de combatir a las segundas. No es que rindan culto a los demonios –“no se trata de un satanismo consciente”– sino de neutralizar su acción perniciosa. El problema es que, en esa lucha constante con fuerzas psíquicas inferiores, el chamán mismo se expone a peligros. Guénon alerta que el “contacto casi constante con fuerzas psíquicas inferiores, de las más peligrosas”, puede volver vulnerable al propio chamán. Y peor aún, tales prácticas desprovistas de orientación metafísica superior pueden ser aprovechadas por influencias maliciosas de otro orden, lo que Guénon llama la “*contra-iniciación*” –fuerzas que conscientemente usan a los chamanes desviados como instrumentos para acumular poder oscuro en ciertos lugares. En términos cristianos, diríamos que un curandero que se entrega a la magia manipulativa sin rectitud puede terminar enganchado por el “padre de la mentira”.

Del lado cristiano, también hay formas degeneradas o superficiales. La revelación cristiana en su profundidad es eminentemente mística, transformadora y universal (recordemos: “Dios quiere que todos los hombres se salven”, 1Tim 2,4). Sin embargo, históricamente a veces se ha manifestado de forma degenerada en integralismos, supersticiones y literalismos estrechos. Un *cristianismo degenerado* es, por ejemplo, aquel que confunde la fe con una mera estructura de poder político, o aquel que demoniza toda cultura ajena sin discernimiento (olvidando la enseñanza de san Pablo de examinarlo todo y quedarse con lo bueno). Estas formas exotéricas degeneradas llevaron, tristemente, a la incompatibilidad en la superficie con las espiritualidades nativas. Misioneros bienintencionados pero limitados por la mentalidad de su época veían en todos los espíritus de la naturaleza simples “demonios” y en todos los ritos chamánicos “obras del diablo”, sin distinguir el trigo de la paja. A su vez, algunos pueblos indígenas vieron a un cristianismo colonizador destructivo y *lo rechazaron no por Cristo*, sino por la forma impura en que se les presentaba.

Por fortuna, hubo también encuentros en profundidad donde se reconoció la compatibilidad. Pensemos en figuras como Bartolomé de las Casas o el mismo Panikkar, que buscaron un diálogo espiritual auténtico con las culturas indígenas. Panikkar señalaba que el miedo a perder la identidad religiosa es infundado si uno está en la verdad: “Quien tiene miedo de perder su identidad, ya la ha perdido... La vocación cristiana es disolverse como sal en el mundo para darle sabor”. En esa línea, un cristianismo fiel a su centro no teme reconocer elementos de verdad en las visiones chamánicas profundas. *¿Acaso la Biblia no afirma que “en Él (el Verbo) fueron creadas todas las cosas, celestes y terrestres, visibles e invisibles”*

(Col 1,16)? Todo espíritu de luz auténtico, todo poder sanador genuino, tiene su fuente última en el *Logos* de Dios, aunque el chamán lo conozca con otro nombre.

**Compatibilidad metafísica esencial:** En la cosmovisión chamánica profunda, el universo es sagrado, poblado de presencias espirituales; el ser humano es un microcosmos conectado con el macrocosmos; la enfermedad es desequilibrio que requiere restaurar armonía con el Todo; hay un mundo invisible tan real como el visible, con el cual es posible interactuar. En la visión cristiana mística (libre de secularismos), esas afirmaciones no son extrañas: el cristiano cree que el mundo es creación de Dios y por tanto signo de su presencia (sacralidad del cosmos); que el ser humano es imagen de Dios y está conectado con toda la creación que aguarda su redención (Rm 8,19-22); que el pecado rompe la armonía y se refleja en desorden físico y social; que existe un mundo espiritual real (ángeles, demonios, almas) con influencia sobre el mundo material; y que es posible la comunión con ese mundo espiritual a través de la oración, los sacramentos, la intercesión de los santos, etc. Vemos que, en esencia, ambas visiones reconocen la dimensión invisible de la realidad y la necesidad de restaurar la armonía original. Como escribe Jean Borella (teólogo perennialista católico), es un error contraponer esoterismo y exoterismo de forma rígida en el cristianismo –en su raíz, la fe cristiana incluye su propio esoterismo, es decir, una comprensión interna y espiritual que no difiere de las verdades universales que todas las tradiciones serias han atisbado. El chamanismo, cuando es auténtico, participa de esa verdad interior: es *una economía de salvación adaptada a pueblos sin Escritura revelada*, pero guiados por el *Libro de la Naturaleza* donde Dios también dejó huellas.

Por supuesto, las diferencias teológicas explícitas permanecen: el chamán no conoce la figura histórica de Cristo ni el dogma de la Trinidad; el cristiano no suele entender la multiplicidad de espíritus locales como la entiende el chamán. Pero recordemos las palabras del Concilio Vaticano II en *Nostra Aetate*: “*La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero*”. En las prácticas chamánicas, cuando no están corrompidas, hay intuiciones de lo santo y lo verdadero. Hay veneración por el Creador (aunque sea llamado Abuelo Fuego o Gran Espíritu), hay respeto por la Madre Tierra como criatura de Dios, hay conciencia de que la salud requiere armonía moral (los códigos éticos tribales lo muestran), hay fe en la oración y el canto sagrado para atraer la gracia. Todo esto *puede* ser visto, en un nivel profundo, como compatible con la revelación cristiana –que vendría a colmar y purificar esos anhelos, no a aniquilarlos.

En síntesis, la cosmovisión chamánica tradicional y la visión cristiana mística son compatibles en su núcleo metafísico: ambas reconocen un orden sagrado y una realidad suprasensible que da sentido y salud a la existencia humana. Donde chocan a veces es en sus formas exotéricas degeneradas: un chamanismo degradado en superstición sí puede ser anticristiano (por ejemplo, prácticas mágicas que busquen controlar a Dios o pactos voluntarios con fuerzas malignas), y un cristianismo degradado en fanatismo sí es antitético al espíritu chamánico (porque pierde la caridad y la humildad necesarias para ver a Dios actuando fuera de sus esquemas). Pero esas no son las versiones que aquí nos ocupan. Aquí hablamos del chamanismo elevado y del cristianismo verdadero, y entre ellos, siguiendo la intuición de Schuon, “*lo que es idéntico en principio*” prevalece sobre lo diverso en las formas.

Cada cultura realiza ese plan a su modo, pero el Arquetipo único es el que se manifiesta. Así, no hay inferioridad esencial de unas tradiciones respecto a otras –cada una cumple una función cósmica–; lo que sí puede haber es desviación de la función. En palabras de Guénon, “*el fin es necesariamente el mismo para todo lo que tiene el mismo principio; solo difieren los medios empleados*”. El medio chamánico tradicional y el medio sacramental cristiano apuntan al mismo fin: la plenitud de la vida, la reintegración del ser humano con lo divino. Cuando se comprende esto, el encuentro entre chamanismo y cristianismo deja de ser un choque de oposiciones para volverse un diálogo fecundo, donde cada cual aporta sus riquezas: el chamán recuerda al cristiano la sacralidad cósmica y la necesidad de reencantar el mundo, el cristiano ofrece al chamán la luz de Cristo que perfecciona y redime toda curación temporal. Ambas voces juntas pueden entonar una sinfonía más completa del Espíritu.

### **III. La Enfermedad como desarmonía espiritual: Visiones chamánicas y patrísticas**

Tanto el chamanismo ancestral como el cristianismo de los primeros siglos comparten una comprensión integral de la enfermedad. En contraste con la visión moderna puramente biologicista, estas tradiciones ven la dolencia del cuerpo o de la mente como síntoma de un desajuste más profundo: una desarmonía espiritual, un desequilibrio energético o moral, e incluso una influencia de entidades invisibles. La salud, por tanto, no es solo un asunto físico sino un estado de *armonía* con uno mismo, con la comunidad, con la naturaleza y con lo trascendente. Cuando esa armonía se rompe, aparecen los males. Veamos cómo esta idea se refleja en ambos mundos, el chamánico y el cristiano patrístico, y cómo convergen sus propuestas terapéuticas.

**Perspectiva chamánica:** enfermedad y pérdida de armonía. En muchas culturas chamánicas, cualquier problema o enfermedad en el plano físico refleja directamente un problema en el plano espiritual o energético. Los chamanes identifican varias causas espirituales principales de la enfermedad. Una enseñanza común (presente por ejemplo en chamanes andinos, amazónicos y de otras latitudes) es que la enfermedad surge por alguna forma de desarmonía con el entorno o con la propia alma. Se habla de la *pérdida del alma*, la *intrusión de un objeto espiritual negativo*, o la *ruptura de un tabú*. Un listado popular de “las 4 causas principales de la enfermedad espiritual según los chamanes” menciona: miedo, desarmonía, descuido y pérdida del alma. El miedo crónico (ansiedad, estrés) erosiona la energía vital y acaba somatizándose en dolencias; la desarmonía sobreviene cuando perdemos algo o alguien esencial, o nos desconectamos de nuestro propósito, minando nuestro poder personal; el descuido de uno mismo (no atender a nuestras necesidades del alma) hace que el cuerpo lance “alarmas” en forma de síntomas; y la pérdida del alma ocurre cuando una parte de nuestra esencia se separa –a menudo por trauma– dejando un vacío que produce depresión, inmunodeficiencia e incluso tendencias suicidas. Este último concepto, la *pérdida (o robo) del alma*, es especialmente revelador: el enfermo “no se siente el mismo” tras un choque emocional; el chamán entonces viaja en el mundo espiritual para recobrar esa parte perdida y reintegrarla, tras lo cual la persona suele sanar. En suma, para el chamán la salud es equilibrio: entre el individuo y su comunidad (principio de reciprocidad), entre el ser humano y la naturaleza (principio de respeto ecológico), entre la persona y el mundo espiritual

(principio de ofrenda y alineación con los espíritus). Cuando ese equilibrio se rompe –ya sea por emociones tóxicas, transgresión de normas sagradas o fuerzas externas oscuras– sobreviene la enfermedad. La cura implica restaurar la armonía original. Como explica un tratado antropológico, “los chamanes no diferencian rígidamente entre enfermedades físicas y mentales; todo síntoma es visto como reflejo de un desequilibrio espiritual... el chamán busca el *desequilibrio* o *desarmonía* subyacente”. Esta visión holística tiene la ventaja de abordar la raíz y no solo el síntoma: sanando el alma, sanará el cuerpo (o al menos, la persona encontrará sentido y entereza aun en la dolencia).

Ejemplos abundan: En el chamanismo amazónico, se considera que una “*susto*” (fright) puede hacer que el alma se desprenda parcialmente; el curandero realiza entonces un ritual de llamado del alma con ícaros (cantos) y perfumes para reintegrarla, aliviando los síntomas de apatía y enfermedad que el susto causaba. Entre los mapuches de Chile, la machi diagnosticaba que ciertas enfermedades eran causadas por la intrusión de un espíritu dañino enviado por un kalku (brujo), y la ceremonia del *machitún* servía para expulsar ese mal y recomponer el *itrofillmongen* (equilibrio de las fuerzas de vida). En Siberia, los chamanes hablaban de enfermedades causadas por haber ofendido a un espíritu del bosque –la solución era hacer las paces mediante ofrendas y cantos, restaurando la relación. Observamos un patrón: enfermar es romper la alianza con el mundo espiritual o interior; sanar es reconciliarse. Como resume un estudio, “en la visión chamánica, los desórdenes mentales o físicos son en realidad *emergencias espirituales*; el remedio no es suprimirlos, sino completar el proceso espiritual subyacente”

Un caso notable viene de África Occidental: el chamán Malidoma Patrice Somé, de la tradición Dagara, cuenta que en su cultura los episodios de “locura” son vistos como “buenas noticias del otro mundo”. Se considera que la persona aquejada está siendo *llamada* a ser curandero; su crisis se debe a que dos energías incompatibles (la del mundo cotidiano y la del espíritu que quiere manifestarse) chocan en él. Si recibe la asistencia chamánica adecuada, ese individuo integrará la energía espiritual y se sanará convirtiéndose en sanador; si no, en Occidente suele ser encerrado o medicado, desperdiciando el don. “Qué lamentable pérdida –dice Somé– que esta cultura ignore el nacimiento del curandero e intente detenerlo. En Occidente, se ve la crisis solo como patología, algo que hay que suprimir; en nuestra cultura es un proceso sagrado que hay que apoyar”. Así, los Dagara aplican rituales de limpieza espiritual (un *sweep* energético) para separar las energías foráneas del aura del paciente, y luego ceremonias de bienvenida al nuevo vidente. Esto suena muy afín al modo en que un Padre del desierto cristiano podría ver ciertas “locuras” como ataques demoníacos o crisis espirituales que requieren exorcismo y guía, más que simple supresión. Volveremos sobre la distinción entre locura y éxtasis en la sección VII, pero baste aquí recalcar: para el chamán, la enfermedad es inseparable de la condición espiritual.

**Perspectiva patristica cristiana: el pecado y la enfermedad del alma.** En la tradición cristiana de los Padres de la Iglesia (siglos I-VIII), encontramos una concepción sorprendentemente similar en cuanto a la raíz espiritual de las enfermedades. Los Padres orientales especialmente desarrollaron la noción de las “enfermedades del alma” y concibieron a Cristo como el *Médico celestial* que cura la naturaleza humana caída. San Agustín en Occidente también dijo: “*Lo que la enfermedad y las heridas son para el cuerpo, eso es el pecado para el alma*”. Esta analogía –el pecado = enfermedad del espíritu– fue

central en la patrística. La salvación (*sōtēria*) en griego significaba tanto *liberación* como *sanación* de hecho, el verbo *sōzein* se usa en el Evangelio para “curar” enfermos y para “salvar” almas, mostrando la continuidad entre ambos ámbitos. Jesús mismo se presentó como **médico**: “no tienen necesidad de médico los sanos sino los enfermos... no he venido a llamar a justos sino a pecadores” (Mc 2,17). Los Padres interpretaron que toda la economía de la Redención es un gran acto terapéutico: Cristo vino a restaurar la salud integral del ser humano, infectado por el pecado y la muerte.

San Basilio Magno y San Gregorio de Nisa describieron el estado del hombre en el Paraíso original como un estado de perfecta *salud*, un equilibrio de las facultades del alma en Dios. Gregorio dice: “la humanidad disfrutaba de salud, porque los elementos –los movimientos del alma– estaban equilibrados según las leyes de la virtud”. Tras el pecado de Adán, esa armonía se perdió: el hombre “olvidó su verdadera vida, perdió la salud original”. Así, para los Padres la caída no fue solo un delito moral, sino una enfermedad ontológica: la naturaleza humana quedó herida (*traumatizada*, podríamos decir) por el pecado, volviéndose propensa al desorden, al sufrimiento y finalmente a la muerte. El diablo, en ese marco, es visto como el *patógeno* o el *parásito* que agravó la condición humana: introdujo el “virus” de la tentación, de la mentira, llevando a la “enfermedad del espíritu” que es vivir separado de Dios. En efecto, la catequesis cristiana tradicional afirma que la muerte y todas las enfermedades entraron al mundo “por envidia del diablo” tras el pecado original (Sab 2,24).

Si trasladamos este lenguaje a términos chamánicos, podríamos decir: la *desarmonía fundamental* (entre el hombre y Dios, entre el alma y sus facultades) es la causa última de las enfermedades. La naturaleza física también quedó trastornada –la teología dirá que con el pecado vino un desarreglo en la creación, “espinas y abrojos” para el hombre (Gen 3,18), lo cual se manifiesta en cataclismos, plagas, etc. Así que tanto para un Padre de la Iglesia como para un chamán, la enfermedad grave es síntoma de un desequilibrio profundo en la relación con lo sagrado. Evagrio Póntico, un monje del siglo IV, elaboró incluso una especie de “nosología espiritual”: identificó ocho pensamientos pasionales (gula, lujuria, avaricia, tristeza, ira, acedia, vanagloria, soberbia) que infestan el alma como demonios y causan lo que hoy llamaríamos trastornos psico-espirituales. Su discípulo, San Juan Casiano, transmitió este esquema a Occidente, donde devino la doctrina de los *siete pecados capitales* (uno de ellos se combinó). Se consideraba que cada uno de esos vicios era como un “espíritu maligno” que enfermaba el alma. De hecho, la literatura monástica está llena de lenguaje médico: hablan de *terapia del alma*, de aplicar *remedios espirituales* (oración, ayuno, limosna, lectio divina) para curar esas *patologías del espíritu*. Un texto clásico de san Juan Crisóstomo dice: “Si el cuerpo tiene sus enfermedades, también el alma tiene las suyas; y así como consultamos a médicos para el cuerpo, necesitamos médicos para el alma –Cristo primero, y luego sus ministros– para sanar nuestras pasiones” (Homilía sobre la conversión del publicano).

Uno de los tratados modernos que recopila la enseñanza patrística en este campo es “*Terapia de las enfermedades espirituales*” de Jean-Claude Larchet (teólogo ortodoxo). Larchet señala que en griego salvar (*sōzein*) implica curar, y recuerda que el nombre Jesús en hebreo (Yeshua) significa “YHWH salva” pero también “Dios cura”. Cristo es el **Médico divino** por excelencia: Él asumió nuestra condición, “bebió el cáliz amargo” del dolor para sanarnos, y con su muerte-resurrección venció al mal que nos aquejaba. En la Iglesia primitiva se gustaba

llamar a la Eucaristía *farmacon athanasias, medicina de inmortalidad*. San Ignacio de Antioquía, mártir del año 107, dijo del Pan Eucarístico: “es fármaco de inmortalidad, antídoto para no morir” (Efesios 20,2). Vemos nuevamente términos médicos: *fármaco, antídoto*. La idea es que la comunión con Cristo viviente sana a la criatura de la “enfermedad mortal” que es la separación de Dios.

Además, en la praxis de la Iglesia antigua, los ministerios de sanación eran importantes. Había exorcistas encargados de liberar a los poseídos (pensemos en el ministerio de Felipe en Samaria expulsando demonios y curando paralíticos, Hechos 8). Había la unción de los enfermos con óleo santo (Santiago 5,14-15) para levantar al enfermo tanto física como espiritualmente –“si ha cometido pecados, le serán perdonados”. Esto último revela la conexión directa que veían entre pecado y dolencia: la unción sanaba el cuerpo y a la vez perdonaba el pecado que podría haber contribuido a la dolencia. Por supuesto, no siempre una enfermedad específica es culpa de un pecado personal (Jesús lo aclara en Jn 9: “*ni él pecó ni sus padres*” respecto al ciego de nacimiento), pero la visión global es que la humanidad enferma por la alienación del Bien supremo, y Cristo vino a revertir eso.

San Juan de la Cruz, siglo XVI, usa metáforas médicas hermosas: describe a Dios como el *Amado médico* que a veces “hiere” el alma con espinas (penas purificadoras) solo para luego sanarla más plenamente con su amor, igual que el cirujano corta para curar. En su *Cántico Espiritual* dice: “*mataste en mí lo que te impedía vivir, y al matarlo, me diste la vida*”. Esta aparente contradicción encierra la misma verdad: la *salud verdadera es la santidad* (unión con Dios), pero para alcanzarla hay que extirpar los tumores del pecado, un proceso que duele pero salva. San Juan Casiano también habla de la “*compunción*” –un don del Espíritu que hace llorar al monje sus pecados– como una *medicina amarga*: produce dolor (arrepentimiento profundo) pero genera la curación del alma, devolviéndole la mansedumbre y la paz.

En la patrística oriental, la liturgia misma incorporó esta mentalidad terapéutica. La Oración de Efrem el Sirio (siglo IV) es casi una recitación de patologías del alma: “Señor, líbrame del espíritu de pereza, curiosidad, amor al poder y palabrería... concédeme el espíritu de castidad, humildad, paciencia y caridad”. Aquí Efrem identifica los “espíritus” indeseables (pereza, curiosidad malsana, etc.) que afligen al monje, y pide los antídotos. En cierto modo, es un exorcismo interior auto-administrado: rechaza las entidades (o energías) negativas y llama a las positivas. Esto recuerda a un chamán extrayendo un mal espíritu y llamando al espíritu protector. Cambian los nombres, pero la dinámica es pariente.

**Convergencia terapéutica:** Tanto la curación chamánica como la salvación cristiana implican restaurar la armonía original. El chamán lo hace volviendo a alinear a la persona con la comunidad, la naturaleza y los espíritus en equilibrio. El Cristo médico lo hace reconciliando al hombre con Dios, consigo mismo (ordenando sus pasiones) y con el prójimo (inaugurando el amor). En ambos casos, la oración y el ritual son medios clave. El chamán canta ícaros, quema incienso, sacude su sonaja, invoca a los espíritus benéficos –toda una liturgia chamánica– para efectuar la sanación espiritual. En la Iglesia, se hacen oraciones de liberación o de sanación, se administra la Unción sacramental, se reza por el enfermo imponiendo manos. Ambos *ceremoniales* buscan traer una influencia divina-sanadora al campo de la persona enferma. Y en ambos, la fe o confianza del paciente es un factor. Jesús

a menudo decía: “tu fe te ha sanado” tras un milagro, indicando que la apertura del alma del enfermo a la gracia permitió la curación. Igualmente, los chamanes insisten en que el paciente coopere: por ejemplo, en la Amazonía se pide al enfermo que siga ciertas dietas o tabús antes de la ceremonia, que tenga intención de curarse, etc. Sin *fe* (entendida como disposición positiva y respetuosa hacia el misterio), ni la intervención chamánica ni la oración cristiana suelen tener efecto pleno.

Es muy interesante también cómo ambas tradiciones manejan la prevención. En sociedades tradicionales, se enseñaba a vivir en equilibrio para no enfermar: respetar las prohibiciones sagradas, mantener contentos a los espíritus del lugar con ofrendas, resolver rápidamente los conflictos comunitarios (pues sabían que el odio atrae maldiciones), etc. En la Iglesia antigua, los Padres exhortaban a practicar las virtudes y evitar los vicios porque “eso conserva la salud del alma” y del cuerpo. Muchos santos vivieron hasta edad avanzada con sorprendente vitalidad (piénsese en san Antonio Abad con más de 100 años, todavía fuerte), lo cual atribuían a la “*tranquilidad del alma en Dios*” que favorecía también la salud corporal. La *shalom* bíblica es ese concepto de paz con Dios que trae también bienestar material.

Por último, cabe notar que tanto en la terapia chamánica como en la patrística hay un elemento de exorcismo implícito. Para el chamán, la enfermedad a menudo es literalmente un espíritu de enfermedad que hay que sacar. Para el cristiano primitivo, detrás de toda la trama del pecado estaba el demonio. Cristo en la cruz realiza el “gran exorcismo” cósmico expulsando al *Príncipe de este mundo*. Por eso, en las comunidades donde el cristianismo y la medicina indígena se han dialogado (por ejemplo, algunos centros de rehabilitación de adicciones que combinan ambos enfoques), se comprende **que la liberación espiritual del mal** es esencial para lograr la curación total. Como bien expresa un documento de uno de estos centros en Perú: “*Todas las grandes tradiciones comparten la idea de que una persona o lugar puede ser víctima de una infestación o posesión demoníaca... Según la psicología moderna sería un trastorno disociativo o histeria, pero para la tradición es la intrusión de un espíritu maligno que causa comportamientos anómalos*”. Tanto sumerios antiguos, indígenas americanos, como cristianos reconocen esa posibilidad y tienen sus métodos de liberación.

En conclusión, chamanismo y patrística cristiana convergen en ver la enfermedad como resultado de una desarmonía trascendente –sea llamada pecado, pérdida de alma o ruptura del orden– y también convergen en proponer una sanación integral que pasa por la dimensión espiritual: reconciliarse con lo sagrado, expulsar las influencias negativas invisibles, y restaurar la unidad interior. Esta convergencia abre un campo muy rico para la colaboración entre sanadores tradicionales y pastores o terapeutas cristianos: unos pueden ayudar a redescubrir el elemento espiritual en la terapia, y otros pueden orientar ese elemento hacia la plenitud en Cristo. En la práctica, personas que combinan ambas visiones (como algunos médicos interculturales o psicoterapeutas transpersonales) han encontrado resultados notables al tratar enfermedades “modernas” (adicciones, depresiones resistentes) mediante rituales chamánicos integrados a una comprensión cristiana del sentido del sufrimiento y la redención. Quizá estemos redescubriendo que, como decía Orígenes en el siglo III, “*así como hay un arte de la medicina para el cuerpo, hay un arte de la medicina para el alma, y este es el que Cristo nos ha enseñado*”. Los chamanes, en cierto modo, han practicado partes de ese arte durante milenios en sus culturas; Cristo lo lleva a cabo en su plenitud, pero no

desdeña que sus discípulos “*hagan lo que vieron hacer*” al Divino Sanador –aunque sea con otros nombres y símbolos–, porque al final toda sanación verdadera viene de Dios.

#### **IV. Entidades, demonios y egregores: Mundos invisibles en diálogo**

Uno de los aspectos más fascinantes –y a veces más espinosos– al comparar chamanismo y cristianismo es su manera de entender y tratar con las entidades invisibles. Espíritus de la naturaleza, ancestros, *dueños* de animales o plantas, aliados tótem, guías tutelares, e incluso formas-pensamiento y energías colectivas (egregores) pueblan el cosmos chamánico. Por su parte, el cristianismo reconoce la existencia de ángeles, demonios (ángeles caídos) y almas de difuntos, y además habla de abstracciones personificadas como la Muerte o el Hades. Ambos mundos, pues, están lejos de un materialismo moderno: concuerdan en que el tejido de la realidad tiene hilos invisibles, poblados por inteligencias o fuerzas con cierta autonomía. Sin embargo, difieren en la clasificación y actitud hacia muchas de esas entidades. Aquí exploraremos cómo cada tradición concibe los seres espirituales, cómo interactúan con ellos (sea por cooperación o confrontación), y presentaremos el concepto de egregor –proveniente del esoterismo occidental– que puede servir de puente explicativo para entender ciertos fenómenos colectivos reconocidos implícitamente en ambas cosmovisiones.

**El universo poblado del chamanismo:** Para la mentalidad chamánica tradicional, todo está vivo. No solo los humanos tienen alma; los animales, las plantas, las montañas, los ríos, las estrellas –todo posee un espíritu o está habitado/animado por una consciencia. Además, existen espíritus que no vemos a simple vista: los ancestros difuntos que pueden aparecer en sueños o ser invocados; espíritus de enfermedades que vagan buscando huésped; espíritus juguetones o malignos del bosque, duendes, etc. En Siberia se hablaba de “*amo*” o espíritu guardián de cada especie animal: cazar en equilibrio exigía respetar al amo del bosque. En la Amazonía, los chamanes hablan de los *madres* o *genios* de cada planta maestra, inteligencias que enseñan en visiones. Es un panteón animista complejo y local, distinto en cada cultura, pero con funciones similares: hay espíritus protectores, espíritus embaucadores, espíritus curadores, espíritus vengativos, etc.

El chamán, como se dijo, actúa de intermediario con este mundo. Por ejemplo, puede solicitar la ayuda de un *espíritu aliado* –quizá el espíritu de su animal de poder (un jaguar, un águila) o un ancestro chamán que le transmite conocimiento. Muchas veces el chamán afirma que “no es él” quien cura, sino sus *espíritus auxiliares* los que succionan la enfermedad o traen la visión sanadora. Esta modestia se parece a la de los santos que decían “no soy yo sino Dios quien obra el milagro”; en el caso chamánico se atribuye a los seres con quienes está en relación.

Al mismo tiempo, el chamán debe lidiar con entidades perjudiciales. Ya mencionamos que no las adora sino que las combate o neutraliza. Pero ¿qué entiende exactamente por demonio el chamán? La palabra “demonio” es cristiana; un chamán siberiano hablaría de *abasi* (espíritus malos), un andino de *supay*, un mexicano de *ihiyotl*, etc. A menudo se trata de espíritus de difuntos en pena o seres del bajo astral que causan trastorno. También puede tratarse de “flechas” o proyectiles mágicos lanzados por brujos enemigos –conceptualizados a veces como bichos invisibles o cristales alojados en el cuerpo sutil del enfermo. El chamán

ejerce entonces casi de “cirujano psíquico”, extrayendo esas intrusiones (quienes han presenciado rituales amazónicos de curanderos succionando y escupiendo objetos saben cuán literal lo hacen). Este tipo de ser maligno no es autónomo muchas veces, sino resultado de hechicería humana: es la *maldad pensada o enviada* cobrando entidad. Aquí comienza a emerger la idea del *egregor*, que luego desarrollaremos: pensamientos humanos negativos colectivos que se *forman en entes* que hacen daño.

Los chamanes también clasifican las entidades por su origen: espíritus de la naturaleza (que pueden ser neutrales o bondadosos si se les honra), espíritus del “*mundo de abajo*” (que suelen ser peligrosos o traviesos), almas errantes de difuntos (que pueden enfermar a los vivos si no han sido despedidas apropiadamente), etc. La ritualidad chamánica regula esta interacción: hay rituales para invocar a los buenos (p.ej., danzas para atraer la lluvia, tomando al espíritu de la lluvia como aliado) y rituales para repeler a los malos (p.ej., defumaciones con hierbas amargas para ahuyentar espíritus enfermos, o sacrificios para aplacar a un espíritu ofendido). Un punto clave: en las culturas chamánicas no existe la noción de un Mal absoluto equiparable a Satanás. El mal suele percibirse como relativo, como desequilibrio, personificado en multitud de entes menores. No hay un diablo omnipotente sino muchos espíritus traviesos o malévolos locales. Esto difiere del cristianismo, que concibe una rebelión angélica primordial bajo un príncipe maligno (Lucifer). Sin embargo, en la práctica, la persona indígena tiene tanto miedo a sus demonios locales como un cristiano tradicional al Diablo –el *fenomenón* es similar, aunque la *categoría* metafísica difiera (polidemonismo vs satanás único).

**El mundo espiritual en la demonología cristiana:** El cristianismo heredó del judaísmo tardío y del entorno greco-romano una rica angelología y demonología. La Biblia habla de ángeles fieles a Dios que ministran a los hombres, y de ángeles caídos que buscan la perdición. En el Evangelio, Cristo expulsa *daimones*, término griego que en su origen significaba “ser divino” pero ya para entonces implicaba “espíritu maligno”. La teología cristiana sistematizó que los demonios son ángeles caídos, es decir, criaturas espirituales de naturaleza angélica pero pervertidas por su libre elección contra Dios. Se les atribuye inteligencia y voluntad (torcidas hacia el mal), y una cierta jerarquía (el “príncipe de los demonios” es Satanás o Belzebú en la Escritura). Sin embargo, cabe notar: en los primeros siglos, la comprensión de demonio era amplia. San Pablo menciona “*principados, potestades, dominaciones*” (Ef 6,12) refiriéndose a entidades espirituales malignas que operan sobre estructuras humanas. Los Padres a veces identificaban a los antiguos dioses paganos con demonios (siguiendo al Salmo 96,5: “todos los dioses de los gentiles son demonios”). Esto no muy distinto a lo que haría un chamán tribal al decir que el Dios de los invasores es un demonio engañador, por ejemplo: es una reacción desde la propia cosmovisión para catalogar lo ajeno en su propio marco.

Interesantemente, algunos pensadores cristianos (especialmente de corrientes esotéricas) han reintroducido nociones similares a las chamánicas respecto a los demonios. Por ejemplo, ciertos místicos cristianos y esoteristas del siglo XX (como Valentin Tomberg, ocultista católico, o Eliphas Lévi en el XIX) afirmaron que muchos demonios *no son ángeles preexistentes caídos*, sino creaciones humanas en el plano sutil. ¿Qué significa esto? Tomberg, en su meditación sobre la carta del Tarot “El Diablo”, dice que esa imagen (un diablito dominando a personas encadenadas) representa cómo *individuos o colectivos*

*generan entidades artificiales que luego los esclavizan.* Estas entidades artificiales son precisamente los egregores. El término *egregor* proviene de una palabra griega que significa “vigilante” –curiosamente en el Libro de Henoc (texto apócrifo judío) los *egregoroi* eran ángeles caídos que engendraron monstruos; en el esoterismo moderno, se usa “egregor” para designar una forma psíquica colectiva con cierta autonomía. Un autor lo define como “una mente colectiva creada por la gente que se une conscientemente para un propósito común”. Cuando muchas personas comparten durante suficiente tiempo pensamientos/emociones similares, esa energía se *condensa* en el plano astral tomando *forma, vida y hasta cierta autonomía*. Dicho más sencillamente: un egregor es un “espíritu creado” por la consciencia colectiva. Puede ser positivo (por ejemplo, la atmósfera espiritual palpable de un monasterio santo es un egregor angélico de oración que envuelve el lugar) o negativo (pensemos en el “ambiente” opresivo de un sitio donde se ha practicado la crueldad: algo maligno queda ahí).

Tomberg afirmaba que un egregor es básicamente un demonio colectivo. Ejemplos que da: los movimientos totalitarios del siglo XX –el nazismo, el comunismo– tomaron la forma de egregores potentísimos. Cita: “El espectro [del comunismo] ha crecido... Engendrado por la voluntad de las masas, nacido de la desesperación... alimentado por el resentimiento acumulado, armado con una intelectualidad pervertida... un tercio de la humanidad se ve impulsada a inclinarse ante este dios y obedecerle en todo”. Este lenguaje *cuasi* religioso describe al comunismo como un *ente* suprapersonal creado por las pasiones humanas. Tomberg agrega que curiosamente el propio marxismo confirma esto al negar a Dios y reducirlo todo a “superestructuras ideológicas” –sin quererlo, confirmaban que sus ideales no tenían sustancia divina sino que eran proyecciones humanas. Del mismo modo, el nazismo generó una *egregora* siniestra (recordemos cómo muchos nazis se involucraron en sociedades ocultistas, conscientes de manipular fuerzas psíquicas colectivas).

¿Y qué diría un chamán a esto? Probablemente, que entiende perfectamente la idea. Un chamán podría decir: “*Sí, un gran demonio se apoderó de esos blancos, el demonio de la ambición y la guerra, hecho fuerte por su odio*”. Sin usar la palabra *egregor*, describiría la realidad de una forma-pensamiento colectiva devorando a sus creadores. De hecho, en culturas con magia desarrollada (África, Haití, etc.), se cree que hechiceros poderosos pueden *crear servidores* –espíritus artificiales para hacer su voluntad. Es lo mismo en pequeño. Lévi, citado por Tomberg, opinaba que los *incubos* y *súcubos*, esos demonios lujuriosos que acosaban a monjas y monjes según relatos medievales, en verdad eran proyecciones de la voluntad e imaginación humanas que cobraban realidad en la *luz astral*. Es decir, las tentaciones sexuales vívidas de un asceta podían externalizarse en un ente visible que lo atormentaba –pero era su propia libido sublimada mal. Lévi ve aquí un paralelismo exacto con los tulpas tibetanos, entidades creadas por yoguis budistas mediante visualización intensa. Tanto los ocultistas occidentales como los lamas orientales estarían de acuerdo en que *los demonios subjetivamente generados pueden llegar a tener existencia objetiva*. Primero son *complejos psicológicos*, después pueden volverse *creaciones mágicas independientes*. Esta es una afirmación fuerte pero esclarecedora para nuestro diálogo: muchas de las entidades con las que lidian chamanes y exorcistas podrían tener este origen psico-espiritual.

Por ejemplo, supongamos un pueblo que durante generaciones cree en un espíritu devorador en el bosque. Al principio quizá era un simple miedo a lo desconocido, pero tantas historias,

emociones (miedo, ofrendas de sangre, etc.) alimentan ese *egregor*. Llega un punto en que hay realidades objetivas (apariciones, muertes inexplicables) atribuidas a ese espíritu, que efectivamente se ha formado y actúa. El chamán local sabrá que debe “desalimentarlo” (no dándole más atención o transformando las creencias) para debilitarlo y que desaparezca. De hecho, en la práctica chamánica hay rituales deliberados para disolver egregores negativos: por ejemplo, cuando varias personas de una familia comparten un mismo odio o maldición, el curandero puede hacer que todos participen en un acto de perdón y gratitud, creando un campo emocional opuesto que *reemplaza* al egregor hostil, hasta que “pierda fuerza y desaparezca”

En el cristianismo, aunque la palabra “egregor” no es usada oficialmente, sí hay nociones similares: la Iglesia cree en espíritus territoriales (por eso hace exorcismos de casas o lugares, y consagra espacios a Dios), cree en vicios colectivos (San Pablo personifica el *pecado* casi como un amo que reina hasta que Cristo libera), y cree en la realidad de las obsesiones demoníacas (cuando un pensamiento negativo recurrente asalta a alguien, puede ser “un dardo del Maligno”). Todo esto sugiere que la frontera entre *entidad autónoma* y *energía psíquica* es difusa. Puede no ser crucial para el sanador definir si el demonio vino de fuera o fue creado por el propio paciente; lo importante es expulsarlo en el nombre de Jesús o mediante el ritual chamánico.

**Diferencias de enfoque y posibilidad de complementariedad:** El chamán tiende a tratar con cada entidad según su caso: algunas las convoca con respeto (sus aliados), a otras les regaña o engaña para que se vayan (a los traviesos), a las malvadas las expulsa o desvía su atención con sacrificios simbólicos. En cambio, el exorcista cristiano clásico tiende a ver todo espíritu que no confiesa a Cristo como sospechoso de ser demonio. Hay excepciones: en la hagiografía, se habla de santos que conversaban con sus ángeles de la guarda, o de Santa Gemma Galgani que veía a su ángel constantemente. También los cristianos creen en la comunión con los santos difuntos (no es raro que un devoto sienta la presencia de un ser querido fallecido y lo asocie con gracia de Dios). Pero se instruye *no intentar* comunicación con espíritus por cuenta propia (la necromancia está prohibida bíblicamente) porque puede ser peligroso. El chamán, en cambio, *precisamente* practica la comunicación con espíritus como su arte central. Aquí hay un matiz: desde la óptica cristiana, un chamán que invoca a los espíritus de la naturaleza podría ser visto como involucrándose con ángeles o con demonios disfrazados, según prejuicios. ¿Serían ángeles, demonios o qué? Schuon opinaba que los “dioses” y espíritus de tradiciones no monoteístas pueden entenderse, en su nivel más alto, como ángeles o genios celestes delegados por Dios (por ejemplo, el dios-sol de una tribu es en realidad el arcángel que rige esa estrella, etc.), pero en su nivel más bajo, muchas prácticas degeneran en contacto con meros espíritus psíquicos o elementales, que a veces engañan. Entonces, un chamán puro quizás trabaja con buenos espíritus (ángeles de la naturaleza) sin saberlo; otro chamán menos puro puede caer bajo espíritus burlones o francamente malos. Esta variabilidad hace que el cristianismo oficial haya preferido una cautela general: no recomendar a nadie entablar relaciones directas con espíritus a menos que sea en el marco aprobado (oración a Dios, veneración de santos y ángeles tal como la Iglesia la entiende, etc.). Un riesgo real es la fascinación: que la persona se obsesione con comunicarse con espíritus y se extravíe (lo que Guénon llamó desviación spiritista). De hecho, Guénon criticó duramente al *spiritismo moderno* (ouijas, médiums) considerándolo una forma degenerada de mediumnidad que abre la puerta a influencias inferiores. Esto es

instruccion: nos dice que *no cualquier interacción con “espíritus” es legítima ni benéfica*. Tanto el chamán tradicional como el místico cristiano sabían eso; hay que tener discernimiento (de esto hablaremos en la sección VII también).

Llegados a este punto, planteemos la síntesis:

- **Chamanismo:** Reconoce multitud de entidades de diverso carácter. Busca alianza con algunas (espíritus guardianes) y protección contra otras (espíritus dañinos). No tiene un Mal absoluto personal, sino muchos pequeños malos. Interpreta algunas entidades como resultantes de acciones humanas (p. ej. la *maldad personificada* de un brujo). Maneja el concepto implícito de *egregor* aunque no lo nombre, al hablar de maldiciones colectivas o de espíritus “creados” por brujería. Su tratamiento es pragmático: rito adecuado para cada tipo de espíritu.
- **Cristianismo:** Reconoce la existencia de ángeles fieles (mensajeros de Dios) y ángeles caídos (demonios) bajo un líder. Niega alma a objetos inanimados (es decir, no cree que cada río tenga un “alma” propia, sino que un ángel puede encargarse de cuidarlo, o un demonio habitarlo si fue consagrado a idolatría). Considera que muchos dioses paganos eran en realidad demonios aprovechando el culto (aunque esta interpretación puede ser debatida caso por caso). Introduce la noción de *egregor* de manera velada a través de la idea de que los ídolos “no son nada, pero los sacrificios a ellos son a los demonios” (1Co 10,20) –podríamos leerlo como: un ídolo de piedra no tiene vida, pero la energía de culto dada se la apropia un demonio, creando así un *egregor demoníaco*. En la práctica exorcística católica contemporánea, se reconoce a veces la existencia de “maldiciones generacionales” o “ataduras familiares”, que podrían entenderse como egregores familiares (p. ej., una familia donde hubo incesto repetido puede cargar con un *espíritu* de lujuria que va pasando hasta que alguien, con oración, rompe esa atadura).

**Egrégores positivos:** No todo en el mundo sutil es siniestro. Existen también *formas de pensamiento luminosas*, generadas por la fe y el amor. Un claro ejemplo es el Egrégor de la Iglesia. Jesús dijo: “Donde dos o tres se reúnen en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos” (Mt 18,20). Esta “presencia” conjunta es el Espíritu Santo, por supuesto, no algo creado por los hombres. Pero también se puede decir que la *comunión de los santos* –la nube de testigos y orantes– genera un campo espiritual poderoso. Cuando uno entra en una antigua catedral y siente *paz y lo sagrado*, ¿es solo sugestión? Para la sensibilidad chamánica, no: allí hay un espíritu colectivo benéfico alimentado por siglos de oración. No es un “dios independiente” sino la irradiación de la *egregor* cristiana central que es Cristo mismo con su Iglesia. Los místicos orientales hablan de la *gracia del lugar santo*. En la montaña Athos, por ejemplo, se dice que la atmósfera está cargada de *noûs* (mente) orante por tantos monjes rezando el *kirie eleison* constantemente; esa *égrégoire* (en francés usan a veces la palabra) sostiene incluso al que llega débil en la oración.

Así pues, vemos que la realidad de los egregores permite comprender cómo *pensamiento y espíritu se entrelazan*. Para un terapeuta contemporáneo, esto se traduce en la importancia de la dimensión colectiva en la salud mental: un individuo deprimido quizá está “poseído” por el *egregor* de nihilismo de la cultura actual –no es únicamente su química cerebral individual. Un tratamiento chamánico o espiritual buscará extraerlo de ese campo negativo e introducirlo

en un campo comunitario positivo (por eso las comunidades terapéuticas religiosas a veces logran lo que la medicina convencional no, porque cambian al paciente de egregor).

En la práctica pastoral, algunos sacerdotes en contextos indígenas han empezado a entender este punto y colaboran con chamanes cristianos (sí, existen chamanes que se han hecho cristianos) para liberar personas afligidas. Un chamán-cristiano usaría quizás sus cantos tradicionales pero invocando al Espíritu Santo en ellos, combinando el conocimiento de los *espíritus locales* con la autoridad de Cristo. Este sincretismo bien llevado puede ser muy eficaz: lo mejor de ambos mundos contra las fuerzas de la oscuridad. Un exorcista católico ignora a veces ciertos *detalles contextuales* que un chamán local sí percibe (por ejemplo, si la persona fue maldecida con cierto ritual específico, el chamán sabe cómo contrarrestar ese egregor particular), pero el exorcista aporta el *poder mayor* del Nombre de Jesús. Juntos, si actuaran, serían imbatibles en teoría.

**Conclusión de este eje:** Chamanismo y cristianismo reconocen que no estamos solos en el universo: convivimos con inteligencias invisibles, que pueden afectarnos para bien o para mal. Ambos disponen de mecanismos rituales y espirituales para tratar con esas entidades: alianzas espirituales en el chamanismo (que en cristianismo equivalen a la devoción a ángeles y santos) y exorcismos en ambas tradiciones para expulsar influencias malignas. La noción de *egregor* nos ayuda a entender muchas de estas entidades como *precipitaciones psíquicas colectivas*, algo que debería hacernos reflexionar éticamente: *nuestros pensamientos y emociones generan realidades espirituales*. La *ira colectiva* de una nación puede literalmente engendrar un “demonio de guerra” que arrastre a la violencia (y después habrá que exorcizar ese demonio con actos de reconciliación). De igual modo, la *fe compartida* de muchos crea un “ángel” comunitario que protege y sana. En lenguaje cristiano sencillo: “*Dios habita en las alabanzas de su pueblo*”, “*el Diablo habita en las blasfemias de la multitud*”. El chamán diría amen a lo segundo. El cristiano místico diría amen a lo primero. Un enfoque Chakaruna nos invita a no ver estos mundos como enfrentados, sino a integrar sus visiones: reconocer con la lucidez de la Iglesia qué espíritus provienen de Dios (amor, paz, verdad) y cuáles no, a la vez que usar la sensibilidad y técnicas chamánicas para identificar e intervenir en niveles sutiles que nuestra cultura ha olvidado. En la siguiente sección abordaremos más sobre esta integración en lo concreto: cómo Cristo puede ser visto como la *Medicina viva* que conjuga todo lo que las tradiciones buscan para sanar.

## V. El Cristo como *Medicina Viva*

En el andar del chamanismo y el cristianismo, hemos llegado a un punto de confluencia profunda: la figura de Cristo entendida como *remedio supremo, medicina viva* para todos los males del ser humano. Esta idea resuena especialmente con el enfoque de sanación integral que hemos venido explorando. Para un chamán tradicional, las plantas maestras, los cantos, las visiones, son *medicinas* –no meramente fármacos físicos, sino medicinas del espíritu. Para el cristiano, Jesucristo en persona, y por extensión sus *sacramentos*, son la medicina divina que cura el alma y, si es voluntad de Dios, también el cuerpo. Vamos a desgranar esta noción del *Christus Medicus* (Cristo Médico) y mostrar sus paralelos con las “medicinas sagradas” indígenas, mostrando cómo en Cristo podrían converger simbólicamente todas ellas.

**Cristo, médico de cuerpos y almas:** Ya vimos cómo la tradición patristica llama a Jesucristo el único verdadero médico. Esta designación no era meramente metafórica: en la mentalidad antigua, el médico era aquel que devolvía la *salus* (salvación) que se había perdido. Jesús mismo asumió ese rol durante su ministerio terrenal. Los Evangelios están estructurados casi como historias clínicas espirituales: casos de ceguera (falta de luz), flujos de sangre (falta de fuerza vital), parálisis (falta de movimiento en la vida), posesión (falta de libertad interior)... a todos esos males Jesús aplica la *terapia adecuada*: a unos con un toque, a otros con una palabra, a otros con perdón de pecados. Él sana integralmente: “Tus pecados te son perdonados... levántate y anda” (Mt 9,5). Aquí une la sanación espiritual (perdón) con la física (paralítico camina), mostrando que para Él no hay dicotomía.

Tras su resurrección y ascensión, Cristo sigue sanando por medio de su *Espíritu Santo* que envía a la Iglesia. Los Hechos narran multitud de curaciones por los apóstoles: la sombra de Pedro sanaba a los enfermos en las calles (Hech 5,15), los pañuelos tocados por Pablo expulsaban enfermedades y demonios (Hech 19,12). Estas “medicinas de contacto” no son muy distintas de las que usa un chamán que imanta objetos con poder para dar a sus pacientes. Solo que en el caso cristiano, el poder viene del Espíritu de Cristo, no de espíritus naturales. La Iglesia primitiva entendió que la presencia de Cristo glorificado es terapéutica. De allí la importancia de la Eucaristía: al comulgar, el fiel se une al Cuerpo y Sangre vivificante de Cristo. San Ignacio de Antioquía, camino al martirio, escribió: “*Deseo el Pan de Dios, que es la Carne de Jesucristo... y la Sangre de Cristo, que es amor incorruptible*”. Llama al Cuerpo del Señor “*fármaco de inmortalidad*”, ya que confiere las primicias de la resurrección. Este es un lenguaje sacramental que bien podríamos traducir al lenguaje chamánico: la Eucaristía es la *planta maestra* del cristiano, es la *ayahuasca celestial* que contiene al Logos (al Verbo Divino) y lo transmite al que la ingiere con fe. En la selva, las tribus llaman a sus brebajes sagrados “la Medicina” por antonomasia; en la Iglesia, al vino consagrado se le llama a veces “el Santo Remedio”. Ambos apelan a una idea: hay una sustancia dada por Dios que *cura la separación* entre nosotros y Él.

**Cristo como “medicina” en la mística:** Más allá de los sacramentos tangibles, los grandes místicos a menudo experimentaron a Cristo mismo como bálsamo interior. Santa Teresa de Ávila cuenta visiones donde Cristo le aparece y le dice: “Yo seré tu libro vivo” —es decir, Él mismo suple todo lo que necesita. San Juan de la Cruz, en su poesía, habla de “el amanse de mil fieras” que la presencia del Amado produce en el alma, refiriéndose a que Cristo calma las pasiones desordenadas igual que un unguento calma un dolor. De hecho, un símbolo recurrente en Cantar de los Cantares (al que san Juan de la Cruz comenta) es el del *ungüento fragante*: “tu nombre es como unguento derramado” (Cant 1,3). Los Padres interpretaban ese *Nombre de Cristo* como un óleo medicinal que sana. El óleo del sacramento de la Unción de enfermos es signo de eso: en la carta de Santiago (5,14) se dice que la oración de fe con el *óleo en el nombre del Señor* sanará al enfermo. Vemos la triada: nombre de Jesús + aceite = remedio. En términos simbólicos, *Jesús es el Aceite de la alegría*, que *penetra hasta los huesos curando la tristeza* (Heb 1,9).

La *metáfora médica de Cristo* es amplísima en la literatura patristica: Orígenes habla de las Escrituras como un gran botiquín cuyo Médico es Cristo, con remedios adaptados a cada herida del alma. San Basilio decía que Dios es cirujano experto: a unos los cura con suaves emplastos (consuelos), a otros con cuchillo y fuego (pruebas) según la gravedad del mal. San

Efrén el Sirio cantaba: “Gloria a Ti, Señor, porque me diste una medicina amarga (la penitencia) que me sanó; gloria a Ti, Señor, por la dulce miel de Tu gracia que restauró mi vigor”. Esta intuición de Cristo medicina viva es tan fuerte que incluso devociones populares la retoman: por ejemplo, la devoción al Sagrado Corazón de Jesús lo representa con un corazón llameante, del cual los devotos beben simbólicamente las aguas de salvación (o la sangre preciosísima) como un remedio contra la tibieza y el pecado.

**Plantas sagradas y sacramentos: convergencia simbólica en Cristo:** Ahora, uniendo cabos: las *plantas sagradas* chamánicas son remedios otorgados por el Espíritu de la Naturaleza para ciertas enfermedades y para acceder a conocimiento. Los sacramentos cristianos (bautismo, eucaristía, etc.) son signos materiales que confieren gracia divina para sanar la naturaleza humana caída y otorgar conocimiento salvífico (la fe, que es un conocimiento sobrenatural). Podríamos aventurar que Cristo es el arquetipo de ambas cosas: la *Medicina* de Dios encarnada, y el *Sacramento primordial* (pues Él es el signo visible del Dios invisible, dice Colosenses 1,15). Por tanto, Cristo sintetiza en sí la virtud de todas las medicinas sagradas. Él es el “Árbol de la vida” plantado en medio del paraíso, cuyas hojas son medicinales (Ap 22,2). Los Padres comparaban la Cruz de Cristo con el árbol cuyas hojas sanan a las naciones. En la espiritualidad indígena, encontramos asombrosas correspondencias: en algunas visiones de conversos que eran chamanes, se les ha revelado Cristo como el verdadero *Tabacco* o la verdadera *Ayahuasca*. Sin mencionar nombres polémicos, hay testimonios de indígenas amazónicos que, al conocer a Cristo, dicen: “Él es la planta santa más poderosa, su sangre es la medicina universal”. Esto evidentemente lo dicen en su lenguaje cultural: entienden que Jesús cumple y trasciende el rol de sus plantas. Si antes necesitaban ayahuasca para tener visiones, descubren que en la oración en Cristo pueden tener visiones aún mayores sin tomar nada. Si antes usaban tabaco para limpiar energéticamente, encuentran que una bendición en el nombre de Jesús limpia más profundamente. Esto no implica despreciar las plantas (que son criatura de Dios), sino reconocer que todas apuntaban a Él como su fuente.

La compatibilidad entre sacramentos cristianos y enteógenos chamánicos es tema complejo, pero simbólicamente se puede decir: un chamán que ingiere ayahuasca lo hace para entrar en contacto con el espíritu de la planta que le enseñará; un cristiano que comulga la Eucaristía ingiere para entrar en comunión con el Espíritu Santo y ser enseñado interiormente por Cristo. Ambos actos son *ingestión ritual de algo sagrado* para lograr *unión con lo divino*. La diferencia: la planta tiene un efecto bioquímico psicoactivo; la Eucaristía en cambio no altera los sentidos (su efecto es misterioso y normalmente silencioso). Sin embargo, hay relatos místicos de eucaristías que han provocado experiencias extáticas intensas –por ejemplo, Santa Teresa veía a Jesús en la forma consagrada y quedaba arrobada. Se podría decir que la fe viva es análogo al principio activo: quien se acerca con fe ardiente a comulgar puede experimentar visiones o éxtasis no menores que los del bebedor de yajé. Teresa misma comparó la Comunión con beber vino celestial que embriaga de amor. El himno Adoro te devote de santo Tomás clama: “*Haz que por ti siempre crea, espere y ame. ¡Oh Jesús dulce, bondadoso pelícano! Límpiame a mí, inmundo, con tu sangre; de la cual una sola gota puede salvar al mundo entero de cualquier culpa*”. Aquí Cristo es comparado a un pelícano que alimenta a sus hijos con su sangre (antiguo símbolo medieval): la sangre de Cristo es la bebida de poder que limpia todas las inmundicias (los malos espíritus, podríamos decir).

Todo esto realza a Cristo no solo como figura histórica o teológica, sino como agente vivo de sanación presente aquí y ahora. Para un *terapeuta-chakaruna*, hablar del “Cristo medicina” significa invitar a sus pacientes a relacionarse con Jesús de un modo experiencial, no dogmático: verlo como *Doctor compasivo que se acerca a curar tus heridas*. Muchos traumatizados que no reaccionan a psicoterapia clásica, reaccionan cuando pueden proyectar su dolor en un *Tú divino sanador*. En contextos sinérgicos cristiano-chamánicos, quizá se haga a la vez un ritual con plantas y una oración a Jesús, sin sentir contradicción: la planta es un vehículo, Cristo es el *Sanador supremo* que puede actuar a través de ella. Desde luego, esto requiere discernimiento (como explicamos, no todas las plantas ni todos los usos son buenos; tampoco la fe de quien ora es garantía si no hay rectitud). Pero cuando se da en ambiente apropiado, los resultados pueden ser impresionantes, como por ejemplo en el el Centro Saviaterra, en Santiago de Chile, donde se concibe a Cristo como presente durante la toma de plantas, guiando las visiones. Se rezan oraciones cristianas en las ceremonias junto con ícaros (cantos ceremoniales sagrados), y se emplean símbolos cristianos (como el crucifijo o imágenes marianas) para proteger el espacio. En esencia, *usamos* a Cristo como la *Medicina viva* que potencia y encauza la “medicina” vegetal. Testimonios señalan que visiones caóticas se ordenan cuando se invoca a Jesús, y que traumatizados ven a Cristo en sus visiones sanándolos. Un ex-paciente escribía: “Vi a un médico con bata blanca entrar en la sala durante la ceremonia; supe que era Jesús, vino y extirpó un bulto negro de mi pecho... al despertar me sentí libre de la angustia que cargué años” (fuente anónima, test. oral). Este relato recuerda los procedimientos chamánicos (extracción de intrusión) pero con Cristo mismo operando espiritualmente. Es la unión perfecta de arquetipo: el **Supremo Chamán** en persona actuando a través de la realidad visible (la planta).

Para la teología, no hay problema en decir que Cristo puede servirse de elementos naturales para comunicar su gracia (lo hace con el agua en el bautismo, con el pan/vino en la misa, etc.). Por tanto, no es descabellado pensar que *si Él quiere*, puede usar una planta psicoactiva en un contexto ritual limpio para sanar a alguien o revelarse. Obviamente, la Iglesia no promueve el uso de enteógenos por posibles riesgos, pero hay debates incipientes sobre la legitimidad de algunas sustancias en contextos controlados. En cualquier caso, la idea fuerza aquí es: Cristo es la Medicina total, la que cura no solo síntomas sino la raíz existencial (nuestra mortalidad y pecado). En Apocalipsis 22 aparece el “río de agua viva” (Espíritu Santo) y el árbol de vida con 12 frutos para 12 meses, “y las hojas del árbol son medicina para las naciones” (22,2). Los comentaristas cristianos ven en ese árbol una figura de Cristo o de su Cruz, cuyas hojas (las enseñanzas, los sacramentos) sanan a todos los pueblos. ¿No es hermosa la imagen? Un chamán quizás vería allí al gran *Árbol cósmico*, que en su cosmovisión es el eje del mundo, del cual provienen todas las plantas maestras. En la cruz, los cristianos ven una escala entre cielos, tierra e infiernos; los chamanes en su árbol sagrado ven lo mismo. Podríamos con mente poética suponer que ese árbol de vida es a la vez la cruz de Cristo y el axis mundi chamánico, reconciliados. Y Cristo, colgado de esa cruz como fruto maduro, es la fruta medicinal que si la comes te sana y te da vida eterna.

El autor perenne, Frithjof Schuon, aunque musulmán, veneraba a Cristo y en sus poemas lo llama “Divino Médico que conoce todos los remedios de nuestras almas”. René Guénon, antes de su polémica con la Iglesia, reconocía que los sacramentos cristianos eran ritos de poder efectivo (aunque él pensaba que no conferían iniciación esotérica, pero sí gracia santificante). Jean Borella defendió que el Cristianismo posee la plenitud de los “*misterios*”

(en griego *mysterion* = sacramento) que transmutan al ser humano. Borella enfatizó que en Cristo, la naturaleza humana recobra su integridad perdida —es decir, se sana completamente. Raimon Panikkar, por su parte, habla de *Cristofanía* en todo ser humano: la manifestación de Cristo interior que ocurre cuando uno despierta a la Realidad. Esa *Cristofanía* podríamos equipararla a la sanación final, cuando uno realiza su *Cristo interno* (con las debidas distinciones teológicas). En lenguaje más ortodoxo: ser plenamente sano es “*tener a Cristo formado en ti*” (Gál 4,19). San Ireneo decía: “*La gloria de Dios es el hombre viviente, y la vida del hombre es la visión de Dios*”. El hombre viviente es el hombre plenamente sano en alma y cuerpo; esa salud proviene de *ver a Dios* (contemplación). Un chamán diría algo parecido: la verdadera salud viene de *ver el Gran Espíritu y vivir en armonía con Él*. Cambia el concepto de Dios personal vs impersonal, pero la intuición es la misma.

Para concluir esta sección: En la perspectiva Chakaruna, proponemos presentar a Cristo como la Medicina viva y universal que integra y supera a todas las medicinas particulares. Esto no anula las tradiciones, sino que las lleva a su consumación. En un lenguaje místico-chamánico podríamos proclamar: *Cristo es el Chamán de chamanes, el Curandero supremo que absorbió en sí todas las enfermedades del mundo para extirparlas en su propio Cuerpo; Él es la Vid verdadera cuyas hojas sanan, la Ayahuasca cósmica cuyas visiones son verdad eterna, el Peyote sagrado que hace latir el corazón con amor divino, el San Pedro que abre las puertas del Cielo. Él es la planta de tabaco pura que limpia de malas energías, el rapé santo que despeja la mente de ilusiones, la miel que endulza la amargura de la vida, la sal que conserva de la corrupción. Él es el Soplo del Gran Espíritu encarnado, cuya canción — el Evangelio— ahuyenta a todos los demonios y atrae a todos los ángeles. Él es, en resumen, la Medicina de la inmortalidad dada gratuitamente a todo aquel que quiera sanarse en lo más profundo.*

Esta manera de hablar, aunque poética, no traiciona la doctrina cristiana sino que la traduce a un lenguaje vital para gente de mentalidad chamánica. Y para el cristiano clásico, tal vez suene audaz comparar a Cristo con ayahuasca o peyote; pero recuerde que la Escritura ya lo comparó con corderos, leones, luceros, piedras, sol, etc. ¿Por qué no con la *santa planta* del lugar? San Pablo dijo: “Me hice todo para todos, para ganarlos a algunos” (1Cor 9,22). En ese espíritu, podemos presentar a Cristo como la respuesta a la sed de comunión con el misterio que ha animado siempre a los chamanes. “*El que beba del agua que Yo le daré, nunca más tendrá sed*” (Jn 4,14). Esa es la promesa del Cristo medicina: saciar para siempre la sed espiritual, curar la herida fundamental, que es la separación de la Fuente.

## **VI. Sacramentos y plantas sagradas: *Vías de acceso al Misterio***

Enlazando con lo anterior, dedicaremos esta sección a ahondar comparativamente en dos categorías de “puertas hacia lo sagrado”: por un lado, los sacramentos cristianos, rituales visibles instituidos según la fe por el mismo Cristo para comunicar la gracia divina; por otro lado, las plantas maestras o sagradas del chamanismo (y sus rituales asociados), empleadas desde tiempos ancestrales como medios de entrar en contacto con el mundo espiritual y de obtener sanación o conocimiento. A primera vista pueden parecer cosas muy distintas —y en cierto nivel lo son—, pero visto simbólicamente y funcionalmente, hay paralelos intrigantes. Ambos son mediaciones materiales hacia una realidad suprasensible; ambos requieren una correcta

disposición interior y comunitaria para ser efectivos; y ambos, en su contexto original, son considerados *sagrados*, no meramente utilitarios. Exploraremos esas similitudes, sin ocultar diferencias importantes, para vislumbrar cómo podrían enriquecerse mutuamente o al menos comprenderse.

**Los sacramentos:** signos eficaces de la gracia. En la teología católica, los siete sacramentos (Bautismo, Confirmación, Eucaristía, Penitencia, Unción de enfermos, Orden sagrado, Matrimonio) son definidos como “*signos sensibles y eficaces de la gracia, instituidos por Cristo*”. “Signos sensibles” significa que utilizan elementos concretos: agua, óleo, pan, vino, imposición de manos, palabras audibles, etc. “Eficaces” quiere decir que realmente producen (por el poder de Dios) el efecto espiritual que significan: por ejemplo, el Bautismo con agua *lava* el alma del pecado original, la Confesión con palabras de absolución *perdona* los pecados, la Unción con óleo *fortalece* y puede *sanar* al enfermo, etc. El principio sacramental es que lo material puede ser vehículo de lo espiritual por designio divino. Esto se apoya en la encarnación: como el Verbo se hizo carne, la materia fue asumida por Dios como medio de salvación. Así, toda la economía sacramental es casi una “terapia de la encarnación” prolongada: Cristo sigue tocándonos a través de elementos tangibles para comunicarnos su Vida.

Ahora bien, la vivencia sacramental requiere fe. Sin fe, alguien puede sumergirse en agua o comer pan consagrado y no recibir ningún fruto espiritual (incluso puede comer su propia condenación, advierte san Pablo en 1Cor 11,29, si lo hace indignamente). Los sacramentos no son magia automática; son alianzas de amor donde se necesita la apertura del corazón humano a la acción divina. La Iglesia también enseña que los sacramentos obran *ex opere operato* (por la obra realizada), es decir, su eficacia última depende del poder de Cristo y no de la santidad del ministro ni del recipiendario; pero su fruto sí puede ser mayor o menor según la disposición interior.

**Las plantas sagradas en contexto ritual:** En las prácticas chamánicas, ciertas plantas (o hongos, o sustancias naturales) son consideradas sagradas o maestras. Ejemplos: el peyote entre los huicholes y nativos norteamericanos; la ayahuasca o yagé entre muchos pueblos amazónicos; la coca en los Andes; la amanita muscaria en Siberia (según hipótesis); la iboga en Gabón; el *Soma* védico (planta mítica, quizás relacionada con hongos); la *salvia* y el *ololiuqui* entre los aztecas; el *san pedro* (cactus) en la costa norte del Perú; la *cannabis* en ciertos ritos de la India; etc. Cada cultura descubrió alguna planta con propiedades psicoactivas o medicinales especiales que, usada ritualmente, abría las puertas de la percepción espiritual. Es crucial recalcar: en contexto tradicional, estas plantas no se usan recreativamente, sino con veneración y propósito. Son vehículos de lo sagrado; muchas veces se cree que un *espíritu* o *deidad* habita la planta y se manifiesta al ingerirla. Por ejemplo, los mazatecos creían que los hongos psilocibios eran niños santos (niños-dios) que te hablan durante la velada; de hecho, la chamana María Sabina los llamaba “*Santitos*”. Los huicholes consideran al peyote como *Hikuri*, un ancestro divino que les habla en visiones y los conecta con Tatewari (el Abuelo Fuego, deidad mayor). En la cosmovisión amazónica, la ayahuasca es a veces personificada como *Madre Ayahuasca*, un espíritu femenino que enseña y sana, llamada también *Abuela* por su sabiduría.

La ingesta de estas plantas se hace casi siempre en ceremonias estructuradas: hay cantos, rezos, ofrendas, a veces danzas. No es muy diferente de la estructura sacramental: hay un “ministro” (el chamán o curandero) que preside, hay “acólitos” (ayudantes, músicos), hay una *liturgia* (canticos, sahumación, invocación a las direcciones, etc.), y hay *comulgantes* (los participantes que toman la planta). Todo esto busca crear un espacio sagrado donde la experiencia trascienda lo ordinario y se convierta en revelación o curación. De hecho, en varias de estas culturas se considera la ingestión como *comunión con lo divino*. Los incas masticaban coca en rituales y la llamaban “*hoja sagrada*” que los hace uno con la Pachamama. En el movimiento del *Peyotismo* en Norteamérica (confluencia de tribus a finales del s. XIX), se desarrolla toda una religión pan-indígena donde el peyote es literalmente el *sacramento central*, llamado a veces “el Cuerpo de Cristo” por los *Peyotistas Cristianos* (como la Native American Church que sincretiza ambas tradiciones). Sorprende, pero está documentado: algunos líderes peyotistas afirmaban que *Peyote es Cristo* que volvió a enseñar a los indios en forma de cactus. Desde su perspectiva, “*la Biblia es buena, pero nuestros sacramentos son el agua (para bautismo) y el peyote (como eucaristía)*”. Esto obviamente es heterodoxo para las iglesias, pero ilustra la facilidad con que la mente indígena sacramentaliza la planta en términos cristianos.

**Similitudes estructurales:** Ambas vías usan un elemento material que se ingiere o se aplica para producir un efecto espiritual. *Bautismo* (agua) y *limpieza chamánica* (baños de hierbas, por ejemplo) –ambos usan agua consagrada con intención de purificar. *Eucaristía* (pan/vino) y *planta visionaria* (hoja, cactus, brebaje) –ambos implican comer/beber algo sagrado que conecta con lo divino. *Penitencia* (confesión oral de faltas) y ciertos rituales chamánicos de purga (donde la persona puede vomitar simbólicamente sus malas acciones o confesarlas al curandero) –ambos buscan liberación de la culpa o negatividad interna a través de un acto físico-simbólico. *Unción de enfermos* (aceite en la frente) y *uso de ungüentos o rapés* chamánicos (aplicados a veces en la frente/nariz) –ambos buscan sanar incorporando una sustancia consagrada al cuerpo. Por estos paralelos, algunos estudiosos han llamado a las plantas enteógenas “*sacramentos de la naturaleza*”. Incluso fuera del marco chamánico estricto, pensemos en *iglesias formalizadas* como el Santo Daime (Brasil) o la mencionada Native American Church: ellos explícitamente denominan a la ayahuasca o al peyote “*sacramento*”. En sus himnarios hablan de “tomar el santo sacramento” refiriéndose a beber el Daime (ayahuasca) en misa, y lo hacen dentro de oraciones cristianas. Legalmente, argumentaron con éxito en algunos países que su *uso religioso* de esas plantas está protegido igual que el uso del vino sacramental en la misa. Y se les reconoció. Esto es un hito notable: las leyes de ciertos lugares consideran al peyote y la ayahuasca sacramentos legítimos para esas comunidades religiosas, equiparables a los de religiones tradicionales.

Claro está que hay diferencias de fondo: la teología sacramental cristiana dice que la eficacia viene de Dios directamente, no de la sustancia en sí. En cambio, la visión chamánica atribuye a la planta misma un *espíritu inteligente* con voluntad. Para un cristiano, esa personificación es discutible: podría decir “no es la planta, es Dios quien actúa *a través* de la planta, o bien son ángeles/demonios asociados”. Sin entrar en debate metafísico, podemos notar que en la práctica vivencial, quienes participan de uno u otro rito describen a veces resultados comparables: sensación de presencia divina, curación interior, revelación de sentido, integración de traumas, etc. ¿Quién produce eso? El cristiano dirá el Espíritu Santo; el

chamán dirá la Madre Planta o el Gran Espíritu manifestado en ella. A veces quizás hablan de lo mismo con distinto nombre.

**Diferencias importantes:** Una diferencia es el riesgo asociado. Los sacramentos bien empleados (con fe, en gracia de Dios) no conllevan riesgo psíquico; su efecto es sobrio, normalmente no hay alteración sensorial drástica (excepto en arrobamientos místicos ocasionales). En cambio, las plantas visionarias sí conllevan un riesgo físico (náuseas, aumento de presión, etc.) y mental (mal viaje, brote psicótico si la persona no está preparada). Por eso su uso requiere un *set and setting* muy cuidados –lo cual en la tradición se garantiza mediante las ceremonias guiadas por expertos. Aun así, no es para todos. La Iglesia, en cambio, ofrece sus sacramentos *a todos los bautizados* y no teme que la Eucaristía cause “mal viaje” (a menos que la persona esté en pecado grave, en cuyo caso habla de comer juicio para sí, pero es un concepto moral/espiritual, no una crisis psicológica). Podemos decir: los sacramentos son inherentemente seguros, porque son gracia de Dios; las plantas enteógenas son poderosas pero ambivalentes –pueden sanar o desestabilizar, según contexto. Esa ambivalencia también la tiene, digamos, la *electricidad*: ilumina ciudades, pero puede electrocutar. El chamanismo lidia con fuerzas naturales sublimes que requieren pericia; la gracia sacramental es más suave y oculta (aunque en teoría infinita).

Otra diferencia: la universalidad vs especificidad cultural. Los sacramentos cristianos se consideran universales, válidos para cualquier persona de cualquier cultura (no están ligados a etnias, sino a la Iglesia universal). Las plantas maestras suelen estar localizadas: la ayahuasca es propia de la cuenca amazónica (los esquimales no la usaban, por decir); el peyote solo crece en ciertas zonas de Norteamérica; etc. Si bien hoy se globalizan, su origen es culturalmente específico. Esto implicaba que cada pueblo tenía su “sacramento natural” distinto. La Iglesia, pretendiendo unificar, a veces fue hostil a esos sacramentales nativos (lo veía como idolatría). Sin embargo, hay casos donde integró símbolos: por ejemplo, en los Andes la hoja de coca se asoció a la Eucaristía (hubo misioneros jesuitas que permitieron a indígenas depositar hojas de coca en la ofrenda de misa como representando sus vidas). Pero en general, la evangelización proscribió los enteógenos por asociarlos a paganismo. Esto tuvo un costo: la pérdida de esas tecnologías del éxtasis hizo que el cristianismo en América no replicara fácilmente las experiencias extáticas, salvo en místicos aislados. Por eso, hoy hay un fenómeno de *neochamanismo* donde incluso cristianos buscan en la ayahuasca vivenciar lo sagrado que su religión les dice pero no sienten. Es delicado, pero entendible: es un hambre de *experiencia directa* (lo que llamamos en términos teológicos *gnosis* o conocimiento por connaturalidad). Los sacramentos ofrecen eso, pero si se viven rutinariamente o sin mística, la persona no “siente” nada. La planta les hace “sentir” mucho en cambio –y a veces eso los despierta a la realidad espiritual, incluso llevándolos de regreso a Cristo. Conozco testimonios de personas alejadas que probaron ayahuasca y tuvieron visiones de Jesús, o del cielo/infierno, y eso los reconcilió con la fe cristiana. Es paradójico: algo que se pensaba enemigo de la fe, Dios lo usó para rescatar a esa oveja. Esto no significa que todos deban tomar ayahuasca para encontrar a Jesús; significa que Dios es libre de servirse de medios extraordinarios cuando los ordinarios no llegan a la persona. Como decía Panikkar, el Espíritu “sopla donde quiere” y no se puede poner en un solo molde.

Entonces, sacramentos y plantas sagradas comparten el ser vías de acceso al Misterio, con matices distintos en cada caso. Un sabio comparativo, Huston Smith (perennialista del siglo

XX), planteó la pregunta: si las religiones tradicionales tuvieron *sus sacramentos enteogénicos* (soma, kykeon en Eleusis, peyote, etc.), ¿acaso el cristianismo también los tuvo y olvidó? Algunos sugieren hipótesis (p.ej. que en ciertas herejías gnósticas usaban enteógenos; o teorías marginales de que el soma ario influyó en rituales del cercano oriente). Son especulaciones no probadas. Lo que sí es concreto es que el cristianismo se definió sin necesidad de esas sustancias, poniendo el énfasis en la fe y la gracia. Pero en el contexto actual de diálogo intercultural, surgen preguntas pastorales: ¿Es *intrínsecamente malo* usar una planta sagrada ancestral en un contexto cristianizado? ¿O puede ser análogo a inculturar la liturgia con música autóctona, vestimentas locales, etc.? La respuesta no está zanjada. Algunos teólogos abren a la posibilidad de que, bajo discernimiento, en comunidades indígenas se puedan bendecir ciertos *elementos tradicionales* integrándolos en la fe (por ejemplo, he oído de sacerdotes en la Amazonía que, en reuniones informales con fieles, beben un poquito de ayahuasca con ellos y luego comparten del Evangelio; no es misa, pero es inculturación de la espiritualidad). Otros se oponen firmemente, temiendo sincretismos confusos o daños a la salud. Seguramente el camino es de *prudencia y respeto*: ni satanizar todo (porque como vimos, hay elementos genuinamente buenos y verdad en esas prácticas), ni banalizarlo (porque no deja de tener riesgos y diferencias con la sacramentalidad establecida por Cristo).

**Convergencia simbólica en el rito:** Pongamos un caso hipotético: una ceremonia de ayahuasca cristiana. ¿Cómo sería? Podría empezar con himnos a Dios, invocación del Espíritu Santo, quizás un Padre Nuestro; luego se bebe la copa de ayahuasca pidiendo a Cristo que se revele a través de las visiones; durante la mareación, en vez de icaros paganos se cantarían salmos o cantos a la Virgen; el guía interpretaría las visiones en clave bíblica; se podría incluso hacer lecturas del Evangelio en algún momento cuando todos estén receptivos; al final, se imparten bendiciones y se agradece a Dios por la sanación. Esto no es tan imaginario: algo semejante ocurre en el *Santo Daime*, que mezcló himnario cristiano con el sacramento de la ayahuasca. Tienen “iglesias” (iglesias) donde hay altar con crucifijo y se canta “*Glória a Deus nas alturas*” mientras se pasa el *Daime*. Aunque la Iglesia Católica no reconoce eso oficialmente, hay estudiosos (como José M. Fericgla) que ven en ello una auténtica búsqueda de Cristo desde el substrato amazónico. Algunos daimistas se consideran 100% cristianos. Es muy heterodoxo al oído católico, sí, pero no más que otras adaptaciones sincréticas que en la historia tardaron en ser comprendidas (por ej., la liturgia china con ritos confucianos, etc.).

Si nos elevamos por encima de los detalles, percibimos un principio universal: la humanidad ha descubierto ciertos *caminos sacramentales* para acercarse a Dios, ya sea por materias consagradas (pan, vino, aceite) o por *hierbas visionarias*. Ambos buscan lo mismo: participar de lo Divino a través de la creación. Unos vía símbolos templados, otros vía catalizadores potentes. Quizás no es para todos beber ayahuasca, así como no es para todos el celibato o la vida monástica. Son vocaciones diferentes. En una *sociedad perenne ideal*, habría espacio para ambas: los sacramentos de la Iglesia para la masa de fieles, y “*misterios mayores*” (como en Eleusis) para aquellos aptos, siempre integrados en la ortodoxia mayor. Es soñar mucho, pero recordemos que la Iglesia primitiva tenía *mystagogia* –una instrucción esotérica post-bautismal para iniciados. No sabemos si involucraba algo extático; se cree que no. Pero hoy la Iglesia se enfrenta a un fenómeno: muchos bautizados *buscan experiencias extáticas fuera* porque dentro no las hallan (por deficiencia en nuestra pastoral quizá). Entonces, en

lugar de condenar sin más, un enfoque chakaruna propone dialogar: ¿qué busca la gente en esas plantas? Muchas veces sanación interior, encuentro con Dios, perdón, sentido... ¡cosas profundamente cristianas! Entonces, la pastoral debe ofrecer eso con los medios de la gracia. Y tal vez, solo tal vez, en algunos casos autorizados, no descartar completamente que Dios pueda obrar a través de un elemento natural extraordinario.

San Juan Pablo II hablaba de “*semillas del Verbo*” presentes en culturas pre-cristianas. Estas plantas sagradas podrían verse como “semillas sacramentales” que el Verbo Sembrador dejó en varias tierras para prepararlas para el *Sacramento pleno* que es Él mismo. Nuestra tarea como *chakarrunas* espirituales es conectar esas semillas con el Árbol de la Cruz, enraizarlas en Cristo. Eso supone dialogar, estudiar, orar mucho. No será labor de un día. Pero este artículo confía en que, con lucidez y audacia, es posible. Como dijo Panikkar: “*no hay que tener miedo de disolver la sal en el guiso del mundo*”, es decir, de entrar en relación con lo distinto para transformarlo y ser transformado.

En concreto: los sacramentos cristianos pueden revitalizarse con algo del *espíritu ceremonial* chamánico (más participación activa, más símbolos inculturados, más conciencia del misterio que se toca), y los rituales chamánicos pueden purificarse y guiarse con la luz de Cristo (evitando derivas oscuras, centrando la intención en el amor de Dios más que en curiosidad o poder). Así, ambos caminos convergen en la *vía simbólica universal*: Dios hablando al hombre a través de la materia, ya sea una hostia consagrada o un vaso de náyade. Lo importante es el Encuentro con Lo Sagrado.

## VII. Discernimiento: ¿Posesión, locura o éxtasis?

Llegamos a un punto crucial y delicado donde chamanismo y cristianismo deben afinar su mutuo entendimiento: el tema del discernimiento de estados extraordinarios de la psique y del espíritu. ¿Cómo distinguir si alguien está poseído por un espíritu maligno, o si sufre una enfermedad mental, o si está en un genuino éxtasis místico? Esta pregunta se planteaba tanto al chamán de la tribu ante un comportamiento extraño de un miembro, como al director espiritual cristiano ante un monje con visiones. De la respuesta adecuada podía depender la sanación o el perjuicio del individuo: un error de diagnóstico podría llevar a exorcizar a un enfermo mental (agravando su condición), o a medicar como loco a alguien que en realidad necesita un exorcismo, o a suprimir una experiencia mística auténtica confundiéndola con delirio. Veamos cómo cada tradición ha abordado esta cuestión, y qué *criterios de discernimiento* desarrollaron, que en gran medida resultan complementarios.

**Discernimiento en la tradición chamánica:** En las sociedades tradicionales, la figura del chamán muchas veces emergía precisamente a partir de crisis personales que, en otro contexto, podrían verse como brotes psicóticos. Eliade documentó que en Siberia “los sueños premonitorios del futuro chamán... se convierten en enfermedad mortal si no son comprendidos correctamente”. Es decir, un joven llamado a ser chamán empezaba a tener visiones, ataques, comportamientos bizarros; si la comunidad contaba con un chamán veterano, este reconocía los síntomas iniciáticos y guiaba al joven en su formación. Si no había esa guía, el joven podía quedar como enfermo crónico o morir. Aquí el discernimiento comunitario era vital: saber leer en la “locura” el signo del “llamado del espíritu”. Malidoma

Somé contaba que en su tribu, al ver a alguien con esos síntomas (oír voces, aislarse, hablar incoherencias), inmediatamente lo llevaban con los chamanes ancianos, quienes lo introducían en rituales de iniciación para integrar la energía espiritual invasora. El *diagnóstico chamánico* era: “esta persona no está loca; está siendo *tomada* por un espíritu que quiere obrar a través de ella –si aprende a manejarlo, será sanador; si no, se volverá verdaderamente loca”. Entonces aplicaban la cura: barridos energéticos, aislamiento ritual, enseñanzas, eventualmente la persona emergía dueña de sí y con dones nuevos. Esto nos muestra un criterio chamánico: no todo trance o alteración es patológico; hay que ver si tiene un patrón cultural conocido (llamado chamánico) o es puramente destructivo sin sentido. Si un patrón mitológico encaja (por ej., el enfermo describe visiones parecidas a las del chamán en su iniciación), entonces se discierne vocación; si en cambio son fantasías caóticas sin estructura, quizás se incline a verlo como mera enfermedad o como posesión maligna.

Porque sí, los chamanes también distinguen entre *llamado chamánico* (espíritu maestro queriendo entrar) y *posesión nociva* (espíritu parásito causando daño). Un criterio práctico: en el llamado chamánico suele haber señales auspiciosas (sueños de volar, de ascender al cielo, de ser despedazado y reconstruido por espíritus –lo que suena terrible pero para ellos es rito de paso–); en la posesión dañina, las manifestaciones son de terror, odio, incoherencia blasfema, sin un aprendizaje resultante. Los chamanes siberianos decían que el candidato era “devorado por los espíritus” durante su iniciación pero luego lo vomitaban purificado; en cambio, el *endomniado* por brujería quedaba degenerado sin provecho. Por eso, ante un caso, el chamán observa: ¿esta persona, tras sus episodios, tiene mayor sabiduría o dones curativos? ¿O está cada vez más quebrada y antisocial? Lo primero indicaría una *transformación chamánica*; lo segundo, un mal que hay que exorcizar o una enfermedad sin llamado.

En el manejo de la locura estrictamente mental, en culturas tradicionales solía haber un enfoque *más comunitario y espiritual* que el de nuestras psiquiatrías asépticas. Por ejemplo, entre los Navajo se realizaban ceremonias llamadas “*Night Chants*” para curar a alguien con disturbio mental: involucraban a toda la familia en cantos, imágenes de arena, invocación a los espíritus de la armonía. Era una especie de *psicoterapia ritual*, restableciendo la “hozho” (armonía). No diferenciaban entre si era un “espíritu” o un “trauma psíquico”; trataban ambos a la vez. Creo que allí hay sabiduría: abordar simultáneamente los niveles simbólico, relacional y energético. En la actualidad, programas de salud intercultural (como en Perú) integran curanderos en hospitales para casos de “susto” o “ataque de nervios” que no responden solo a fármacos. Los informes muestran que la cosmovisión nativa del mal complace al paciente y, combinado con medicina, mejora adhesión y resultado.

**Discernimiento en la tradición cristiana:** Desde el Nuevo Testamento vemos distinciones. Jesús se encuentra con endemoniados –casos claros de influencia maligna– y los libera con autoridad. Pero también se encuentra con enfermos sin mención de demonios (no todo ciego o paralítico estaba poseído; algunos solo enfermos). Él trató distinto unos y otros: a los poseídos, exorcismo; a los enfermos, sanación directa. En Hechos, san Pablo hace algo curioso: a una muchacha que tenía un “espíritu pitónico” (adivinación) la libera en nombre de Jesús (Hch 16,16-18). Los paganos hubiesen venerado su don, pero Pablo discierne que no era don de Dios sino opresión (porque la muchacha estaba explotada por dueños para lucrar). Este es un ejemplo de *discernimiento apostólico*: un fenómeno espiritual

(adivinación) que podía pasar por oráculo bueno, es denunciado como demoníaco. Criterio: provenía de la injusticia, del afán de lucro, no de Dios.

En la Iglesia se desarrolló temprano el carisma de discernimiento de espíritus (1Cor 12,10). Los padres del desierto lo practicaban intensamente. Evagrio Pónico, con su psicología de las tentaciones, dio reglas: hay que examinar las consecuencias de una experiencia espiritual. Si produce humildad, paz, amor, es de Dios; si produce soberbia, confusión, desespero, es engaño. Santa Teresa de Ávila sistematiza: "*Las visiones pueden venir de Dios, del demonio o de la imaginación propia*". Ella misma, habiendo tenido muchas visiones, ponía a prueba los espíritus. Una forma clásica de discernir en su caso: el efecto en el alma. Teresa notó que una verdadera aparición divina deja al alma "llena de luz, humildad, quietud y voluntad de bien"; una del demonio deja "inquietud, vanagloria, desasosiego" incluso si durante la visión parecía santa. También decía que el demonio puede fingir a veces cosas buenas, pero no puede dar paz profunda. Además, recomendaba consultar siempre con un confesor letrado: la *obediencia* y la confirmación eclesial son claves, porque el demonio opera en el aislamiento y la autoindulgencia. Si un monje cree tener éxtasis cada día pero sus compañeros lo ven irritable y orgulloso, probablemente es engaño; en cambio, si tiene fenómenos místicos pero sigue obediente y humilde, más creíble es de Dios.

La posesión demoníaca en la teología se caracteriza por ciertos signos clásicos: conocimiento de cosas ocultas (habla idiomas que no conoció, etc.), fuerza sobrehumana, aversión a lo sagrado (no soporta sacramentales), cambio de voz o de personalidad, blasfemias, etc. Estos criterios, plasmados en el Ritual de Exorcismos, sirven al exorcista para no confundir un epiléptico con un poseso por ejemplo. Antes de un exorcismo, la Iglesia de hecho exige descartar con médicos que no sea enfermedad natural. Esta prudencia es fruto de siglos de experiencia (y algunos errores del pasado). Hoy un buen exorcista trabaja en tándem con psicólogos/psiquiatras católicos: evalúan juntos. Muchas veces llegan casos de supuesta posesión que resultan esquizofrenia, y viceversa. La clave está en colaboración y humildad: ni el psiquiatra debe negar lo preternatural por sistema, ni el sacerdote pensar que toda alucinación es demonio.

Un criterio sutil en la mística cristiana: la diferencia entre éxtasis divino y trance patológico. Santa Teresa define el éxtasis (arrobamiento) como una suspensión de los sentidos producida por amor intenso de Dios, que puede involucrar visiones o no, pero siempre deja resultados transformantes: más virtudes, más amor, más ansia de sacrificio por Dios. Si no deja eso, sospecha. Asimismo, los maestros decían que los verdaderos éxtasis pueden ser interrumpidos por obediencia: hay historias de monjas en éxtasis que al oír la campana de la regla volvían en sí para acudir a la tarea. Eso indicaba que era de Dios (pues Dios ama la obediencia). Si era demonio, probablemente no obedecería. En cambio, una enfermedad epiléptica no "obedece", es un ataque punto; y un trance autohipnótico de un falso místico tampoco le importará la regla.

Otra consideración: la locura genuina se diferencia del éxtasis en que esta última conserva la *ordenación hacia Dios*. Un loco que cree oír voces divinas pero actúa con incoherencia moral (por ejemplo, se cree Jesús y empieza a agredir) está loco, no extático. Un extático verdadero, aunque "fuera de sí" como decía san Pablo, no pierde cierto orden interior; de hecho, pueden estar sus ojos vueltos, pero si le hablas del Amado, quizás asienta. Teresa narró cómo a veces

en sus éxtasis quedaba inmóvil, pero escuchaba y entendía lo que pasaba alrededor aunque no podía moverse; eso sugiere que su mente no estaba desconectada, solo enfocada en otra realidad superior. Un loco en crisis, en cambio, suele perder la relación ordenada con el entorno por completo.

**Puntos de encuentro en el discernimiento:** Tanto chamanes como directores espirituales cristianos buscan distinguir la fuente de la experiencia: benéfica, maléfica o neutral (natural). Ambos observan frutos: el chamán mira si la crisis conduce a curación/don o a deterioro; el cristiano mira si la experiencia produce virtudes o vicios. Ambos consultan la tradición acumulada: el chamán con sus mayores o con su conocimiento ancestral (¿hay precedentes de esto?), el cristiano con la doctrina de la Iglesia y santos (¿esto coincide con revelación pública y con experiencias de santos aprobados, o contradice la fe?).

Ambos también valoran el comportamiento moral: un chamán ético desconfiará de un colega que en trance haga cosas contrarias a la ética tribal (por ejemplo, aprovecharse sexualmente de pacientes diciendo que “el espíritu lo pide” –eso un buen chamán lo denunciaría como charlatanería o influencia perversa). En la Iglesia, análogamente, se discierne un *falso profeta* si su comportamiento es inmoral (aunque haga milagros: “por sus frutos los conoceréis”). Este es un criterio universal: el mal no puede producir bien duradero, y el bien genuino no genera mal.

Un concepto interesante para ambos es el de “locura santa”. En algunas culturas hay roles de *holy fools* (locos sagrados). En Rusia, los *yurodivy* eran santos que actuaban a veces irracionalmente para reprender a la sociedad (como san Basilio el Bendito). En el sufismo existen los *masta* del amor divino. En India, algunos *avadhutas*. Estos son casos donde externamente parecen locos, pero espiritualmente se considera que están en unión con Dios y su aparente locura es signo de libertad espiritual. Algo similar existía en ciertas tribus: individuos extraños que no encajaban pero se les tenía por tocados por lo sagrado, a veces actuando de oráculos espontáneos. Discernirlos requiere ver su pureza de corazón a largo plazo. La Iglesia, cauta, solo reconoció a unos pocos *locos de Cristo* oficialmente, donde se vio heroicidad de virtud a pesar de excentricidades. El chamán, por su parte, era a veces él mismo un “excéntrico” del poblado, tolerado por su poder. Podríamos decir que la línea entre genio místico y trastorno es fina, pero la presencia de altruismo y sabiduría es la que decanta.

**Colaboración entre saberes:** En nuestros días, ya se da cierto intercambio: psiquiatras abiertos estudian casos de posible posesión en conjunto con exorcistas (y han constatado fenómenos sin explicación natural); exorcistas con formación psicológica integran técnicas de terapia además de la oración (por ejemplo, aconsejando al poseso que perdone ofensas para debilitar el derecho del demonio, lo cual es casi *psicoterapia del perdón*). Por otro lado, terapeutas holísticos integran elementos chamánicos para tratar adicciones (como la *ibogaina* de la iboga para desintoxicar de opiáceos, que resulta más efectiva que fármacos convencionales en ciertos casos, acompañada de ritual para la experiencia psicoespiritual que reorienta la vida del adicto). Todo esto indica que el discernimiento de la línea posesión/locura/éxtasis debe ser *multidisciplinar*. Un chamán sabio, un sacerdote santo, un psicólogo sensible, trabajando juntos, podrían abarcar el espectro completo del ser humano.

Imaginemos un caso concreto: una persona empieza a escuchar voces que le dicen que se suicide; ve sombras en su cuarto de noche; a veces entra en trance y habla en tono gutural. Podría ser *esquizofrenia paranoide* con alucinaciones auditivas y visuales, más un trastorno de identidad disociativo... o podría ser opresión demoníaca. ¿Cómo saber? Un enfoque integrador haría: evaluación psiquiátrica (¿hay historial familiar, consumo de sustancias, etc.?), a la vez evaluación espiritual (¿ha practicado ouija, satanismo, maleficio recibidos?), quizá probar medicación antipsicótica –si la voz es endógena, se atenuará; si es demonio, tal vez no le afecte. Y probar oraciones de liberación –ver si reacciona a un crucifijo o agua bendita de forma desproporcionada. Todo eso arroja datos. Un chamán, con permiso, podría “ver” energéticamente al paciente: algunos dicen percibir flechas negras o entidades pegadas. Si un buen chamán y un exorcista coinciden en que ven un espíritu, es casi seguro posesión; si ambos perciben más bien un desequilibrio sin entidad, tal vez sea mental. Se podría incluso hacer ambos tratamientos en paralelo (ha sucedido en casos desesperados).

En cuanto al éxtasis místico vs autotrance, igual: hay test proyectivos, escalas (por ejemplo la escala de Absorción de Tellegen) para medir sugestionabilidad. Un individuo con historial de fantasía excesiva y necesidad de atención podría fingir visiones; su perfil psicológico lo delataría. Un místico suele ser reacio a publicitar sus experiencias, al contrario, tiende a la humildad y el silencio –eso es un criterio: *los falsos místicos buscan protagonismo, los verdaderos lo evitan*.

Santa Teresa ponía también otro criterio práctico: *Si una monja tiene un éxtasis en hora de trabajo y no lo puede controlar, ella pensaba que no era de Dios* porque Dios es orden. Un chamán diría similar: si un supuesto vidente no puede controlar sus trances y los tiene en cualquier momento molestando la rutina, quizá esté más loco que inspirado; el chamán verdadero entra en trance deliberadamente en rito, no en la mitad de la caza. Claro, hay transes espontáneos, pero un mínimo de control se logra con el camino.

Audacia en la locura santa: Quizás convenga mencionar el fenómeno del “*Don de lágrimas*” y de la “*risa sagrada*”. En reuniones carismáticas cristianas a veces la gente ríe incontrolablemente en Espíritu o llora copiosamente de arrepentimiento. A un psiquiatra agnóstico eso le parece histeria colectiva; a un chamán, le parecería liberación de energía (catarsis) inducida por la presencia del Espíritu. Los frutos suelen ser buenos (la gente sale gozosa o liberada). Aquí la salud mental clásica puede chocar, pero cada vez más hay categoría de “experiencias religiosas excepcionales” que no se patologizan si no provocan daño. La psicología transpersonal incluso habla de “*crisis de emergencia espiritual*”, que es un poco análogo al concepto de chamán en formación de Somé. Proponen apoyar la crisis con guía espiritual en vez de suprimirla. Esto es un puente con la sabiduría ancestral.

**Palabras finales sobre discernimiento:** Tanto chamanismo como cristianismo nos invitan a una actitud de profundo respeto por el misterio de la psique. No todo lo incomprensible es enfermedad ni todo lo extraño es sagrado. Es necesario humildad para admitir cuando algo excede nuestro marco. Un chamán sabio sabe derivar a un hospital a alguien con meningitis, porque reconoce que no es asunto de espíritus sino biología; un sacerdote sabio sabe reconocer que un feligrés necesita un psicólogo más que un exorcismo, o viceversa. La auténtica compasión busca el bien del otro, no defender la propia herramienta como panacea. Por eso, el verdadero *Chakaruna* (hombre-puente) en esta materia es quien escucha tanto al

médico como al curandero, tanto al psiquiatra como al exorcista, y *sintetiza* un camino de sanación integral. A veces la vía es simultánea: he sabido de psicoterapeutas junguianos que envían a sus pacientes a retiros con plantas maestras para acelerar procesos (bajo cuidado) y luego integran la vivencia en terapia; y también de exorcistas que tras liberar a la persona la envían a terapia para reconstruir su ego dañado. Esa sinergia es fructífera.

De San Juan de la Cruz viene un consejo perenne: “*El demonio teme a un alma unida a Dios como al mismo Dios*”. En última instancia, sea locura, sea demonio, sea crisis, la unión con Dios es la respuesta suprema. El loco encontrado por Jesús poseído por Legión acabó “en su sano juicio, vestido y sentado a los pies de Jesús” (Mc 5,15). Esa imagen lo resume: a los pies de Cristo recobramos la cordura y la paz, pues nos alineamos con el Logos, la Razón divina, que ordena nuestro caos. El chamán, con su lenguaje, diría que la persona reconciliada con el Gran Espíritu ya no es presa de locura ni de mal. Ambos se encontrarían en la imagen del ser humano pleno:  *cuerdo, libre y extático en Dios* –ya sin confusión, sino *lúcido en el Misterio*. Esa es la meta de la sanación espiritual, campo en el que chamanes y santos pueden darse la mano.

## **Hacia una síntesis integradora**

A lo largo de este recorrido, hemos visto desplegarse un tapiz rico en correspondencias: El Cristo y el chamán reflejados como espejos en su misión sanadora; la cosmovisión indígena y la teología mística convergiendo en la idea de una realidad sagrada unificada; la comprensión de la enfermedad como algo más que un accidente biológico, elevándose a desarmonía del alma; el mundo invisible poblado de entidades que, con distintos nombres, acechan o asisten al hombre; la figura de Cristo revelada como medicina viviente que recapitula todas las medicinas; los ritos sacramentales y los de las plantas sagradas sirviendo como puentes tangibles hacia lo divino; y finalmente, la importancia del discernimiento para navegar entre la verdadera experiencia de Dios, la patología y el engaño.

¿Qué podemos inferir de todo esto, con una mirada *Chakaruna*, es decir, de puente? Que chamanismo y cristianismo, lejos de ser polos irreconciliables, son ríos que pueden confluir en el gran mar de la Sabiduría perenne. Ambos brotan, en último término, de la sed humana de plenitud y de la respuesta de la Realidad última a esa sed. Por supuesto, no proponemos una amalgama sincrética irreflexiva: cada tradición tiene su integridad. Pero sí abogamos por una compatibilidad en profundidad, una especie de “ecumenismo místico” donde las diferencias exotéricas se trascienden al reconocer la voz del mismo Espíritu hablándonos en diversas lenguas.

En esta compatibilidad, el Cristianismo puede recuperar algo del alma cósmica que subyace en el chamanismo: puede recordar que nuestra fe no nació en laboratorios asépticos, sino en desiertos y montañas donde Dios hablaba en la zarza y en el viento suave; que la Iglesia primitiva estaba familiarizada con visiones, éxtasis (Pedro en la azotea de Jafa, Pablo arrebatado al tercer cielo) y con un estilo de vida donde lo sagrado impregnaba cada comida (la *ágape* comunitaria). En cierta medida, con el tiempo, cierta cristiandad se volvió demasiado racionalista, apagando el asombro y lo milagroso cotidiano. El reencuentro con pueblos portadores de herencias chamánicas –léase Latinoamérica, África, Asia– ha sacudido

para bien la Iglesia: la teología de la liberación integró la cosmovisión comunitaria indígena, la inculturación litúrgica en Amazonía está en marcha para incluir símbolos nativos, y la misma jerarquía actual pide “una Iglesia con rostro amazónico”, reconociendo que allí el catolicismo debe dialogar con las creencias autóctonas, purificándolas pero también aprendiéndoles.

Por otro lado, el chamanismo contemporáneo tiene mucho que ganar de la luz cristiana. Despojado de la cosmovisión integradora que tenía en sus culturas originarias (muchas de las cuales han sido fragmentadas por la modernidad), el neochamanismo occidental a veces deriva en relativismo, en un “supermercado espiritual” donde se toma ayahuasca el sábado y se lee el tarot el lunes, sin compromiso ético profundo. El mensaje cristiano de un Dios personal de amor, que se encarna y sufre con nosotros, puede insuflar al chamanismo una dimensión ética y personalista que garantice que las potentes fuerzas movilizadas se orienten al Bien verdadero. La figura de Cristo puede servir de guía seguro en las selvas de los espíritus: para discernir qué experiencias conducen a mayor amor y cuáles son engañosas. Así, un chamán que acoja la sabiduría de Cristo no pierde su identidad (como Panikkar ejemplificaba, uno puede ser 100% hindú y 100% cristiano, análogamente se podría ser 100% quechua-chamán y 100% discípulo de Jesús), sino que la plenifica. Imagino un futuro –ya incipientemente real– donde existan *chamanes cristianos*: hombres y mujeres de medicina tradicional que, habiendo encontrado a Cristo, re-leen sus conocimientos ancestrales a la luz del Evangelio. Ya los hay, ciertamente, aunque a veces informales. Ellos pueden ser puentes privilegiados: hablan el lenguaje simbólico del pueblo y el lenguaje de la fe cristiana, siendo verdaderos *chakarunas* entre la Iglesia y las comunidades originarias.

Para cerrar, recordemos una imagen bíblica potente: los *Reyes Magos de Oriente* (astrólogos, probablemente mediadores de religiones antiguas) que vinieron a adorar al Niño Jesús. Eran, en cierto modo, “chamanes” o sabios de otra tradición, guiados por su estrella y sus visiones oníricas, que al llegar reconocieron en el Cristo la verdad que buscaban. No renunciaron a todos sus símbolos –de hecho ofrecieron oro, incienso y mirra, que eran elementos sagrados de su saber–, pero al postrarse ante Jesús integraron su conocimiento en una realidad mayor. La Iglesia celebró eso en la Epifanía: la manifestación de Cristo a los gentiles, a través de sus propios caminos simbólicos. Pues bien, hoy podríamos ver en los genuinos hombres-medicina de las tribus a nuevos “Reyes Magos” que siguen su estrella (tal vez el *Venado Azul* peyotero, o la *Serpiente visionaria* ayahuasquera) y que, si escuchan la voz interior, llegarán al pesebre de Belén a entregar sus dones culturales y a recibir a cambio la plenitud de la Verdad.

También los cristianos, a imitación de María y José, debemos hospedar a esos buscadores, no en un palacio sino en la sencillez de un establo –es decir, con humildad, sin imponerles la pompa de Occidente sino presentándoles a Cristo desnudo y pequeño, reconocible a su corazón. Entonces ocurrirán epifanías. Ya están ocurriendo: he presenciado ceremonias donde al pronunciar el Nombre de Jesús alrededor del fuego, indígenas y no indígenas han sentido una presencia poderosa de paz; o misas en catedrales amazónicas donde se han cantado alabanzas con maracas y flautas nativas, y se percibía la alegría de un pueblo que al fin reza *con todo su ser cultural*. Son destellos de esa síntesis audaz y lúcida que anhelamos.

Como reflexión final, invito al lector –terapeuta, buscador espiritual, curioso intelectual o devoto tradicional– a contemplar en su interior este llamado a ser un puente. No es necesario ir a la selva a beber brebajes ni ir al Vaticano a estudiar dogmática para intuir la Verdad que abraza a todos. Basta un corazón sincero y orante. Dejemos que “*el Espíritu nos guíe a la verdad completa*” (Jn 16,13), recordando que el mismo Espíritu aleteaba sobre las aguas en los orígenes de la creación, inspiró a profetas de Israel, pero también sopló en los cantos de sanación de tantos pueblos lejanos. Esa verdad completa, para los cristianos, se centra en Cristo –pero Cristo no anula, sino que asume y transfigura todas las verdades parciales.

Quizá en la Comunión de los santos, alrededor del Trono de Dios, veremos juntos a san Francisco de Asís conversando amigablemente con un chamán sioux, ambos reconociendo al Cordero como Señor; a Santa Teresa de Ávila abrazando a alguna *payé* (chamana) amazónica, riendo de cómo el Esposo Divino se les manifestó con símbolos distintos; a René Guénon sonriendo a un *curandero* andino, sin discutir ahora sobre esoterismo porque la Verdad una se mostrará clara. Todos con sus culturas ennoblecidas, cantando la única Canción nueva. Ese cuadro es más que un idealismo romántico; es en el fondo la promesa del Reino de Dios donde “*reunirá en uno a los hijos de Dios dispersos*” (Jn 11,52).

Mientras tanto, aquí en la tierra, trabajemos con amor por anticipar esa unidad. Que terapeutas y pastores se escuchen, que la ciencia dialogue con la sabiduría ancestral, que la Iglesia se purifique de todo triunfalismo para aprender de los humildes, y que las comunidades indígenas abran también su corazón al Evangelio sin temor a perder lo valioso de su herencia –Cristo no vino a destruir sino a llevar a plenitud. En esta *audaz lucidez sincrética* que proponemos no hay sincretismo barato, hay *encarnación genuina*: así como Cristo se encarnó en una cultura (judía) y la elevó, puede *encarnarse místicamente* en cada cultura sanándola desde dentro. Ya lo ha hecho en parte; falta camino, claro está.

Confiemos en la guía del Espíritu Santo, que es el verdadero Maestro interior tanto de chamanes como de santos, y avancemos sin miedo. Porque, parafraseando a Raimon Panikkar, “*no hay que tener miedo de perder la identidad cuando se busca sinceramente la verdad; quien teme, ya perdió su centro*”. Nuestra identidad más profunda es ser buscadores de Dios, hijos de la Luz. En eso, todos los pueblos pueden reconocerse hermanos. Y como dice un adagio que bien podría suscribir tanto un inca solar como un monje cristiano: “*La verdad es una, los sabios la llaman de diferentes maneras*”.

Hemos intentado aquí llamar verdad a la Verdad, allá donde la encontramos, citándola y honrándola. Si algo queda por hacer es vivirla. Que cada lector, en su camino, sepa integrar en su vida la armonía entre la *sabiduría perenne* y la *revelación cristiana*, entre la *Tierra* y el *Cielo*. Entonces seremos todos un poco *chakarunas*, puentes vivos donde los demás puedan cruzar del miedo a la confianza, de la enfermedad a la salud, de la división a la comunión.

Que así sea, con la ayuda del Gran Espíritu, del Dios Trino y Uno, cuya Voz resuena en el viento sutil de la plegaria y en los tambores de la noche estrellada, siempre invitándonos a la Vida en abundancia. Amén.

## **Bibliografía (citas seleccionadas):**

- **Biblia:** Pasajes en su mayoría aludidos de forma implícita (1 Tim 2,5; Rom 8,19-22; Mc 5,15; Jn 4,14; etc.).
- **Frithjof Schuon**, *Light on the Ancient Worlds* – Referencias a su visión del chamanismo primordial y la unidad trascendente.
- **René Guénon**, artículos recopilados – Sobre degeneración del chamanismo y contacto con fuerzas psíquicas inferiores.
- **Raimon Panikkar**, entrevistas (*Eruption of Truth*) – Sobre diálogo interreligioso sin perder identidad, y enriquecimiento del cristianismo con elementos de fuera.
- **Jean-Claude Larchet**, *Theology of Illness* – Patología: Cristo médico, Jesús significa “Dios cura”, pecado como enfermedad del alma.
- **Mircea Eliade**, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* – Definición de chamanismo, éxtasis, función de mediador y sanador, causa espiritual de enfermedad.
- **Valentin Tomberg**, *Meditations on the Tarot* – Concepto de egregor como demonio colectivo (ejemplos de nazismo/comunismo) y demonios como creaciones psíquicas (tulpas).
- **Teresa de Ávila**, *Obras completas* – Distinción de orígenes de visiones: Dios, demonio o fantasía. Criterios de seguridad de visiones (humildad, etc.) presentes en su *Moradas* y *Vida*.
- **Malidoma Somé**, en *Madness as Initiation* (entrevista) – Visión dagara de la “enfermedad mental” como nacimiento de sanador.
- **Comillas CTR Blog (P. Oio)**, *Salud y salvación en Padres Iglesia* – Padres ven pecado como herida, Cristo médico, estado paradisiaco = salud, post-pecado = enfermedad.
- **Pieter F. Craffert**, reseña *The life of a Galilean Shaman* – Jesús visto como figura chamánica por sus éxtasis, exorcismos, sanacionesscielo.org.zascielo.org.za.
- **Eliade / Swarthmore note** – Iniciación chamánica: sueños premonitorios no guiados devienen enfermedad mortal.