

La praxis etnofenomenológica.

Una apropiación metodológica para el estudio de los estados no ordinarios de conciencia en el ámbito de las ciencias cognitivas

The *ethnophenomenological praxis*. A methodological appropriation for the study of non-ordinary states of consciousness in the realm of cognitive science

Diego GONZALEZ-RODRIGUEZ

Universidad Camilo José Cela (España)
diego.gonzalez2@ucjc.edu

Resumen

Este artículo presenta una propuesta, dentro del ámbito de las ciencias cognitivas, denominada praxis etnofenomenológica, fundamentada en la apropiación de enfoques y herramientas de investigación nacidas en el ámbito antropológico. Esta praxis se fundamenta en la integración de elementos tomados de la antropología cognitiva, la etnobotánica y la participación radical, considerando además una aproximación experiencial directa a los estados no ordinarios de conciencia. El objetivo es facilitar una apertura epistemológica y ontológica en el científico cognitivo. Para ello, se presenta la cognición como un fenómeno ubicuo, difuso y permeable, que va más allá del mero procesamiento de información en circuitos electrónicos o en sustratos de base neural. También se profundiza en la dimensión experiencial de la cognición, argumentando cómo su comprensión resulta inaccesible sin una praxis de base fenomenológica. A través de un análisis exhaustivo de la literatura, seguido de una discusión, se presenta la base teórica y metodológica de un empirismo radical caracterizado por la exploración directa de los estados no ordinarios de conciencia. También se plantea la necesidad de articular una comunidad de práctica y producción de conocimiento en el marco de la praxis etnofenomenológica, capaz de generar una nueva cultura, esto es, un nuevo marco simbólico y relacional, en torno al estudio de la conciencia.

Abstract

This article presents a methodological proposal within the field of cognitive sciences, grounded in the appropriation of approaches and research tools from anthropology. This approach, termed ethnophenomenological praxis, aims to enable an epistemological and ontological openness in cognitive scientists through the integration of elements taken from cognitive anthropology, ethnobotany, and radical participation, while also considering a direct experiential approach to non-ordinary states of consciousness. Cognition is presented as a ubiquitous, diffuse, and permeable phenomenon that extends beyond mere information processing in electronic circuits or neural substrates. The experiential dimension of cognition is also explored, arguing that its understanding is inaccessible without a phenomenological base praxis. Through a comprehensive analysis of the literature, followed by a discussion, the theoretical and methodological basis of a radical empiricism characterized by the direct exploration of non-ordinary states of consciousness is presented. Additionally, the necessity of forming a community of practice and knowledge production within the framework of ethnophenomenological praxis is proposed, capable of generating a new culture, namely, a new symbolic and relational framework, concerning the study of consciousness.

Palabras

Ciencias Cognitivas. Etnofenomenología. Estudios de la Conciencia. Cognición Corpórea. Observación Participante

Clave

Cognitive Science. Ethnophenomenology. Consciousness Studies. Embodied Cognition. Participant Observation

Introducción

En este artículo se elabora una propuesta metodológica, dentro del marco de las ciencias cognitivas, fundamentada en la apropiación de herramientas y enfoques nacidos en contextos de investigación antropológica. En particular, se propone la incorporación de elementos tomados de la antropología cognitiva, la etnobotánica y la participación radical en el desarrollo de una *praxis etnofenomenológica* que enriquezca la investigación con “estados no ordinarios de conciencia” en el ámbito de las ciencias cognitivas.

Varios autores han argumentado acerca de la consideración de la antropología dentro de las ciencias cognitivas (Barrett, 2020; Beller et al., 2012), pero poco se ha escrito sobre la apropiación de herramientas y enfoques metodológicos nacidos en el ámbito antropológico para sistematizar una praxis en el científico cognitivo contemporáneo. La propuesta de este artículo consiste precisamente en una justificación teórica de la necesidad de esa praxis, así como una primera elaboración metodológica en lo que respecta a su conceptualización, su sistematización y su aplicación en un ámbito comunitario.

En las primeras secciones de este artículo se articulará una contextualización del tema de trabajo a través de un análisis comparado de varios enfoques dentro de las ciencias de la complejidad, la antropología y la filosofía de la mente acerca de la noción de cognición. Se analizará la vinculación entre las distintas modalidades cognitivas y la cultura, los agentes sociales, la simbiosis con especies no humanas y los artefactos.

A continuación, se analizarán las limitaciones de los paradigmas dominantes en el ámbito de las ciencias cognitivas y se justificará la necesidad de una apertura metodológica, presentando el enfoque fenomenológico y la participación radical como particularmente convenientes la hora de estudiar el fenómeno de la conciencia.

En último lugar, se elaborará el concepto de *praxis etnofenomenológica*, estableciendo un fundamento teórico y metodológico de partida, con la intención de posibilitar un empirismo radical de carácter fenomenológico en el científico cognitivo, un “*daseinsweise*” (Heidegger, 1927) o un “*mode of being*” (Ginsburg & Jablonka, 2020) que le permita navegar el continuo de la conciencia de forma directa, más allá de las modalidades cognitivas de su experiencia ordinaria, trascendiendo así restricciones tanto ontológicas como epistemológicas.

Se planteará además la necesidad de articular una “comunidad de práctica” y “producción de conocimiento” en torno a la *praxis etnofenomenológica*, capaz de generar una nueva cultura, esto es, un nuevo marco simbólico y relacional, en relación al estudio de la cognición y la conciencia.

Aproximaciones teóricas a la noción de cognición

En las últimas décadas han surgido diversas perspectivas en el ámbito de la biología y la etnobotánica que cuestionan el modelo neuro-céntrico y defienden que la cognición no requiere necesariamente de un sustrato neural (McKenna, 2019; Trewavas, 2003; Baluska & Levin, 2016; Atchison and Head, 2016). Otros autores van más allá, argumentando que el fundamento de la cognición es la existencia de una ontología “*cognoscente*” que “*experimenta*” la realidad fenoménica (Hoffman et al., 2023; Travis, 2021; Kastrup, 2019; Barušs y Mossbridge, 2017). Desde esta perspectiva, el único elemento “fundamental” o “primario” sobre el que emergerían el resto de los fenómenos sería “la conciencia en sí misma” (Hoffman et al., 2023), la base ontológica sobre la que se construiría toda epistemología, incluido el empirismo en el que se sustenta el paradigma científico actual (Hoffman et al., 2023; Kastrup, 2019).

Al igual que estas perspectivas, existe una gran diversidad de propuestas dentro de las ciencias cognitivas, una disciplina dominada en sus primeros años por un paradigma “funcionalista” o computacional de la cognición (Dreyfus, 1972), que ha ido evolucionando hacia otros modelos como el “conexionista” (Banan et al., 2020) o el “enactivista” (Thompson, 2010) de la mano de disciplinas como las ciencias de la complejidad (Mitchell, 2009), la neurociencia o la filosofía de la mente (Chalmers, 1998).

Una de las nociones más difundidas en los últimos años ha sido la “*embodied cognition*”, traducida al castellano como cognición “corpórea”, “corporizada” o “corporeizada” (Varela et al., 1991), que expande los dominios de la cognición más allá del sistema nervioso central y las redes de neuronas, en favor de una concepción holística que incluye tanto al organismo completo como a su medio. Varela, Thompson y Rosch (1991) conceptualizaron esta noción concibiendo al sujeto cognitivo como un sistema

autopoiético y autorregulado acoplado en codependencia con un entorno dinámico, una visión perfectamente alineada con los fundamentos de los “sistemas complejos adaptativos” (Gonzalez-Rodriguez y Hernandez-Carrion, 2015). Las ciencias de la complejidad, con su énfasis en cómo los elementos constitutivos de un sistema dan lugar a la aparición de propiedades emergentes, sustentaría esta noción de cognición, fundamentada en la interdependencia estructural y funcional, así como en las dinámicas relacionales, de los sistemas biológicos y sociales (Mitchell, 2009). Este paradigma posibilita un marco tanto formal como experimental para la comprensión de los sistemas complejos adaptativos y sus procesos dinámicos, entre los que se encuentran el intercambio y procesamiento de materia, energía e información (Mitchell, 2009); esto es, tanto aspectos meramente metabólicos y termodinámicos como cognitivos.

Aún con sus limitaciones, las ciencias de la complejidad posibilitan la exploración de las dinámicas relacionales y el estudio de los procesos cognitivos desde una mirada fundamentada en el dinamismo adaptativo y la interdependencia. Esta perspectiva no sólo supone un cuestionamiento a modelos que restringen la cognición exclusivamente a las regiones corticales del cerebro, sino que abre la puerta a nuevas interpretaciones en torno a conceptos como “inteligencia” y “adaptabilidad”, fundamentales en la modelización computacional de procesos cognitivos o la implementación de “algoritmos inteligentes” y “bio-inspirados” (Gonzalez-Rodriguez y Hernandez-Carrion, 2014).

La “cognición corpórea” y el “enactivismo” de Thompson (2010), en su aproximación sistémica, tienen la particularidad de extender la cognición a la interfaz relacional del sistema autopoiético y su *milieu* (Thompson, 2010), un acoplamiento cognitivo que recuerda a la “teoría de campo” de la Gestalt (Parlett, 1991). Como heredera del concepto de autopoiesis de Maturana y Varela (1980), que define a los seres vivos como redes autorreguladas que mantienen su integridad sistémica en una continua interacción con su medio, esta teoría concibe la cognición como un fenómeno emergente de la interacción constante y dinámica del organismo con su universo fenoménico, al que presupone una naturaleza ontológica.

Esta noción de cognición, contextualizada en un entorno relacional, parece fácilmente extensible al campo de estudio de las ciencias sociales. Además, está alineada con los postulados de Bateson (2000), que considera la mente y el entorno como un sistema ecológico interdependiente, la teoría de Gibson (1986), que sugiere que la cognición es un fenómeno emergente de la interacción activa con el entorno, o con las nociones de Ingold (2000) sobre la percepción y acción como procesos entrelazados en la “malla” de la vida. El elemento clave es que, desde esta perspectiva, la cognición puede ser entendida no sólo en términos biológicos sino también a través de una lente cultural, subrayando cómo las facultades mentales se desarrollan y operan en diálogo con las prácticas culturales y sociales (Geertz, 1973; Hutchins, 1995).

Al situar el proceso cognitivo en el tejido de la vida cotidiana, donde cada acción y percepción están arraigadas en el acoplamiento sensoriomotor del organismo con su mundo (Clark, 1997), la aproximación “corpórea” incide en la interdependencia entre los componentes de los sistemas cognitivos. En resumen, en su contextualización dentro de las ciencias de la complejidad, ofrece un enfoque extensible y permeable en lo que respecta al estudio del fenómeno cognitivo (Kauffman, 1993). Sin embargo, la cognición corpórea no llega a resolver cuestiones fundamentales de las ciencias cognitivas, como la naturaleza de la conciencia. Tampoco profundiza en los “estados no ordinarios de conciencia”, dentro de los cuales se encuentran las llamadas experiencias trascendentales o no-duales (Forman, 1990), aquellas que cuestionan la dicotomía sujeto-objeto del fenómeno cognitivo.

Como Varela et al. (1991) argumentan, la experiencia subjetiva y la conciencia son aspectos cruciales de la cognición que requieren de un marco metodológico apropiado. Ese marco metodológico es precisamente la fenomenología, que ubica la “primera persona” o la “experiencia subjetiva” como único instrumento de partida. En ese sentido, aunque el estudio de la cognición puede enriquecerse al incorporar una dimensión sistémica, organísmica, ambiental, cultural y social, además requiere de la comprensión de los procesos fenomenológicos, esto es, de la interacción subjetiva y dialógica del “sujeto cognoscente” con el “mundo vivido”.

La experiencia en primera persona constituye el fundamento evidente de toda epistemología, en tanto que incluso el naturalismo se fundamenta en una intersubjetividad consensuada a partir de las fenomenologías de múltiples sujetos cognoscentes (Gallagher, 2012). Así que parece claro que las ciencias cognitivas no pueden obviar el estudio de la experiencia subjetiva. Además, la puesta en valor de los métodos cualitativos dentro del marco de las ciencias cognitivas es esencial para comprender la complejidad

de la experiencia humana, como demuestran los estudios de Jack y Roepstorff (2002), que sostienen que la fenomenología puede ofrecer una perspectiva diferencial para la investigación en este ámbito.

El desarrollo de una *praxis etnofenomenológica* en el científico cognitivo, algo que se elaborará en el presente artículo, puede enriquecer notablemente el estudio de la cognición humana. Esta nueva mirada, más permeable y abierta a la dimensión experiencial, no sólo reconocería los aspectos biológicos, ambientales, culturales y fenomenológicos del ser humano, proponiendo un entendimiento más holístico e integrado de la cuestión, sino que posibilitaría una exploración directa de las modalidades no ordinarias de la conciencia.

El estudio de la mente no puede centrarse únicamente en la observación objetiva del cerebro que ofrece la neurociencia, sino que requiere del estudio de la experiencia en primera persona, así como de los elementos culturales y simbólicos que dan sentido a la experiencia vivida. Es necesario entender el marco cultural como algo inseparable de gran parte de nuestras modalidades cognitivas, así como embeber el cerebro en el cuerpo y el entorno, pero también en el grupo social y sus artefactos.

Existen varias investigaciones en antropología simbólica y cognitiva en torno a cómo los seres humanos construyen y comunican significado a través de símbolos y prácticas culturales (Geertz, 1973; Strauss & Quinn, 1997). A su vez, existen enfoques evolutivos y multifactoriales en torno al lenguaje y ciertas modalidades cognitivas, aspectos que están vinculados a cambios morfológicos y biológicos de los homínidos, a las dinámicas del entorno y las interacciones sociales prevalentes en los grupos de primates (Tomasello, 1999; Dunbar, 1998).

El posicionamiento de estos estudios lleva tiempo justificando una conexión entre las distintas modalidades cognitivas y el contexto cultural en el que se sitúan, tanto en lo simbólico como en lo relacional. La investigación paleontológica nos informa de cómo los homínidos han evolucionado en su capacidad para interactuar y modificar su medio, lo que ha tenido implicaciones directas y paralelas tanto en la evolución de sus modalidades cognitivas como en la transformación de su entorno (Donald, 1991; Colledge & Wynn, 2009). Los cambios anatómicos y conductuales han evolucionado de forma paralela a prácticas sociales y tecnológicas cada vez más complejas, evidenciando la emergencia de una cognición situada y distribuida (Malafouris, 2013; De Beaune et al., 2009).

La antropología cognitiva y simbólica, al considerar el desarrollo codependiente de la mente humana y la cultura (D'Andrade, 1995), ofrece un marco valioso para comprender cómo los seres humanos utilizan símbolos y artefactos culturales para extender su "construcción de significado" más allá de los límites del cráneo, en un proceso de constitución interdependiente entre el individuo y su mundo material y social (Hutchins, 1995). Estas aportaciones son claramente un complemento esencial que enlaza tanto con los hallazgos de la neurociencia como los de otras disciplinas centradas en el estudio de la mente humana.

En ese sentido, las ciencias cognitivas no pueden obviar ni los fundamentos culturales ni los biológicos de la cognición, en tanto que estos se complementan. A la hora de estudiar la cognición o la conciencia, podemos enriquecernos notablemente de puntos de encuentro entre disciplinas como la antropología y la neurociencia, o la psicología y las ciencias de la computación.

La neurociencia tiene su foco en el cerebro, las redes neuronales y la bioquímica del sistema nervioso, y ha sido posiblemente una de las disciplinas más disruptivas del último siglo. Pero no todo queda en el cerebro, y hay varias teorías que precisamente apuntan en esa dirección. El concepto de "exocerebro", tal como lo propone Roger Bartra, ha ido ganando influencia en la academia. Este término alude a las "prótesis cognitivas" que, según Bartra (2006), serían esas herramientas y dispositivos que actúan como extensiones de nuestra mente. Bartra plantea que las tecnologías auxiliares que empleamos en nuestro día a día en realidad se convierten en partes integrantes de nuestro ser, expandiendo nuestras capacidades mentales más allá de los límites biológicos. El "exocerebro" sería por tanto el resultado de una externalización de recursos mentales a través de prótesis cognitivas como elementos culturales y artefactos (Malafouris, 2013), un concepto que guarda similitudes con la llamada "cognición situada" (Lave & Wenger, 1991; Hutchins, 1995).

Existen otras propuestas que no vienen ni de las ciencias de la complejidad ni de la antropología sino de la filosofía de la mente, como la teoría de la "cognición extendida", popularizada por Andy Clark y David Chalmers (1998), que sostiene que los procesos cognitivos trascienden la piel y se extienden al entorno, incorporando herramientas, símbolos y elementos culturales.

En el contexto de los avances tecnológicos contemporáneos, esta teoría encuentra una resonancia especial en la creciente integración de sistemas digitales con la biología humana. Las investigaciones en interfaces cerebro-computadora apoyan la idea de que la tecnología puede co-evolucionar con las capacidades humanas, ampliando efectivamente la cognición más allá de los límites biológicos (Lebedev & Nicolelis, 2006; Ramakrishnan et al., 2015). Además, la realidad virtual y aumentada, así como otras tecnologías inmersivas, han comenzado a desdibujar las líneas entre los procesos mentales internos y las herramientas externas, sugiriendo una simbiosis cada vez más profunda entre los seres humanos y la tecnología (Riva et al., 2016; Kipper & Rampolla, 2012), lo que refuerza la idea de que estamos en una era de “cyborgs”, donde la cognición extendida no es sólo una teoría sino una realidad (Warwick, 2010; Bostrom & Sandberg, 2009).

Además de las teorías filosóficas sobre la cognición extendida, los postulados de Haraway ofrecen una perspectiva crítica sobre la disolución de las fronteras entre humano y máquina. En su influyente “Manifiesto Cyborg” (Haraway, 2013), Haraway habla de una identidad híbrida que rompe las dicotomías entre natural y artificial, mente y cuerpo, humano y no humano. Esta noción de hibridación resuena con algunos conceptos del transhumanismo (Bostrom, 2005), pero fundamentalmente con la “cognición extendida” de Clark y Chalmers (1998), al sugerir que las herramientas tecnológicas y los artefactos culturales no sólo son extensiones de nuestras capacidades cognitivas, sino que se entrelazan con nuestra identidad. Haraway (2016) plantea además el término *simpoiesis*, que rescata la “autopoiesis” de Maturana y Varela (1980) con un énfasis en sus aspectos simbióticos.

Al hablar de cognición, hay por tanto una multiplicidad de factores e interpretaciones donde las variables culturales, incluyendo los elementos simbólicos y los artefactos, tienen un valor tan importante como los biológicos y los sociales. Al igual que los primeros científicos cognitivos tuvieron que superar las tesis funcionalistas (Putnam, 1967; Block, 1995), es fundamental revisar el paradigma dominante y abrirse a modelos más “simpoiéticos”. Abrirse a la comprensión de la cognición como un fenómeno difuso, fluctuante, dinámico, extenso y permeable, no reducible ni al procesamiento de información en circuitos electrónicos ni a soportes de base neural.

Las limitaciones del neuro-centrismo y el antropocentrismo han sido fuertemente contrastadas con el estudio de fenómenos inteligentes en sistemas de base biológica que carecen de redes neuronales. Por ejemplo, trabajos como el de McKenna (2019) abren el diálogo sobre facultades cognitivas en entidades vegetales, sugiriendo que la inteligencia, tal como se percibe en los organismos con sistemas nerviosos complejos, podría tener correlatos funcionales en sustratos biológicos alternativos (McKenna, 2019; Trewavas, 2003; Baluska & Levin, 2016). Estas investigaciones desafían la noción antropocéntrica de cognición y proponen una visión más inclusiva, reconociendo que procesos análogos a la toma de decisiones y el aprendizaje pueden ocurrir en seres sin sistema nervioso central, como lo demuestra la capacidad de las plantas para realizar ajustes comportamentales adaptativos frente a estímulos ambientales (Gagliano et al., 2016; Mancuso & Viola, 2015).

En determinados contextos animistas, como parte de prácticas ceremoniales dentro de lo que la antropología ha venido a denominar “chamanismo” (Harner, 1980), la simbiosis del sujeto humano con determinadas plantas y hongos, tal y como plantea la etnobotánica, constituye la puerta de entrada a un universo cognitivo que apenas hemos empezado a cartografiar desde la ciencia occidental (Marder, 2012; Carhart-Harris & Goodwin, 2017). La etnobotánica y la “etnomicología” han documentado extensamente las interacciones entre seres humanos, hongos y plantas psicoactivas, reconociendo el papel significativo de esta simbiosis en el desarrollo de sistemas de conocimiento y prácticas culturales (Davis, 1996; Krippner, 2000). Este universo cognitivo, que algunos antropólogos han denominado “mundo de los espíritus” dentro del contexto chamánico (López-Pavillard, 2018; Harner, 1980), se caracteriza por ser inaccesible desde la cognición ordinaria. Y precisamente por esto solemos hablar de “estados no ordinarios de conciencia” para referirnos a las modalidades cognitivas y experienciales que pueden alcanzar los chamanes, los contemplativos y los psiconautas (Grof, 1985; Winkelman, 2010).

Los estados no ordinarios de conciencia, lejos de ser una mera alteración de la percepción, pueden ofrecer una comprensión muy profunda acerca de la naturaleza de la conciencia y sus distintos dominios cognitivos (Hartogsohn, 2013; Luna, 1986). Para profundizar en el estudio de lo “no ordinario” se requiere tanto de marco teórico extensible, compatible con consideraciones epistemológicas y ontológicas

disruptivas, como de una metodología apropiada para abordar la investigación de una forma efectiva y minimizando los riesgos asociados a la misma.

En esta introducción se ha abordado ese primer requisito, llevando a cabo un análisis de la literatura académica y exponiendo algunos de los paradigmas que han dominado las ciencias cognitivas en los últimos años. Para ello, se han presentado los procesos cognitivos desde su ubicuidad más allá del sustrato neuronal, e incluso de lo meramente organísmico, como procesos que coexisten a lo largo de un tejido estructural continuo, heterogéneo y multidimensional habitado por distintas especies no humanas, como los hongos y vegetales, así como otros agentes sociales, la cultura, los artefactos y los símbolos (Clark & Chalmers, 1998; Bartra, 2006). Este contexto teórico ejemplifica que las ciencias cognitivas todavía cuentan con más teorías que certezas, y que es fundamental partir de una perspectiva abierta y permeable por parte de los investigadores que se adentran en el estudio de la conciencia.

En las próximas secciones se profundizará en el segundo requisito para el estudio de los estados no ordinarios de conciencia, la necesidad de una buena aproximación metodológica y una comunidad de práctica, para lo que esbozaremos una praxis de carácter etnofenomenológico. En particular se abordará la incorporación de elementos tomados de la participación radical, la etnobotánica y la fenomenología en el marco epistemológico del científico cognitivo, posibilitando nuevas perspectivas a la hora de profundizar en el estudio de los estados no ordinarios de conciencia.

La propuesta consiste en una *praxis etnofenomenológica*, abierta a la integración de prácticas heterodoxas por parte del científico cognitivo, reconociendo el valor de la experimentación en primera persona como aproximación empírica al continuo experiencial de la conciencia.

Trabajo previo

La necesidad de articular una *praxis etnofenomenológica* que permita un cambio de mirada y una apertura epistemológica en el científico cognitivo, ha surgido tras varios años de trabajo previo, y como consecuencia de varias incursiones en el fenómeno cognitivo desde múltiples perspectivas.

Antes de la elaboración de este trabajo, el autor ha explorado la cognición desde múltiples facetas, implementando dentro del marco de las ciencias de la complejidad modelos experimentales de los llamados “sistemas cognitivos”, profundizando en sus aspectos tanto estructurales como funcionales, así como en aproximaciones computacionales, biológicas y sociales a la noción de “cognición” como “procesamiento de información” (Gonzalez-Rodriguez & Hernández Carrión, 2014; Gonzalez-Rodriguez, 2015).

El autor ha investigado los mecanismos de comunicación y las dinámicas relacionales de las comunidades de bacterias, así como la implementación de algoritmos bio-inspirados para la modelización de procesos de cognición distribuida (Gonzalez-Rodriguez, 2011; Gonzalez-Rodriguez & Hernández Carrión, 2015). Este marco matemático-computacional, con una base teórica y experimental dentro de los ámbitos de la biología de sistemas y la inteligencia artificial, se ha enfocado en el estudio de fenómenos cognitivos en sistemas complejos adaptativos, así como el papel de las dinámicas sociales descentralizadas en la “inteligencia colectiva” y la construcción colaborativa de conocimiento (Gonzalez-Rodriguez & Kostakis, 2015). El autor también ha investigado el lenguaje como un fenómeno emergente de la interacción social en modelos computacionales con agentes inteligentes (Gonzalez-Rodriguez & Hernandez-Carrion, 2018), así como la fenomenología de los estados no ordinarios de conciencia (Gonzalez-Rodriguez, 2023b), combinando herramientas de análisis computacional y ciencia de datos con una perspectiva fenomenológica para estudiar testimonios de experiencias psicodélicas (Gonzalez-Rodriguez & Perez-Carmona, 2023).

En paralelo, ha habido una evolución en la mirada del autor, más abierta a la dimensión “no ordinaria” de la cognición. Este proceso ha derivado de un itinerario formativo complementario de carácter multidisciplinar que aborda la neurociencia, la etnobotánica, la psicoterapia, la fenomenología y la antropología. Pero fundamentalmente, ha derivado de un camino experiencial caracterizado por un giro “de la mera observación a la experimentación directa”, similar al viraje metodológico de otros autores que han investigado los estados no ordinarios de conciencia (López-Pavillard, 2018; Fericgla, 2000; Narby, 1998; Harner, 1973). El resultado de esta indagación directa en el espectro experiencial de la conciencia es la formulación de la *praxis etnofenomenológica* como marco metodológico.

A la hora de buscar una comprensión profunda de la conciencia en su multiplicidad de modalidades, se requiere de una superación del sesgo metodológico y una apertura a la dimensión experiencial del estudio de la mente. Como se ha argumentado a lo largo del artículo, los científicos cognitivos pueden

profundizar sin ataduras disciplinares en el estudio de la conciencia humana, pero para ello hay que atreverse a pausar la computación e implicarse en el trabajo de campo, combinando labores académicas con incursiones directas en los dominios “no ordinarios” de la cognición.

De hecho, en contraposición a la imposición casi dogmática del enfoque hipotético-deductivo, en tanto que obedece al paradigma dominante (Walker, 2010), la disciplina puede igualmente abogar por metodologías de base inductiva, como la participación radical planteada por López-Pavillard (2018) en su estudio del chamanismo y la cosmovisión animista.

La implicación directa del investigador no es necesariamente un obstáculo, sino que puede constituir, de hecho, una ventaja metodológica (Glass-Coffin, 2010). He ahí la importancia de abogar por el desarrollo en el científico cognitivo de una *praxis etnofenomenológica*. El postulado de partida es que el desarrollo de esta praxis ayudaría al investigador a trascender los propios sesgos paradigmáticos, enriqueciendo su ámbito de estudio más allá de las restricciones de su marco cultural y la imposición del modelo de conciencia dominante en su disciplina académica.

Una apropiación metodológica

El desarrollo de una *praxis etnofenomenológica* en el científico cognitivo constituye una apropiación metodológica de un proceder fenomenológico, orientado a la aplicación de un conjunto de conocimientos “nativos”, no para el estudio antropológico de una comunidad cultural en particular, sino para el “estudio directo” de la conciencia.

Cuando nos adentramos en las distintas modalidades cognitivas, dentro de lo que la ciencia occidental ha denominado “estados no ordinarios de conciencia” (Gonzalez-Rodriguez, 2023b), los investigadores nos enfrentamos a grandes retos metodológicos. En estos contextos la cognición humana adquiere matices de excepcional complejidad, donde la inefabilidad complica una conceptualización precisa de los fenómenos observados, y donde la dimensión experiencial de estos estados no necesariamente tiene correlatos con las ontologías occidentales, siendo estas fenomenologías, en ocasiones, radicalmente opuestas a las concepciones del naturalismo (Erazo & Jarrett, 2018).

Además, al profundizar en las llamadas experiencias transcendentales, emergen fenómenos que desafían la categorización lingüística y contradicen cualquier postulado funcionalista o reduccionista que conciba la mente como un mero dispositivo lingüístico de procesamiento de información o identificación de patrones (James, 1902; Underhill, 1911; Maslow, 1968). Estas fenomenologías, ricas en significado y subjetividad, desbordan los marcos teóricos que intentan encapsular la mente dentro de límites estrictamente lógicos o computacionales (Varela, Thompson & Rosch, 1991; Griffiths, Richards, Johnson, McCann & Jesse, 2008).

Al desafiar la premisa de una mente limitada a las nociones habituales, estas experiencias iluminan la existencia de dimensiones cognitivas que trascienden lo tangible y lo empíricamente verificable (Hart, 2003; Newberg & D’Aquili, 2008). Es más, los estados expandidos, ampliados o no ordinarios de conciencia abren un diálogo sobre la intersección entre la espiritualidad y la cognición, invitando a una reevaluación de la comprensión humana en términos que desafían los paradigmas científicos dominantes (Persinger, 1983; Tart, 1975) y nos reconectan con la dimensión de lo sagrado.

Tales experiencias son a menudo ubicadas dentro de categorías conceptuales que raramente capturan la complejidad de estas. Entre los términos habituales están las experiencias de no-dualidad (Forman, 1990), las experiencias cumbre (Maslow, 1964), las experiencias místicas (James, 1902) y los estados meditativos, dentro de la diversidad experiencial que estos términos engloban. El aspecto más fascinante de estas vivencias es que no tienen que ser necesariamente descritas como “religiosas” en el sentido convencional (Morris, 2006), sino que a veces nos referimos a ellas como experiencias empíricas de carácter “espiritual” (Giordano & Engebretson 2006). Esto es, al adentrarnos en estados no ordinarios de conciencia, la dimensión trascendente de lo humano se manifiesta empíricamente; no como un acto de fe, sino como una “realidad experimentable”, observable y vivenciada en primera persona (James, 1902; Tart, 1975). En ese sentido, podemos encontrar testimonios sobre este tipo de fenomenologías en el marco de determinadas tradiciones religiosas, pero también en entornos seculares o incluso en estudios de investigación clínica.

En los últimos años ha habido un creciente interés en la investigación científica de este tipo de estados, tanto en el contexto de las prácticas meditativas como en el estudio de agentes farmacológicos

categorizados como psicodélicos, iluminando desde distintos enfoques cómo estas experiencias influyen en la conciencia humana (Griffiths et al., 2006; Lutz, Dunne & Davidson, 2007). Estos hallazgos sugieren que la trascendencia puede ser una característica inherente a la especie, accesible a través de diversas prácticas y métodos que inducen profundas transformaciones en la percepción y la cognición (Maslow, 1969; Newberg & D'Aquili, 2008). Cada vez hay más investigaciones en torno a prácticas contemplativas, como el uso de electroencefalografía y “machine learning” en el estudio de los correlatos neurales de ciertas técnicas meditativas (Kora et al., 2021). En el ámbito de los estudios con psicodélicos, la evidencia clínica está esbozando una dirección interesante, postulando que determinadas experiencias con un carácter “místico” pueden tener relevancia clínica dentro del ámbito de la salud mental, lo que parece apuntar su carácter terapéutico (Gonzalez-Rodriguez & Perez-Carmona, 2023; Griffiths, 2008; Griffiths et al., 2006).

En la actualidad contamos con varios proyectos de investigación orientados al estudio pormenorizado de estados de conciencia no ordinarios, como el “Extended-State DMT program (DMTx)”, que persigue cartografiar experiencias psicodélicas durante una aplicación prolongada de N,N-dimetiltriptamina (DMT o N,N-DMT) por infusión intravenosa (Gallimore y Strassman, 2016), o el “Cuestionario de la Experiencia Fenomenológica con Enteógenos (CEFE)”, que profundiza en los aspectos existenciales y fenomenológicos de las experiencias inducidas por plantas, hongos u otras sustancias psicoactivas (Gonzalez-Rodriguez & Perez-Carmona, 2023).

Si miramos más allá del modelo biomédico y neurocientífico, encontramos un alto número de contribuciones en el ámbito de la antropología (López-Pavillard, 2018; Fericgla, 2000; Narby, 1998; Harner, 1973) que deja constancia de cómo las tradiciones animistas llevan generaciones “navegando” las dimensiones “no ordinarias” de la experiencia, custodiando un conocimiento de base empírica con un enorme valor.

Contamos por tanto con suficiente evidencia tanto clínica como documental como para reconocer la universalidad y carácter transcultural de esta dimensión “psicoespiritual”, experimentada directamente por el individuo y que desafía nuestras concepciones tradicionales de cognición (James, 1902; Tart, 1975).

Como hemos comentado anteriormente, la noción de cognición convencional ha estado dominada por enfoques funcionalistas, estrechamente ligados a la lingüística y a la computación (Chomsky, 1957; Turing, 1950), y en la actualidad, parte del discurso dominante sobre el fenómeno cognitivo sigue siendo bastante reduccionista, estando fuertemente vinculado al desarrollo de la inteligencia artificial (Russell & Norvig, 2016). Sin embargo, estos enfoques no capturan completamente la riqueza de la experiencia humana, especialmente cuando se desvían de la norma perceptiva y cognitiva del estado de vigilia ordinario.

La exploración del problema de la conciencia, particularmente en la filosofía de la mente, ha expuesto limitaciones en las corrientes predominantes de pensamiento (Chalmers, 1995). Las críticas a la inteligencia artificial, especialmente las argumentadas por Hubert Dreyfus (1972), hace tiempo demostraron nuestra incapacidad para emular la profundidad de la conciencia en un soporte electrónico. Además, la neurociencia ha encontrado desafíos al intentar establecer una teoría de la conciencia que sea empíricamente verificable y que abarque su complejidad (Michel, 2019; Noe & Thompson, 2004; Koch, 2004). Estas críticas nos obligan a considerar la cognición más allá de la manipulación simbólica, la identificación de patrones o el procesamiento de información, y a reconocer la conciencia como un fenómeno central, comprensible solamente a través de una perspectiva más holística que incluya la multidimensionalidad de los estados no ordinarios de conciencia y la variedad de experiencias de lo humano (Grof, 1975; Varela, Thompson & Rosch, 1991).

De alguna forma se hace necesario que los académicos que llevan a cabo investigaciones en el ámbito de las ciencias cognitivas, así como aquellos de cuyo discurso emergen las narrativas dominantes, participen de una *praxis etnofenomenológica* que les permita “experimentar en primera persona” una perspectiva más integrativa sobre el fenómeno de la conciencia. En ese sentido, se sugiere una sinergia entre las ciencias cognitivas y los métodos antropológicos para enriquecer nuestra comprensión de los procesos cognitivos y su continua *simpoiesis*.

En el ámbito de la antropología es bien conocido el marco metodológico de la observación participante (Geertz, 1973; Malinowski, 1922). Para el caso que nos ocupa, esta observación participante debe implicar un conocimiento directo y vivencial de los estados no ordinarios de conciencia. Se busca, por tanto, una comprensión “emic” que permita al investigador compartir no sólo el contexto simbólico y

cultural del grupo estudiado (Boas, 1911; Turner et al. 2017), sino también habitar su universo fenomenológico. Este giro epistemológico implica ir más allá incluso de las nociones de cognición “corpórea”, “situada”, “expandida” o “no ordinaria” que hemos abordado previamente y dar el salto a un compromiso fenomenológico de carácter radical, que supere las conceptualizaciones y discretizaciones semánticas habituales.

Las experiencias “psicoespirituales”, bajo la perspectiva que defiende este texto, dejarían de constituir un “objeto de estudio separado del investigador”, y pasarían a ser “su mundo fenomenológico” (Husserl, 1931), posibilitando un continuo experiencial de las mismas. Ya sean experiencias no lingüísticas, kinestésicas, auditivas o visuales, estas estarían integradas en el dominio experiencial del investigador, haciendo posible el cuestionamiento de las propias ontologías de partida e incluso la disolución de las fronteras sujeto-objeto, esto es, una vivencia empírica de la no-dualidad (Forman, 1990).

En el ámbito antropológico, existen propuestas metodológicas más inmersivas que la observación participante, propuestas que implican una simbiosis más profunda entre el investigador y el objeto de estudio, e incluso una superación de los sesgos etnocéntricos que filtran la interacción entre ambos, como la llamada “participación radical” (López-Pavillard, 2018). La idea que plantea este texto radica precisamente en una apropiación de esta mirada en el científico cognitivo. Aún con una variación de enfoque, el científico cognitivo, al desarrollar una praxis etnofenomenológica, se adentraría en el estudio directo de un dominio “no ordinario”, de una dimensión experiencial y transformadora no necesariamente alineada con las epistemologías y ontologías dominantes en la ciencia occidental contemporánea.

Desarrollar una *praxis etnofenomenológica* debería llevar al científico cognitivo a una concepción holística y heterodoxa en el estudio del fenómeno cognitivo. No se trataría tanto del análisis de un colectivo específico o de la búsqueda de patrones transculturales en prácticas contemplativas y espirituales en una línea similar a la de Eliade (2011) sino que el objeto de estudio sería la “conciencia en sí misma” y particularmente la dimensión “no ordinaria” a la que se accede a través de estas prácticas. Hablamos por tanto de una etnografía que requiere del conocimiento de los universos fenoménicos a los que acceden los chamanes y los contemplativos, una cartografía del dominio cognitivo que emana de la praxis.

A la hora de expandir el marco de las ciencias cognitivas más allá de las fronteras impuestas por la neurociencia y el paradigma dominante, sin negar su valor y aportación, pero dando un rol complementario y diferencial al trabajo fenomenológico, defenderíamos por tanto una “participación radical” (López-Pavillard, 2018) que permita la exploración inmersiva de los dominios de la mente por parte del investigador.

Se presupone que un etnógrafo debe entender el contexto social y la tradición en los que tiene lugar la praxis, así como los constructos simbólicos y culturales que la envuelven, en línea con la teoría de la cognición situada propuesta por Lave (1988). En ese sentido, el respeto y la integración del investigador dentro de un determinado marco de prácticas culturales y comunitarias, es esencial. Pero el elemento más importante es que debe tener lugar una experimentación consciente, una dinámica fenomenológica, una transformación gradual en la perspectiva más íntima del investigador. Pues es precisamente a lo largo de esta transformación donde el investigador podrá experimentar una nueva dimensión cognitiva y trascender axiomas ontológicos limitantes.

La historia cuenta con numerosos ejemplos de antropólogos que han trascendido la mera observación para sumergirse en las prácticas culturales que estudiaban, incluyendo aquellas con experiencias puramente corporeizadas. Por ejemplo, los trabajos pioneros de Felicitas Goodman (1990) en los rituales de trance y posesión en diversas culturas, o los estudios de Michael Harner (1973) sobre el chamanismo y el uso de plantas visionarias en prácticas espirituales, establecieron un precedente para la participación experiencial como herramienta de investigación. De manera más contemporánea, Narby (1998) y Fericgla (2000) han utilizado la etnobotánica para explorar el rol de determinadas plantas como parte integral de ciertas culturas y cosmovisiones, proporcionando una ventana única hacia otras formas de conciencia y percepción. Esta tradición de antropología experiencial sugiere que, para comprender plenamente ciertos objetos de estudio, es necesario que los investigadores se impliquen directamente en las prácticas estudiadas. Hablamos, por tanto, de una praxis situada, encarnada o corporeizada (Lave & Wenger, 1991; Hutchins, 1995; Varela et al., 1991), que es a su vez una “intencionalidad directa” (García, 2010), un “estar-en-el-mundo” que se asemeja a esa *praxis etnofenomenológica* que se plantea para el científico cognitivo.

La *praxis etnofenomenológica*

A continuación, se desarrollará el concepto de *praxis etnofenomenológica* en base a los supuestos previamente presentados, articulando no sólo que parte de una apropiación terminológica y metodológica, sino que su aplicación requiere de una transformación personal profunda en el investigador, de un contexto comunitario y una vocación de proyección académica.

Para ello, se abordarán aspectos fundamentales como la minimización de riesgos, la necesidad de un proceso gradual en el desarrollo de la *praxis*, y la importancia del uso de métodos previamente evaluados por una comunidad de práctica, así como su contextualización en una estructura social y cultural que permita su transmisión.

Una apropiación terminológica y metodológica

Como hemos argumentado previamente, la apropiación de elementos de la etnobotánica, la participación radical, y de tantas otras *antropologías de la conciencia* (Schwartz, 2021; Williams, 2007) supone una necesidad metodológica para las ciencias cognitivas, una disciplina generalmente dominada por un marco metodológico de base cuantitativa y un paradigma neuro-céntrico (Gallagher, 2018).

Existe un largo corpus de trabajo antropológico en torno a los estados no ordinarios de conciencia (Whitehead, 2000). Durante el último siglo ha habido numerosos estudios etnográficos centrados en la exploración de estos dominios “no ordinarios” en el marco de distintas culturas (Glass-Coffin & Kiiskeentum, 2012), como el trabajo de Erika Bourguignon sobre las experiencias de trance y posesión, la antropología psicológica y el chamanismo (Rich, 1999). En ocasiones, estos estudios han llevado a giros no sólo epistemológicos sino también ontológicos en algunos investigadores (López-Pavillard, 2018). Y es precisamente eso lo que busca la *praxis etnofenomenológica*, posibilitar una dimensión “experiencial” en el científico cognitivo con implicaciones directas, y en ocasiones radicales, en su concepción de la conciencia, permitiéndole “rescatar” otras perspectivas que puedan integrarse en su ámbito de estudio.

En ese sentido, la noción de *praxis etnofenomenológica* también se fundamenta en metodologías basadas en el estudio en primera persona de la experiencia. Nacida a partir de las ideas de Husserl (1931), la fenomenología sitúa la experiencia subjetiva del investigador como una vía legítima de conocimiento (Merleau-Ponty, 1962). El enfoque fenomenológico ha sido empleado ampliamente en el ámbito de la antropología (Desjarlais & Throop, 2011) y en lo que respecta a su aplicación en el estudio de la conciencia, hace tiempo que Shear y Varela (1999) resaltaron su importancia. Las ventajas de los métodos fenomenológicos han sido expuestas también por otros autores como Jackson (1996) y Csordas (1993).

En ese sentido, la *praxis etnofenomenológica* se fundamentaría, en un inicio, en postulados similares a los de determinadas metodologías etnográficas y fenomenológicas, en las que la interpretación del objeto de estudio co-evoluciona con la experiencia subjetiva del investigador y las construcciones de significado emergentes (Jackson, 1996). Sin embargo, la propuesta de este artículo no sólo consiste en justificar una apropiación de conceptos que ya han sido planteados por múltiples autores (Graham et al., 2023; Lazzarelli, 2023; López-Pavillard, 2018), sino en postular la necesidad de una “*praxis*” que resulte útil al científico cognitivo en su exploración de la conciencia. A continuación, elaboraremos más en detalle las particularidades de cómo esta *praxis* puede desarrollarse.

El proceso de preparación del investigador

La *praxis etnofenomenológica* pretende ser un marco para una comprensión vivencial de la cognición y la conciencia. Se trata por tanto de un concepto que encapsula una intención no sólo académica-investigadora sino fundamentalmente experiencial, y cuyo valor diferencial reside en que se experimenta como un recorrido vital que impregna lo cotidiano, disipando por tanto las nociones dicotómicas de lo “ordinario” y lo “no ordinario”. En ese sentido, la *praxis etnofenomenológica* no se acotaría meramente al trabajo de campo, sino que sería transversal a la continuidad vital y biográfica del investigador.

Al enfatizar en el término “*praxis*” estamos implicando un “hacer” pero también un “*daseinsweise*” (Heidegger, 1927), un “mode of being” (Ginsburg & Jablonka, 2020), un “estar-en-el-mundo”, un salto radical al continuo de la experiencia que trasciende las fronteras tanto de la antropología como de las ciencias cognitivas en su conceptualización como disciplinas académicas.

Dentro de este marco, tanto la práctica prolongada de una tradición contemplativa o espiritual como el desarrollo gradual de una “chamanidad”¹ son ejemplos de cómo se puede concretar esta praxis en tradiciones caracterizadas por una profundización fenomenológica en el continuo de la conciencia y esa permeabilidad de lo “ordinario” y lo “no ordinario”. La *praxis etnofenomenológica* puede beneficiarse también de la puesta en práctica de técnicas meditativas y un entrenamiento gradual de la capacidad atencional del sujeto (Analayo, 2003), lo que implica el desarrollo de una observación consciente y continuada trasladable a la experiencia cotidiana (Bitbol, 2019).

La autoobservación, el “darse cuenta” y el “estar en el mundo” de forma autorreflexiva, con un foco en lo somático, en lo psicológico, en lo emocional o en lo perceptivo son aspectos clave de distintas tradiciones y prácticas, así como en procesos fenomenológicos como los propuestos por las escuelas gestálticas. Estas prácticas además enfatizan la dimensión propioceptiva y una continua revisión de mecanismos neuróticos, cuestionando nuestra forma de interactuar con el mundo vivido (Perls et al., 1951; Naranjo, 1978). El “darse cuenta” de la psicoterapia Gestalt, fundamentado en los trabajos de Perls et al. (1951), así como otros conceptos como la intencionalidad transitiva (Brentano, 2012) o la metacognición (Flavell, 1979), también resuenan con lo que pretende implementarse desde esta praxis. Se trata pues de un “modo de existencia” o “daseinsweise” (Heidegger, 1927), de una actitud fenomenológica que recuerda al “bracketing” o la “epojé” de Husserl (LeVasseur, 2003), a una suspensión del modo desde el que solemos, o solíamos, observar el mundo vivido. Esta mirada directa a los fenómenos, esta actitud hacia “la conciencia y sus contenidos” (Gray, 1995), puede por tanto articularse con metodologías y prácticas diversas, con una continuidad en el tiempo y mediante un aprendizaje gradual de carácter experiencial.

La *praxis etnofenomenológica* puede ejercitarse a partir de la práctica en el contexto de diversas escuelas y contextos culturales, así como desarrollar su propio marco simbólico y discursivo, su propia “tradición” o “tradiciones”. Lo importante es tener en cuenta que la navegación de las dimensiones “no ordinarias” de la conciencia requiere no sólo de una preparación conceptual que pueda facilitar una comprensión teórica (Quay, 2016) y una reducción de riesgos, sino también de un aprendizaje directo y un acompañamiento con “aquellos que ven” estas otras dimensiones de la cognición; eso es, un “linaje” de chamanes, psiconautas o meditadores (Walsh, 2001), una “comunidad de práctica” etnofenomenológica.

Un aspecto clave a tener en cuentas son las llamadas “crisis transpersonales” o “emergencias espirituales” (Grof, 2017) que pueden acontecer cuando este tipo de experiencias “no ordinarias” tienen lugar fuera del entorno apropiado y sin un soporte e integración. En ese sentido, el desarrollo de la “praxis” en una “comunidad de práctica”, donde exista un apoyo teórico y metodológico, esto es, “una cultura”, cuenta con claras ventajas en lo que respecta también a la reducción de riesgos.

La triada léxica “praxis-etno-fenomenológica” resalta que no se trata sólo de una praxis de base fenomenológica, sino también una etnografía que “sitúa” su trabajo de campo en un contexto cultural y en un dominio experiencial determinado, un contexto más cercano al del chamán, el psiconauta o el contemplativo que al del científico cognitivo tradicional.

En conclusión, la *praxis etnofenomenológica* constituye un “modo de existencia” o “daseinsweise” (Heidegger, 1927), pudiéndose entender también como “dharma” (Paranjpe, 2013) en tanto a un camino profundo y prolongado en el tiempo, no limitado, aunque sí vinculado a un marco académico. El salto a la *praxis etnofenomenológica* supondría por tanto algo similar al “metaproceso de espiritualización” planteado por López-Pavillard (2018), que trasciende la vocación analítica y divulgadora del investigador. Este metaproceso se orientaría “hacia la experiencia de unidad” constituyendo “un proyecto de vida que caería propiamente de un punto final” (López-Pavillard, 2018, p. 262).

Una propuesta comunitaria con proyección académica

Dentro del ámbito de las prácticas contemplativas, la transmisión de saberes a menudo se fundamenta en la inefabilidad del proceso iniciático (Katz, 1993). Esto es evidente en las tradiciones budistas, tanto Mahayana como Theravada (Gethin, 1998), así como en las múltiples escuelas filosóficas agrupadas bajo la denominación occidental de hinduismo. Este último término simplifica y engloba una diversidad de tradiciones incluyendo distintas escuelas dentro del Advaita Vedanta (Deutsch, 1980) o el Tantra

¹ Para una distinción del término “chamanidad” del término “chamanismo”, ver López-Pavillard (2018, p. 59).

(White, 2000), como en el Shivaísmo de Cachemira (Dupuche, 2003; Muller-Ortega, 1997). En estos contextos, la transmisión suele darse en un marco no lingüístico y eminentemente iniciático, a través de la relación maestro-discípulo y la práctica continuada. En todos estos contextos, las figuras del transmisor pueden identificadas en diversas formas, como monjes, gurúes o maestros (Eliade, 2020; Morris, 2006).

Paralelamente, en tradiciones con raíces animistas como el “chamanismo altoamazónico” (López-Pavillard, 2018), el conocimiento experiencial se comparte mediante la transmisión directa de un chamán a su aprendiz (Reichel-Dolmatoff, 1975), o a través de la “canalización del espíritu” durante la participación en ceremonias con “plantas maestras,” así como durante largos periodos de “dieta” en los que el chamán aprende “directamente de las plantas” (López-Pavillard, 2018) mediante su ingesta en determinadas condiciones que permiten una “simbiosis cognitiva”.

En estos casos, el conocimiento experiencial se prioriza sobre cualquier texto o corpus bibliográfico. No obstante, cabe destacar que en muchas tradiciones contemplativas sí que existe un rico acervo de textos sagrados y escrituras que recogen tanto las fenomenologías “no ordinarias” como las técnicas para inducir las dentro de marcos simbólicos y doctrinales específicos (Zimmer, 1951; Govinda, 1969). No obstante, la transmisión del conocimiento contenido en estos textos suele también estar contextualizada dentro de una transmisión discipular, la práctica grupal o la simbiosis en un marco comunitario.

La perspectiva de la *praxis etnofenomenológica* reconoce que estas vías de transmisión experiencial son esenciales para proporcionar un entendimiento progresivo y una comunicación directa de lo inefable (Turner et al., 2017), un aprendizaje sin el cual no podría tener lugar una indagación profunda en la naturaleza de la “conciencia y sus contenidos”, como se ha venido argumentando a lo largo de este artículo. Pero la praxis fenomenológica, en tanto a su contextualización dentro de la investigación académica, debe posibilitar además la diseminación de aspectos de estas prácticas más allá de la comunidad de práctica, posibilitando una recogida de datos, un análisis de estos y una elaboración teórica.

Es ahí donde se entremezclan la actitud experiencial y la investigadora, en tanto que el científico cognitivo se serviría de sus herramientas metodológicas para “trasladar” parte de lo aprendido a un lenguaje académico. En otras palabras, el practicante puede adoptar una dualidad de roles, siendo “investigador” a la vez que “contemplativo”, “chamán” o “psiconauta”. En ese sentido, se convierte en un intérprete de lo experiencial, actuando como un canal para el análisis y la expresión académica al tiempo que entiende que el conocimiento fundamental sólo puede ser plenamente aprehendido a través de la iniciación, la práctica y la experiencia directa (Stoller, 1989; Jackson, 1996) de determinados universos cognitivos.

Se requiere por tanto de la construcción de puentes entre las experiencias vividas y su conceptualización teórica, vital para una comprensión más holística de determinados fenómenos fuera de las comunidades de práctica, facilitando su diseminación en otros entornos (Bourdieu, 1977; Csordas, 1993) y contribuyendo así a disciplinas como las ciencias cognitivas, la psicología, la filosofía o la antropología.

En ese sentido, como necesidad estructural para el desarrollo de la *praxis etnofenomenológica* y su puesta en práctica, se ha iniciado una comunidad de producción de conocimiento abierto entre pares dentro de lo que se denomina la *commons-based peer production* (Gonzalez-Rodriguez & Kostakis, 2015), orientada específicamente a la experimentación con estados no ordinarios de conciencia, a la discusión y transmisión de experiencias, así como a la recopilación de datos “de campo” por parte de individuos con distintos perfiles, bajo el marco común de la praxis etnofenomenológica. En esta comunidad, denominada *P2P Observatory for Ethnophenomenological Studies* (2024) participarán tanto científicos cognitivos como investigadores con distintas especialidades, así como individuos sin afiliación académica, pero con experiencia en la exploración de estados no ordinarios de conciencia. Gran parte de los datos recopilados en el observatorio serán además utilizados como material de análisis en contextos de investigación académica, a través del European Institute of Consciousness Research.

El objetivo es articular una “comunidad de práctica” donde se puedan dar modalidades de producción de conocimiento no convencionales y exploraciones de lo “no ordinario”, como la exploración etnobotánica y etnomicológica, la puesta en práctica de experimentos fenomenológicos y el desarrollo de herramientas tecnológicas que permitan articular la co-creación de conocimiento. Esto es, trasladando la praxis etnofenomenológica del papel a un contexto de *simpoiesis* que tenga en cuenta la cultura, los agentes sociales, otros seres como plantas y hongos, los artefactos y, fundamentalmente, la exploración directa de los confines de la conciencia.

Bibliografía

- Analayo, B. (2003). *Satipatthana. The Direct Path to Realization*. Cambridge: Windhorse.
- Atchison, J., & Head, L. (2016). Rethinking ethnobotany? A methodological reflection on human-plant research. In *Participatory research in more-than-human worlds* (pp. 192-205). Routledge.
- Barrett, H. C. (2020). Towards a cognitive science of the human: Cross-cultural approaches and their urgency. *Trends in cognitive sciences*, 24(8), 620-638. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2020.05.007>
- Bartra, R. (2006). *Antropología del cerebro: La conciencia y los sistemas simbólicos*. Editorial PRE-TEXTOS.
- Barušs, I., & Mossbridge, J. (2017). *Transcendent mind*. American Psychological Association, Washington, DC. <https://doi.org/10.1037/15957-009>
- Bateson, G. (2000). *Steps to an ecology of mind: Collected essays in anthropology, psychiatry, evolution, and epistemology*. University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226924601.001.0001>
- Banan, S., Ridwan, M., & Adisaputera, A. (2020). A study of connectionism theory. *Budapest Int. Res. Critics Inst. J.: Humanit. Soc. Sci.*, 3(3), 2335-2342. <https://doi.org/10.33258/birci.v3i3.1181>
- Beller, S., Bender, A., & Medin, D. L. (2012). Should anthropology be part of cognitive science? *Topics in Cognitive science*, 4(3), 342-353. <https://doi.org/10.1111/j.1756-8765.2012.01196.x>
- Bitbol, M. (2019). Consciousness, being and life: phenomenological approaches to mindfulness. *Journal of Phenomenological Psychology*, 50(2), 127-161. <https://doi.org/10.1163/15691624-12341360>
- Block, N. (1995). The mind as the software of the brain. In E. E. Smith & D. N. Osherson (Eds.), *Thinking: An invitation to cognitive science* (pp. 377-425). The MIT Press.
- Boas, F. (1911). *The Mind of Primitive Man*. Macmillan.
- Bostrom, N. (2005). In Defense of Posthuman Dignity. *Bioethics*, 19(3), 202-214. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8519.2005.00437.x>
- Bostrom, N., & Sandberg, A. (2009). Cognitive enhancement: methods, ethics, regulatory challenges. *Science and Engineering Ethics*, 15(3), 311-341. <https://doi.org/10.1007/s11948-009-9142-5>
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511812507>
- Brentano, F. (2012). *Psychology from an empirical standpoint*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203202883>
- Bruner, J. (1990). *Acts of Meaning*. Harvard University Press.
- Baluska, F. y Levin, M. (2016). On having no head: Cognition throughout biological systems. *Frontiers in Psychology*, 7, 1-19. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2016.00902>
- Carhart-Harris, R. L., & Goodwin, G. M. (2017). The therapeutic potential of psychedelic drugs: past, present, and future. *Neuropsychopharmacology*, 42(11), 2105-2113. <https://doi.org/10.1038/npp.2017.84>
- Chalmers, D. J. (1995). Facing up to the problem of consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 2(3), 200-219.
- Chalmers, D. J., & Clark, A. (1998). The Extended Mind. *Analysis*, 58(1), 7-19. <https://doi.org/10.1093/analys/58.1.7>
- Chomsky, N. (1957). *Syntactic Structures*. Mouton. <https://doi.org/10.1515/9783112316009>
- Clark, A. (1997). *Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again*. MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/1552.001.0001>
- Clark, A., & Chalmers, D. (1998). The Extended Mind. *Analysis*, 58(1), 7-19. <https://doi.org/10.1093/analys/58.1.7>
- Coolidge, F. L., & Wynn, T. (2009). *The Rise of Homo sapiens: The Evolution of Modern Thinking*. Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781444308297>
- Csordas, T. J. (1993). Somatic Modes of Attention. *Cultural Anthropology*, 8(2), 135-156. <https://doi.org/10.1525/can.1993.8.2.02a00010>
- D'Andrade, R. (1995). *The Development of Cognitive Anthropology*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139166645>
- Damasio, A. (1999). *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*. Harcourt Brace.
- Davis, W. (1996). *One River: Explorations and Discoveries in the Amazon Rain Forest*. Simon & Schuster.
- De Beaune, S. A., Coolidge, F. L., & Wynn, T. (Eds.). (2009). *Cognitive archaeology and human evolution*. Cambridge University Press.
- Deutsch, E. (1980). *Advaita Vedanta: A Philosophical Reconstruction*. University of Hawaii Press.
- Desjarlais, R., & Jason Throop, C. (2011). Phenomenological approaches in anthropology. *Annual review of anthropology*, 40, 87-102. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-092010-153345>
- Donald, M. (1991). *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*. Harvard University Press.
- Dreyfus, H. L. (1972). *What Computers Can't Do: A Critique of Artificial Reason*. Harper & Row.
- Dunbar, R. I. M. (1998). The social brain hypothesis. *Evolutionary Anthropology: Issues, News, and Reviews*, 6(5), 178-190. [https://doi.org/10.1002/\(SICI\)1520-6505\(1998\)6:5<178::AID-EVAN5>3.0.CO;2-8](https://doi.org/10.1002/(SICI)1520-6505(1998)6:5<178::AID-EVAN5>3.0.CO;2-8)

- Dupuche, J. R. (2003). *Abhinavagupta: The Kula Ritual as Elaborated in Chapter 29 of the Tantraloka*. Motilal Banarsidass.
- Eliade, M. (2011). *El mito del eterno retorno: Arquetipos y repetición*. Humanidades
- Eliade, M. (2020). *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton University Press.
- Erazo, J., & Jarrett, C. (2018). Managing alterity from within: The ontological turn in anthropology and indigenous efforts to shape shamanism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 24(1), 145-163. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.12756>
- Fericgla, J. M. (2000). *Los jíbaros, cazadores de sueños: diario de un antropólogo entre los Shuar: experimentos con la ayajuasca*. Editorial Abya Yala.
- Flavell, J. H. (1979). Metacognition and cognitive monitoring: A new area of cognitive-developmental inquiry. *American psychologist*, 34(10), 906. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.34.10.906>
- Forman, R. K. C. (1990). *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780195059809.001.0001>
- García, J. H. V. (2010). Conciencia e intencionalidad, visión cognitiva y fenomenológica. *Ánfora: Revista Científica de la Universidad Autónoma de Manizales*, 17(28), 69-92. <https://doi.org/10.30854/anf.v17.n28.2010.100>
- Gagliano, M., Renton, M., Depczynski, M., & Mancuso, S. (2016). Experience teaches plants to learn faster and forget slower in environments where it matters. *Oecologia*, 175(1), 63-72. <https://doi.org/10.1007/s00442-013-2873-7>
- Gallagher, S. (2012). *Phenomenology*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9781137283805>
- Gallagher, S. (2018). Decentering the brain: Embodied cognition and the critique of neurocentrism and narrow-minded philosophy of mind. *Constructivist Foundations*, 14 (1), 8-21.
- Gallimore, A. R., & Strassman, R. J. (2016). A model for the application of target-controlled intravenous infusion for a prolonged immersive DMT psychedelic experience. *Frontiers in pharmacology*, 7, 205781. <https://doi.org/10.3389/fphar.2016.00211>
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. Basic Books.
- Gethin, R. (1998). *The Foundations of Buddhism*. Oxford University Press.
- Gibson, J. J. (1986). *The Ecological Approach to Visual Perception*. Psychology Press.
- Giordano, J., & Engebretson, J. (2006). Neural and cognitive basis of spiritual experience: Biopsychosocial and ethical implications for clinical medicine. *Explore*, 2(3), 216-225. <https://doi.org/10.1016/j.explore.2006.02.002>
- Glass-Coffin, B. (2010). Anthropology, shamanism, and alternate ways of knowing-Being in the world: One anthropologist's journey of discovery and transformation. *Anthropology and Humanism*, 35(2), 204-217. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1409.2010.01067.x>
- Glass-Coffin, B., & Kiiskeentum. (2012). The Future of a Discipline: Considering the Ontological/Methodological Future of the Anthropology of Consciousness, Part IV: Ontological Relativism or Ontological Relevance: An Essay in Honor of Michael Harner. *Anthropology of Consciousness*, 23(2), 113-126. <https://doi.org/10.1111/j.1556-3537.2012.01062.x>
- Gonzalez-Rodriguez, D. (2023b). Phenomenological Aspects of Non-Ordinary States of Consciousness: New Perspectives for Cognitive Science and Welfare Technology Research. *Proceedings of the 1st International Conference of Microdosing (ICM 2023)*, 10.
- Gonzalez-Rodriguez, D., & Hernandez-Carrion, J.R. (2018). Self-Organized Linguistic Systems: From traditional AI to bottom-up generative processes. *Futures*, 103, 27-34. <https://doi.org/10.1016/j.futures.2018.03.003>
- Gonzalez-Rodriguez, D., & Kostakis, V. (2015). Information literacy and peer-to-peer infrastructures: An autopoietic perspective. *Telematics and Informatics*, 32(4), 586-593. <https://doi.org/10.1016/j.tele.2015.01.001>
- Gonzalez-Rodriguez, D., & Perez-Carmona, M. (2023). Psychedelics and Artificial Intelligence: Integrating AI-Powered Analysis in Phenomenological Mental Health Studies. *PsyArXiv*. <https://doi.org/10.31234/osf.io/9rnj8>
- Gonzalez-Rodriguez, D., & Hernández Carrión, J.R. (2014). A bacterial-based algorithm to simulate complex adaptive systems. *From Animals to Animats 13: 13th International Conference on Simulation of Adaptive Behavior*. https://doi.org/10.1007/978-3-319-08864-8_24
- Gonzalez-Rodriguez, D., & Hernández Carrión, J.R. (2015). Decentralization and heterogeneity in complex adaptive systems. *Kybernetes*, 44(6/7), 1082-1093. <https://doi.org/10.1108/K-01-2015-0030>
- Goodman, F. D. (1990). *Where the Spirits Ride the Wind: Trance Journeys and Other Ecstatic Experiences*. Indiana University Press.
- Govinda, L. A. (1969). *Foundations of Tibetan Mysticism*. Weiser Books.
- Graham, O. J., Saucedo, G. R., & Politi, M. (2023). Experiences of listening to icaros during ayahuasca ceremonies at centro takiwasi: an interpretive phenomenological analysis. *Anthropology of Consciousness*, 34(1), 35-67. <https://doi.org/10.1111/anoc.12170>

- Gray, J. A. (1995). The contents of consciousness: A neuropsychological conjecture. *Behavioral and Brain Sciences*, 18(4), 659-676. <https://doi.org/10.1017/S0140525X00040395>
- Griffiths, R. R., Richards, W. A., Johnson, M. W., McCann, U. D., & Jesse, R. (2008). Mystical-type experiences occasioned by psilocybin mediate the attribution of personal meaning and spiritual significance 14 months later. *Journal of Psychopharmacology*, 22(6), 621-632. <https://doi.org/10.1177/0269881108094300>
- Griffiths, R. R., Richards, W. A., McCann, U., & Jesse, R. (2006). Psilocybin can occasion mystical-type experiences having substantial and sustained personal meaning and spiritual significance. *Psychopharmacology*, 187(3), 268-283; discussion 284-292. <https://doi.org/10.1007/s00213-006-0457-5>
- Grof, C., & Grof, S. (2017). Spiritual emergency: The understanding and treatment of transpersonal crises. *International Journal of Transpersonal Studies*, 36(2), 5. <https://doi.org/10.24972/ijts.2017.36.2.30>
- Grof, S. (1996). *Realms of the Human Unconscious: Observations from LSD Research*. Souvenir Press.
- Grof, S. (1985). *Beyond the Brain: Birth, Death, and Transcendence in Psychotherapy*. State University of New York Press.
- Haraway, D. 2016. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham, NC: Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv11cw25q>
- Haraway, D. (2013). A cyborg manifesto: Science, technology, and socialist-feminism in the late twentieth century. In *The transgender studies reader* (pp. 103-118). Routledge.
- Harner, M. (1973). *Hallucinogens and Shamanism*. Oxford University Press.
- Harner, M. (1980). *The Way of the Shaman: A Guide to Power and Healing*. Harper & Row.
- Hart, T. (2003). *The Secret Spiritual World of Children*. Paperback.
- Hartogsohn, I. (2013). The American Trip: Set, setting, and psychedelics in 20th century psychology. *MAPS Bulletin Special Edition*, 23(1), 6-9.
- Heidegger, M. (1927). *Being and Time*. Harper & Row.
- Hoffman, D. D., Prakash, C., & Prentner, R. (2023). Fusions of consciousness. *Entropy*, 25(1), 129. <https://doi.org/10.3390/e25010129>
- Husserl, E. (1931). *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*. W. R. Boyce Gibson (Trans.). Routledge.
- Hutchins, E. (1995). *Cognition in the Wild*. MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/1881.001.0001>
- Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Routledge.
- Jack, A., & Roepstorff, A. (2002). Introspection and cognitive brain mapping: from stimulus-response to script-report. *Trends in Cognitive Sciences*, 6(8), 333-339. [https://doi.org/10.1016/S1364-6613\(02\)01941-1](https://doi.org/10.1016/S1364-6613(02)01941-1)
- Jackson, M. (1996). *Things As They Are: New Directions in Phenomenological Anthropology*. Indiana University Press.
- James, W. (1902). *The Varieties of Religious Experience*. Longmans, Green & Co. <https://doi.org/10.1037/10004-000>
- Kastrup, B. (2019). *Analytic Idealism: A consciousness-only ontology*.
- Katz, R. (1993). *The Straight Path: A Story of Healing and Transformation in Fiji*. Da Capo Press.
- Katz, R. (1982). *Boiling energy: Community healing among the Kalahari Kung*. Harvard University Press.
- Kauffman, S. (1993). *The Origins of Order: Self-Organization and Selection in Evolution*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780195079517.001.0001>
- Koch, C. (2004). *The Quest for Consciousness: A Neurobiological Approach*. Roberts & Company.
- Kora, P., Meenakshi, K., Swaraja, K., Rajani, A., & Raju, M. S. (2021). EEG based interpretation of human brain activity during yoga and meditation using machine learning: A systematic review. *Complementary therapies in clinical practice*, 43, 101329. <https://doi.org/10.1016/j.ctcp.2021.101329>
- Krippner, S. (2000). The epistemology and technologies of shamanic states of consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 7(11-12), 93-118.
- Quay, J. (2016). Learning phenomenology with Heidegger: Experiencing the phenomenological 'starting point' as the beginning of phenomenological research. *Educational Philosophy and Theory*, 48(5), 484-497. <https://doi.org/10.1080/00131857.2015.1035632>
- Lave, J. (1988). *Cognition in Practice: Mind, Mathematics, and Culture in Everyday Life*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511609268>
- Lave, J., & Wenger, E. (1991). *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511815355>
- Lazzarelli, A. (2023). A Cultural Phenomenology of Qigong: Qi Experience and the Learning of a Somatic Mode of Attention. *Anthropology of Consciousness*, 34(1), 97-129. <https://doi.org/10.1111/anoc.12158>
- Lebedev, M. A., & Nicolelis, M. A. L. (2006). Brain-machine interfaces: past, present and future. *Trends in Neurosciences*, 29(9), 536-546. <https://doi.org/10.1016/j.tins.2006.07.004>
- LeVasseur, J. J. (2003). The problem of bracketing in phenomenology. *Qualitative health research*, 13(3), 408-420. <https://doi.org/10.1177/1049732302250337>

- López-Pavillard, S. (2018). Chamanes, ayahuasca y sanación. Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).
- Luna, L. E. (1986). *Vegetalismo: shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon* (Vol. 27). Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Lutz, A., Dunne, J. D., & Davidson, R. J. (2007). Meditation and the Neuroscience of Consciousness: An Introduction. En P. D. Zelazo, M. Moscovitch & E. Thompson (Eds.), *The Cambridge Handbook of Consciousness* (pp. 499-551). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511816789.020>
- <https://doi.org/10.1017/CBO9780511816789.020>
- Malafouris, L. (2013). *How Things Shape the Mind: A Theory of Material Engagement*. MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/9476.001.0001>
- Malinowski, B. (1922). *Argonauts of the western Pacific*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Mancuso, S., & Viola, A. (2015). *Brilliant green: the surprising history and science of plant intelligence*. Island Press.
- Marder, M. (2012). Plant intentionality and the phenomenological framework of plant intelligence. *Plant signaling & behavior*, 7(11), 1365-1372. <https://doi.org/10.4161/psb.21954>
- Maslow, A. (1968). *Toward a Psychology of Being*. Van Nostrand.
- Maslow, A. H. (1964). *Religions, Values, and Peak Experiences*. Columbus: Ohio State University Press.
- Maturana, H. R., & Varela, F. J. (1980). *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. D. Reidel Publishing Company. <https://doi.org/10.1007/978-94-009-8947-4>
- McKenna, D. (2019). *Plant Intelligence: What the Plants are Telling Us*. ICEERS - AYA2019 Conference. <https://www.iceers.org/plant-intelligence-what-the-plants-are-telling-us/>
- Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of Perception* Routledge & Kegan Paul. London, UK, 182.
- Michel, M. (2019). Consciousness Science Underdetermined: A Short History of Endless Debates. *Ergo, an Open Access Journal of Philosophy*, 6(28). <https://doi.org/10.3998/ergo.12405314.0006.028>
- Mitchell, M. (2009). *Complexity: A Guided Tour*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780195124415.001.0001>
- Morris, B. (2006). *Religion and anthropology: A critical introduction*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511814419>
- Muller-Ortega, P. E. (1997). *The Triadic Heart of Śiva: Kaula Tantricism of Abhinavagupta in the Non-Dual Shaivism of Kashmir*. State University of New York Press.
- Narby, J., & Cronin, J. P. (1998). *The cosmic serpent: DNA and the origins of knowledge* (p. 272). New York: Jeremy P. Tarcher/Putnam.
- Naranjo, C. (1978). Gestalt therapy as a transpersonal approach. *Gestalt Journal*, 1(2), 75-81.
- Newberg, A., & D'Aquili, E. G. (2008). *Why God won't go away: Brain science and the biology of belief*. Ballantine Books.
- Noë, A., & Thompson, E. (2004). Are there neural correlates of consciousness? *Journal of Consciousness studies*, 11(1), 3-28.
- Parlett, M. (1991). Reflections on field theory. *British Gestalt Journal*, 1(2), 69-81. <https://doi.org/10.53667/PMA3094>
- Paranjpe, A. C. (2013). The concept of dharma: Classical meaning, common misconceptions and implications for psychology. *Psychology and Developing Societies*, 25(1), 1-20. <https://doi.org/10.1177/0971333613477302>
- Perls, F., Hefferline, G., & Goodman, P. (1951). *Gestalt therapy*. New York, 64(7), 19-313.
- Persinger, M. A. (1983). Religious and mystical experiences as artifacts of temporal lobe function: A general hypothesis. *Perceptual and Motor Skills*, 57(3), 1255-1262. <https://doi.org/10.2466/pms.1983.57.3f.1255>
- Putnam, H. (1967). Psychological predicates. En W. H. Capitan & D. D. Merrill (Eds.), *Art, Mind, and Religion* (pp. 37-48). University of Pittsburgh Press. <https://doi.org/10.2307/jj.6380610.6>
- P2P Observatory for Ethnophenomenological Studies. (2024). <http://p2p.eiocr.com>
- Ramakrishnan, A., Ifft, P. J., Pais-Vieira, M., Byun, Y. W., Zhuang, K. Z., Lebedev, M. A., & Nicolelis, M. A. L. (2015). Computing arm movements with a monkey brainnet. *Scientific Reports*, 5, 10767. <https://doi.org/10.1038/srep10767>
- Rampolla, J., & Kipper, G. (2012). *Augmented reality: An emerging technologies guide to AR*. Elsevier.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1975). *The shaman and the jaguar: A study of narcotic drugs among the Indians of Colombia*. Temple University Press.
- Rich, G. J. (1999). Erika Bourguignon: A portrait of the anthropology of consciousness. *Anthropology of Consciousness*, 10(2-3), 50-58. <https://doi.org/10.1525/ac.1999.10.2-3.50>
- Riva, G., Banos, R. M., Botella, C., Mantovani, F., & Gaggioli, A. (2016). Transforming experience: The potential of augmented reality and virtual reality for enhancing personal and clinical change. *Frontiers in Psychiatry*, 7, 164. <https://doi.org/10.3389/fpsy.2016.00164>
- Russell, S., & Norvig, P. (2016). *Artificial Intelligence: A Modern Approach* (3rd ed.). Pearson.

- Schwartz, S. A. (2021). Boulders in the Stream: The Lineage and Founding of the Society for the Anthropology of Consciousness. *Anthropology of Consciousness*, 32(2), 129-153. <https://doi.org/10.1111/anoc.12140>
- Stoller, P. (1989). *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology*. University of Pennsylvania Press. <https://doi.org/10.9783/9780812203141>
- Strauss, C., & Quinn, N. (1997). *A Cognitive Theory of Cultural Meaning*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139167000>
- Tart, C. T. (1975). *States of consciousness*. New York: EP Dutton.
- Tomasello, M. (1999). *The Cultural Origins of Human Cognition*. Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674044371>
- Thompson, E. (2010). *Mind in life*. Harvard University Press.
- Trewavas, A. (2003). Aspects of plant intelligence. *Annals of botany*, 92(1), 1-20. <https://doi.org/10.1093/aob/mcg101>
- Travis, F. T. (2021). Consciousness is primary: Science of consciousness for the 21st century. *International Journal of Psychological Studies*, 13(1), 1-11. <https://doi.org/10.5539/ijps.v13n1p1>
- Turing, A. M. (1950). Computing Machinery and Intelligence. *Mind*, LIX(236), 433-460. <https://doi.org/10.1093/mind/LIX.236.433>
- Turner, V., Abrahams, R., & Harris, A. (2017). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315134666>
- Shear, J., & Varela, F. J. (Eds.). (1999). *The view from within: First-person approaches to the study of consciousness*. Imprint Academic.
- Underhill, E. (1911). *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness* (New York. NY, US: Methuen.
- Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. (1991). *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/6730.001.0001>
- Walker, T. C. (2010). The perils of paradigm mentalities: Revisiting Kuhn, Lakatos, and Popper. *Perspectives on Politics*, 8(2), 433-451. <https://doi.org/10.1017/S1537592710001180>
- Walsh, R. (2001). Shamanic experiences: A developmental analysis. *Journal of Humanistic Psychology*, 41(3), 31-52. <https://doi.org/10.1177/0022167801413004>
- Warwick, K. (2010). Implications and consequences of robots with biological brains. *Ethics and Information Technology*, 12(3), 223-234. <https://doi.org/10.1007/s10676-010-9218-6>
- White, D. G. (2000). *Tantra in Practice*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9780691190457>
- Whitehead, C. (2000). The Anthropology of Consciousness: Keeping Body and Soul Together? *Society for Anthropological Consciousness*, Tucson, 5-9 April 2000. *Anthropology Today*, 16(4), 20-22.
- Williams, S. (2007). Meditations on anthropology without an object: Boulder hopping in streams of consciousness. *Anthropology of Consciousness*, 18(1), 65-106. <https://doi.org/10.1525/ac.2007.18.1.65>
- Winkelman, M. J. (2010). *Shamanism: A biopsychosocial paradigm of consciousness and healing*. Bloomsbury Publishing USA. <https://doi.org/10.5040/9798216014133>
- Zimmer, H. (1951). *Philosophies of India*, ed. J. Campbell. Princeton: Bollingen Series, Princeton University Press.

