

**EL CHAMANISMO
A REVISION**

**De las vías extáticas de
curación y adaptación al
internet**

**EL CHAMANISMO
A REVISION**

**De las vías extáticas de
curación y adaptación
al internet**

Josep Ma. Fericgla

Quito-Ecuador
1998

El chamaismo a revisión
De las vías extáticas de curación y adaptación al internet
Josep Ma. Fericgla

Serie: Pluriminor

Dirección: José Juncosa

1a Edición 1998

Edición Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla 17-12-719
Telf: 562-633/506-217/506-251
Fax: (593 2) 506255
E-mail: editorial@abyayala.org
Quito, Ecuador

Autoedición: Abya-Yala Editing
Quito, Ecuador

ISBN: 9978-04-436-1

Impresión Digital: Docutech

Impreso en Quito-Ecuador, 1998

Indice

Proemio	5
---------------	---

Primera Parte

EL CHAMANISMO COMO VÍA DE ADAPTACIÓN

1. Un punto de partida	15
2. Escollos en la concepción	21
3. Chamanismo y religión	30
4. Motivación chamánica y sanación	38
5. Principales aspectos cognitivos del chamanismo	44
6. Dialogismo y metáforas	52

Segunda Parte

NEOCHAMANISMO OCCIDENTAL, ENTEÓGENOS Y PSEUDOCONOCIMIENTO

1. El nuevo mercado de las creencias	61
2. Chamanes camaleónicos	65
3. La moderna subjetividad	73
4. Oralidad y chamanismo	77
5. El chamán, genio y figura	90
6. ¿Es posible un brujo Nueva Era?	95
7. La esencia como sistema abierto	98
8. Chamanismo e internet	104

Tercera Parte
CURACIÓN, CHAMANISMO Y
MODIFICACIÓN DE CONSCIENCIA

1. Algunos aspectos universales	111
2. La imáginería mental y su importancia	117
3. Desintegración y auto-organización del chamán	122
4. El ser humano como sistema abierto	128

Apéndice

Breve historiografía de la antropología de los enteógenos y las sanaciones	131
--	-----

Bibliografía citada	143
----------------------------	-----

PRIMERA PARTE

EL CHAMANISMO COMO VÍA DE ADAPTACIÓN

Proemio

El chamanismo está de moda. En las grandes librerías de todo el mundo occidental hay estanterías llenas de títulos, rigurosos algunos y muy fantásticos otros, editados en las dos últimas décadas y referidos a ello. Incluso se publican revistas en diversos idiomas sobre el tema. Estas ediciones suelen ser ubicadas, por parte de los libreros, en las estanterías dedicadas a los libros de antropología, psicoterapia, religiones o temas esotéricos; eso cuando no existe una estantería etiquetada específicamente como de temas chamánicos. Tal dispersión o concentración, depende, dice mucho sobre el interés que actualmente despierta el brujo y su mundo.

Hay quien busca una curación chamánica para salvar la vida o para curar su neurosis vital; otros dedican sus vacaciones estivales haciendo un costoso viaje turístico a lugares exóticos guiados por el interés central de hallar un chamán indígena que cambie su vacía existencia; hay quien busca asesoramiento chamánico para tomar sus decisiones. En sentido contrario, y respondiendo a esta demanda del nuevo mercado de creencias, terapias exóticas y religiosidades, algunas personas se autodenominan chamanes o brujos y se ofrecen para satisfacer previo pago tal demanda. Entre las sociedades exóticas que reciben un creciente número anual de ecoturistas y etnoturistas, pronto han aprendido a ofrecer servicios chamánicos a la medida del demandante occidental que disfruta de di-

nero y lo entrega sin regateos, aunque tal oferta no tenga una relación seria y tradicional con su propio sistema de curación chamánica. Los brujos más serios suelen alejarse de este teatral mercadeo turístico, lo cual no implica que se nieguen a aplicar sus artes a sujetos de raza blanca, sino que no suelen estar de oferta.

Por otra parte, también el chamanismo y sus múltiples vertientes de carácter técnico (mecanismos reales de actuación del brujo, uso de plantas psicoactivas, curaciones alternativas, formas de consciencia dialógica) se ha convertido en un tema de creciente importancia dentro de los campos de investigación científica propios de la antropología, la psicología y la etnopsiquiatría, incluso la etnobotánica, la neurología y la inteligencia artificial.

En tercer lugar, cabe apuntar que prácticamente todas las sociedades simples de la Tierra se hallan en un forzado y tremendo proceso de occidentalización. Su estado es, a menudo, de profunda anomia lo que suele implicar un elevado nivel de ansiedad vital ante la frenética pérdida de sus valores tradicionales reales, de sus formas de subsistencia, incluso de su estructura social. En esta situación es donde la figura del brujo y los valores que la rodean resurge como un puntal que ayuda a mantener una cierta serenidad entre sus congéneres. En algunos casos, como sucede en el centro de la lejana y gélida Siberia, se forman nuevas asociaciones de chamanes tradicionales que renacen después de muchas décadas de silencio, ya que el régimen comunista soviético veía en el chamanismo una forma de cultura retrógrada a eliminar... y se dedicó a ello con ahínco. En otros casos, se trata de los indígenas amazónicos, obligados a emigrar de su hábi-

tat tradicional el bosque húmedo tropical para buscar nuevas formas de sustento entre las industrias nacientes de los mestizos que habitan los linderos selváticos, o tal vez más lejos. Estos indígenas amazónicos cuya vida se ha transformado dramáticamente, suelen regresar de vez en cuando al interior de la selva para tomar sus bebidas visionarias de manos del brujo: ayahuasca y brugmansias. Es su estrategia para contactar con los propios valores ancestrales y mantener así un relativo orden estable en su vida psíquica.

No obstante, y con excepción de los pueblos de tradición cultural chamánica citados en tercer lugar, el interés de los dos primeros grupos se basa en una clara paradoja.

Así, por un lado están los seguidores cada vez más numerosos de la moda chamánica. En este mercado observamos desde pseudopsicoterapeutas, incluso con título universitario, que ofrecen terapia chamánica, hasta vendedores de camisetas y otras prendas de consumo que se anuncian con diseños inspirados *en o por* los chamanes (obviamente, casi nunca se anuncia de que pueblo concreto salió la inspiración del diseño). También hay que sumar a este amplio grupo de consumidores de creencias a aquellos individuos que tienen una próxima o lejana raíz en algún pueblo indígena y que, explotando tales orígenes exóticos a menudo olvidados desde décadas o desde generaciones pasadas incluso, ofrecen sus servicios como chamanes de gran poder. Como es de esperar, las más de las veces se trata de sujetos astutos y amantes del dinero que explotan la credulidad de unos europeos o norteamericanos dispuestos a pagar por adquirir una presunta nueva técnica de relajación, tener una

nueva experiencia con sustancias psicoactivas o sin ellas, o ver de cerca lo que antaño hubiera sido un milagrero esperando que resuelva el vacío de su propia vida.

La gran paradoja en este grupo los consumidores es que entre ellos casi nadie sabe con exactitud qué es un chamán. Muy pocos perciben que la existencia de un chamán exige un contexto cultural chamánico, como los gatos necesitan del oxígeno para poder vivir. Y que nuestras sociedades no son chamánicas, aunque guarden un lejano recuerdo de la figura del brujo o la bruja, lo que implica que, hablando con rigor, no puede haber un chamán en Occidente de la misma forma que no puede vivir un gato sin oxígeno. Lo que sucede es que nosotros tenemos algunos interrogantes básicos por responder, preguntas esenciales en todo ser humano: ¿qué sentido tiene la vida? ¿para qué existe el mundo? ¿para qué hay vida en la Tierra? Estos interrogantes, hoy quedan sin una respuesta creíble y sólida. La pregunta *¿Por qué es así el mundo? ¿por qué se sufre?* está en la mente de todos nosotros y, aunque la respuesta no sea la acertada, cada uno debe ver hasta donde puede contestarla.

Los científicos saben perfectamente que la ciencia no puede, por sí misma, dar respuesta a interrogantes como éstos; pero por otra parte, hay una desesperada necesidad de algún enfoque de la vida que restablezca la confianza en medio de un mundo desconcertado. Justo de ahí nace la urgencia de una nueva cosmovisión y de unos nuevos valores que llenen este dramático vacío en la vida occidental; y ahí están los chamanes exóticos que, precisamente por lejanos y desconocidos, soportan nuestras proyecciones de tales necesidades. En

conjunto, es un terreno abonado para que florezca con fuerza lo que se ha dado en llamar el pseudococimiento: da igual que la ciencia haya puesto incontestablemente de relieve que la antigüedad del ser humano en la Tierra se remonta a bastantes cientos de miles de años, y tal origen cada vez parece retroceder hacia pasados más lejanos; a pesar de ello, cerca de un diez por ciento de los estudiantes universitarios norteamericanos están absolutamente convencidos de que el ser humano no tiene más de diez mil años de antigüedad... porque así lo dice la Biblia. Sin comentarios, pero la misma implantación del pseudoconocimiento entre la población occidental — incluso la considerada culta — la podríamos ilustrar con innumerables ejemplos extraídos del neochamanismo y del mercado de las creencias: ovnis y extraterrestres, diablos que regresan del pasado, sanadores milagrosos, amuletos y piedras para resolver casi todo, energías sin adjetivo que actúan sin saberse cómo, brujos, gurus, chamanes y experiencias del más allá... todo ello, afirmaciones que nunca acaban de ser demostradas con un mínimo de fiabilidad objetiva.

En el otro extremo de la paradoja, hallamos a los científicos que se enfrentan a un campo de estudio situado en el límite de lo comprensible por la ciencia y que exige, al investigador, autosituarse en tanto que conejillo de indias para experimentar en sí mismo aquello que de otra forma a menudo parece incomprensible, in formulable e inalcanzable para el pensamiento científico. El mundo del chamanismo, al igual que los estados modificados de consciencia que lo caracterizan, es un mundo de relaciones no de objetos y si el propio observador no se somete a tal cambio de sus relaciones con el

mundo, no hay forma metodológica de hacer una investigación rigurosa. Y aquí salta el interrogante fatal planteado por el punto de vista del científico clásico: ¿qué sucede cuando el propio investigador pierde su alejamiento y su objetividad sobre aquello que debe estudiar, sometiéndose a un cambio de sus relaciones con el mundo, cambio solo observable desde la propia dimensión subjetiva del sujeto? Es bien sabido que esta dimensión habitualmente se halla invadida por las propias proyecciones individuales, recuerdos infantiles y elementos del inconsciente. Con ello, pues, estamos rayando el umbral que divide los campos del quehacer humano tradicionalmente otorgados a la religión, el arte y la ciencia, y ello siempre implica un grave peligro.

El objetivo que el autor se ha propuesto con este libro es realizar una revisión crítica y actualizada tanto de los estudios rigurosos que, por parte de la antropología y de la psicología, se llevan a cabo sobre la figura del brujo y sus sistema social, como del mercado neochamánico: qué implica, hasta dónde llega, cuáles son sus virtudes y aciertos, errores o inconsistencias y qué relación se da entre un ámbito y otro.

En este sentido, el autor es consciente de que siempre que se investiga sobre un objeto de estudio que, a la vez, es también motivo de creencias, y tal labor se lleva a cabo con un sentido crítico, es fácil que algunos lectores se sientan atacados. No es éste, en absoluto, el interés ni la intención del autor. La finalidad perseguida con el presente libro y solo el tiempo dirá si ha habido más aciertos que errores es la de esclarecer y puntualizar de forma

sistemática algunos aspectos referidos al tema del chamanismo y a su mundo de valores cognitivos y culturales, tratando de eludir toda opinión personal en tanto no haya un material empírico que la sustente. Así pues, no hay ataque ni defensa, sino la intención de objetivar algunos factores referidos al tema que nos ocupa, tanto en interés de los especialistas como para el público general interesado en ello. En este sentido, por ejemplo, el autor ha tratado de eludir hasta donde el rigor lo exige, el uso de expresiones tales como: *el chamán cura cantando*, o bien: *el brujo se mueve en el mundo de los espíritus*. En el primer caso porque no existen evidencias incontestables de que la sanación de un sujeto presuntamente enfermo esté causal y unívocamente relacionada con *los cantos del chamán* de su colectividad. En el segundo caso porque, hasta el momento, tampoco hay evidencias empíricas indudables de la existencia de un mundo paralelo e independiente poblado por espíritus, más bien al contrario: la psicología profunda ha puesto de relieve que los denominados espíritus son, por lo menos en los innumerables casos analizados por tal escuela, proyecciones del mundo psíquico e inconsciente del propio sujeto. Una afirmación distinta sería la de: “el chamán *dice que cura* con sus cantos”, lo cual convierte, no la curación, sino la afirmación del hechicero en objeto de análisis antropológico y psicológico. Por otro lado, la sanación, en sí misma, solo puede ser objeto de estudio científico de la medicina y de la biología en sus múltiples campos, no de la antropología.

No obstante, el autor quiere hacer público que tal postura crítica no parte de una posición personal opuesta a la difusión de los estudios y te-

mas referidos al chamanismo. Al contrario. Nuestras sociedades han perdido el contacto con la dimensión sacra de la realidad, con el oscuro abismo que todos llevamos dentro y del que surge el sentido de nuestras vidas, con la dimensión de la alteridad en la que opera el brujo de las sociedades simples. Trabajar en pos de ello, es trabajar para aportar un mayor sentido de la existencia entre nuestros congéneres, así se evitarían buena parte de las toxicomanías y dependencias y no sólo de algunas drogas ilegales, sino también de máquinas tragaperras, de fármacos para dormir y para gozar, de juegos informáticos, de amores desgraciados, de sectas de todo tipos, etc.; nos alejaríamos del atolondramiento social y de la falta de sentido crítico hacia nuestros políticos que está invadiendo la población occidental, y de la hipnosis colectiva provocada por el consumismo sin sentido en que vivimos sumergidos. A pesar de tal predisposición personal de valor positivo, el autor quiere ser lo más intransigente posible en algunos aspectos referidos a esta recuperación de los valores chamánicos, tal vez los más íntimamente humanos en la antigüedad: los procesos de inserción social y cultural de valores extraños deben ser realizados con tranquilidad y meticulosidad, deben poderse digerir a su ritmo y con mucha atención. No es fácil, ni mérito de la credulidad. En caso contrario, el camino puede conducir a abaratar el chamanismo o lo que fuese convirtiéndolo en un simple producto más del mercado... y ello está sucediendo con excesiva asiduidad. De ahí la postura analítica y crítica del autor hacia algunas necias y desatinadas manifestaciones del neochamanismo.

Para acabar, es necesario mencionar que el contenido de este libro no tuvo una unidad original. Se trata de tres textos que provienen de momentos distintos pero que, a la fin, son complementarios. En este sentido, el autor no se ha limitado a unir tres textos bajo un mismo título sino que ha realizado una auténtica labor de fusión. A pesar de ello, es posible que el lector habituado perciba contenidos puntuales que, de una u otra forma, aparecen en dos partes distintas.

La primera parte del libro, “El chamanismo como vía de adaptación”, es el texto adaptado y actualizado que el autor escribió como aportación a la enciclopedia de chamanismo titulada *El Chamanismo. Un sistema de curación natural*, editada por José M^a Poveda en la editorial Nuevos Temas, Madrid.

La segunda parte del libro, “Neochamanismo occidental, enteógenos y pseudoconocimiento”, es el contenido de mi conferencia en las *III Jornadas internacionales sobre enteógenos: terapias y antropología*, realizadas en la ciudad de Barcelona los días 30 y 31 de mayo de 1998, y organizadas por el *Institut de Prospectiva Antropològica* y el *Institut Municipal d'Investigació Mèdica*, del Ayuntamiento de Barcelona.

Finalmente, la tercera parte, “Curación, chamanismo y modificación de la consciencia”, es un texto con una carga teórica densa que ha sido redactado para complementar el contenido de las otras dos secciones del presente volumen.

*Josep M^a Fericgla
en Baños (Ecuador), agosto de 1998*

I

Un punto de partida

*“Actúa siempre de forma
que se creen nuevas posibilidades”*

Heinz von Foerster

Para empezar, ensayemos una definición clara y simple de lo que se entiende por la categoría lingüística de *chamán* y *chamanismo*. Luego penetremos en los escurridizos problemas que genera tal intento de conceptualización. Podríamos acordar¹ que el chamán es un individuo visionario, inspirado y entrenado en decodificar su imaginiería mental, que en nombre de la colectividad a la que sirve y con la ayuda de sus espíritus aliados o guardianes, que a menudo se trata de plantas o sustancias psicoactivas, entra en un profundo estado modificado de la mente sin perder la consciencia despierta de lo que está viviendo: penetra en lo que me gusta denominar una *consciencia dialógica*. Durante la disociación mental², su ego soñador establece relaciones con entidades que el chamán vivencia como de carácter inmaterial y puede hasta cierto punto que depende de su propio poder personal modificar el orden del cosmos invisible de acuerdo a su interés o al de su colectividad. Es habitual que el chamán consuma sustancias enteógenas³ o mantenga ritmos percusivos principalmente ternarios para inducirse la disociación mental que lo caracteriza.

En las últimas décadas, el chamanismo se ha convertido en uno de los temas de estudio más importantes para la antropología. Y no solo para los antropólogos, sino que en Occidente ha saltado las barreras del marco puramente científico para convertirse en tema de grandes éxitos literarios de ficción, en una moda cotidiana dentro de grupos cada día más amplios, en destino del “turismo chamánico”, en fuente de inspiración terapéutica, en objeto de fabulosos ingresos económicos conseguidos por la tristemente creciente industria del pseudoconocimiento científico y demás mercadotecnia y comercialización (esta explosión de interés popular hacia la hechicería se analiza *in extenso* en la segunda parte de este volumen). Estas modas occidentales, no obstante, no tienen una relación directa con el resurgimiento del chamanismo tradicional bajo nuevas formas aculturadas como, por ejemplo, la sociedad de chamanes Dingur que nació en el año 1993 en Tuvá, pequeña república atravesada por el río Yeniséi y encajonada entre las montañas de Sayán y Mongolia, considerada el centro geográfico del continente asiático. En este apartado rincón siberiano se ha mantenido vivo el chamanismo tradicional hasta la actualidad a pesar de las múltiples persecuciones que tuvo durante las décadas bolcheviques comunistas y ante la actual crisis de valores sociales y políticos de la desmembrada Unión Soviética están renaciendo antiguas formas culturales y valores étnicos, entre los que cabe contar el chamanismo.

Los intelectuales rusos contemporáneos no suelen entrar en debates acerca de la cualidad del mundo cognitivo del chamán. Con prioridad se ocupan de las bases económicas y sociales del cha-

manismo autóctono, y del estudio de la etnogénesis (orígenes de las tribus y grupos nacionales donde se da el chamanismo; HULTKRANTZ, 1988). Por su parte, los intelectuales occidentales están prioritariamente interesados en el papel del chamán dentro de su comunidad y en la extraña estructura de personalidad del propio brujo⁴. Ambas tendencias, sin embargo, coinciden en observar que el chamanismo utiliza métodos a través de los cuales parecen alcanzarse ciertos objetivos por vías no lógico-racionales para elaborar conocimiento, y sin servirse de los instrumentos provistos por nuestra metodología científica. Con todo, el problema subsiste: ¿Qué es el chamán y el chamanismo? ¿Constituye una estrategia de embaucamiento por la que los individuos más avisados de cada sociedad consiguen beneficios a costa de los demás, al igual que sucede con nuestras publicidades engañosas? ¿Es un fenómeno religioso? ¿Se trata una forma de terapia primitiva? ¿Es una vía para explotar ciertos recursos cognitivos que nuestras sociedades han olvidado o marginado? ¿Debe ser estudiado por la antropología, la psicología, la filosofía, la biología, por todos estos ámbitos a la vez o por otro? A la larga, estas cuestiones devienen universales porque se refieren a la constante búsqueda humana en pos de una realidad con mayor sentido y trascendencia.

La causa de tal amplitud de marcos de interés radica principalmente en la gran dificultad de acceder a la forma de actuación del hechicero que, como indica M^a Jesús Buxó, exige al antropólogo usar todos sus recursos de campo y más, ya que en este objeto de estudio se evoca una dimensión integradora del fenómeno humano, una dimensión práctica y simbólica, una dimensión psicológica y

otra fisiológica, y otra social. A la vez, el investigador se encuentra con que el chamanismo desafía todos los sistemas explicativos e interpretativos clásicos, y se abre a una transdisciplinariedad y a un dialogismo difíciles de clasificar.

En este sentido, cabe también destacar otros elementos constitutivos de la propia praxis chamánica que por su complejidad escapan incluso a un texto antropológico, tales como el carácter prelógico del entorno cognitivo chamánico, un cierto entrenamiento en la dirección de lo que llamaríamos la *omnipotencia del pensamiento infantil aplicado a la resolución de problemas cotidianos*, incluso el límite hermenéutico de si la teoría científica es capaz de darnos un modelo válido y comprensible de esta realidad humana.

También cabe añadir que, si tanto interés despierta en la actualidad toda investigación sobre el chamanismo clásico se debe a que, en términos generales, se sitúa en un ámbito de vivencias probablemente común a toda la humanidad. Se trata de un conjunto de técnicas que, según muchos investigadores entre los que me cuento, favorecen el contacto directo con lo que llamamos sobrenatural, lo numinoso, lo taumatúrgico, con el oscuro misterio que en último término arrastra consigo el ser humano y de donde puede sacar alguna idea sobre su propio lugar en el mundo, a nivel individual y social. Al mismo tiempo, el chamanismo se proyecta en estrategias concretas que facilitan la adaptación activa del ser humano a los cambios que se producen en su entorno y/o que él mismo genera. En este sentido, las prácticas chamánicas se resuelven habitualmente como fuente de revelación interior en respuesta a los grandes interrogantes prag-

máticos (el origen de la enfermedad y el dolor, cuál será el porvenir, para qué se vive) a través de los estados disociados de la mente inducidos por el consumo de drogas enteógenas, por trances rítmicos o de otro origen: con ello se convierte históricamente en el primer sistema humano organizado para buscar el equilibrio psíquico y físico. De nuevo estamos tratando con categorías de validez universal.

Se ha dicho que el chamanismo es una capacidad humana y una praxis social que no desaparecerán nunca. No obstante, no se puede olvidar que la práctica de la hechicería, la revelación interior y el contacto con lo sobrenatural en términos religiosos o con el inconsciente profundo en términos de psicología analítica devienen el origen de las religiones institucionalizadas y de ciertos órdenes sociales y culturales concretos: las culturas chamánicas de que se habla más adelante. Por tanto, a pesar de la existencia de un probable potencial universal esencial si fuera posible usar conceptos esencialistas para referirse al ser humano el fenómeno chamánico no es fácilmente traspasable de un marco cultural a otro sin grandes precauciones metodológicas y conceptuales. Este problema es justo también uno de los temas centrales de la segunda parte del presente volumen.

La forma de actuar del chamán, simultáneamente en el ámbito psicológico-individual y en el de cierto control de la sociedad primitiva⁵, nos permite adivinar una dimensión cognitiva muy interesante: no se trata simplemente de una modificación de la consciencia por medio de plantas enteógenas o por otros medios que sumerge al sujeto en sus propias fantasías, sino que el brujo parece disponer de una capacidad fáctica para generar consciencias

alternativas o dialógicas con una aplicación real en la dimensión física y concreta del quehacer humano. No obstante, esta capacidad o potencial solo puede ser estudiado como fenómeno concreto e inmerso en un marco cultural concreto, en un momento específico de la historia de un colectivo y en un entorno ecológico determinado. No existe el ser humano “natural”, ni ninguno de sus atributos libre de toda influencia cultural: esta idea ilustrada en el personaje creado por famoso humanista suizo J.J. Rousseau es sólo un producto ficticio de nuestra desarrollada capacidad de abstracción. Por este mismo error de perspectiva fracasó la llamada Psicología Experimental de la década de los años 1960: trataba de estudiar la inteligencia, los afectos, las capacidades cognitivas y demás propiedades psíquicas del ser humano en abstracto, fuera de toda persona y de toda situación, como si se tratara de entidades con existencia propia, pero ¿cómo se puede estudiar la inteligencia o las emociones si no es en base a su manifestación por medio de una persona concreta y aplicándolas a un hecho o problema concreto? Esta misma y ambigua actitud intelectual es la que tiñe una buena parte de los estudios dedicados a investigar lo de universal que hay en nuestro tema.

Una vez definido el chamanismo de forma esquemática, es preciso ahora realizar una serie de puntualizaciones básicas que ayudarán a centrar el fenómeno en su justo lugar, evitando que, como sucede con excesiva asiduidad, al lado de lo claramente misterioso o todavía informulable de la naturaleza humana se cuelen anhelos, fantasías, inexactitudes, deseos y modas sociales que carecen de rela-

ción con el resultado inferido de los datos y reflexiones suscitadas por el propio material empírico.

II

Escollos en la concepción

Bertrand Russell apuntaba a menudo que un error frecuente en la práctica científica consiste en mezclar dos lenguajes que, para bien de todos, deberían estar estrictamente separados. Más tarde Paul Watzlawick ha insistido en lo mismo desde otro punto de vista, pero parece que la lección no está todavía bien aprendida. En concreto hay que diferenciar entre: a) al lenguaje que hace referencia a los objetos; y b) el que hace referencia a las relaciones (WATZLAWICK, 1995:32). Un ejemplo extraído del tema que nos ocupa aquí: si digo “este chamán es astuto” he designado una cualidad del chamán en el lenguaje de los objetos. Pero si, por el contrario, digo: “aquel brujo es mejor que éste”, entonces estoy haciendo una declaración sobre relaciones que deja de ser reducible a un u otro chamán. A pesar de nuestra aun incipiente comprensión de la naturaleza de las propiedades de las relaciones especialmente en las ciencias humanísticas, ya podemos darnos cuenta de lo rudimentario de nuestros conocimientos en este sentido y de que, a menudo, ello nos crea más enigmas que aclaraciones, pero a la vez descubrimos el gran campo de comprensión que se abre aquí.

Así, para aprehender el chamanismo primitivo debe empezarse por aclarar que en todo ello tiene más peso la dimensión *relaciones* que la di-

mensión *objetos*, ya que lo básico no es que exista un chamán alto, poderoso o feo, blanco, cobrizo o de piel negra, sino que existen *sistemas culturales chamánicos*: sistemas de interacción humana centrados en un tipo de relación que tiene su epicentro en el papel y la función que desarrolla el chamán. En este sentido, puede existir una comunidad chamánica sin chamán por migración o muerte, por ejemplo y la propia vida colectiva ya generará otro, pero no puede existir un chamán fuera de su contexto cultural: es posible un embalse de agua sin algas, ya aparecerán en algún momento, pero no pueden existir algas vivas fuera del agua. A pesar de ello y aquí empieza el problema hablar de un sistema cultural chamánico no implica hablar de un sistema social específico, de una escala de valores morales consensuados o de una estructura parental, sino que el chamanismo se halla totalmente relacionado con el *estilo cognitivo colectivo*. Fue por esto que el marxismo antropológico nunca pudo entender esta cosmovisión y solo se atrevió a acusar al chamán de embaucador, o poco más.

Él o ella el hechicero es quien, dentro de este orden sistémico de relaciones socioculturales, da sentido, contenido y eficacia a los valores que ordenan la realidad sobrenatural y natural, y actúa intentando crear nuevas posibilidades de vida y nuevas líneas de adaptación por medio de la comprensión y/o manipulación de la imaginaria mental (auditiva, visual, táctil o afectiva) generada a partir de los estados modificados de consciencia que él busca y domina. El chamán es quien cumple ejemplarmente con la función que he llamado *adaptógena* (FERICGLA, 1993:167-183) gracias a la capacidad que tiene para decodificar “aquello” que le induce

el consumo de sustancias enteógenas, cuya función es también adaptante. El brujo busca nuevas posibilidades con potencial de realidad a través de *estados y procesos*⁶ cognitivos dialógicos que, en ciertos ámbitos occidentales, denominamos hoy de imaginación dirigida aunque el chamanismo es mucho más que una mera técnica para orientar la imaginación o de psicoterapia.

Si nos centramos, como suele hacerse, en el chamán entendiéndolo desde la concepción “objeto” podemos designar y enumerar sus cualidades, pero ello nos conduciría a definiciones tan pintorescas como alejadas de nuestro tema de estudio. Un buen ejemplo de ello es la pasmante descripción que ofrece una de las más prestigiosas enciclopedias de habla hispana: “*Chamanes*: especie de sacerdotes, mezcla de adivinos, hechiceros y juglares que en algunos países de Asia explotan la credulidad del vulgo ignorante, haciendo creer que están en comunicación con los espíritus. Son extravagantes en su modo de vestir, llevando ordinariamente un tambor y un cinto del que cuelgan cascabeles; ejecutan danzas acompañadas de ridículas contorsiones y de palabras ininteligibles” (*Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana ESPASA CALPE*, vol. XVI, pág. 1426-1427). Incluso la definición de más de un especialista en chamanismo sufre el mismo defecto, aunque se acerca mucho más al fenómeno que nos ocupa: “se puede sugerir que el chamanismo es, entre otras cosas, una filosofía con dimensiones mágico-religiosas” (JUNQUERA, 1989:8). Ambas definiciones escogidas precisamente por la enorme distancia que las separa, adolecen del problema antedicho: el chamanismo no se trata de “una cosa” sino de un sistema de relaciones que

organiza la realidad y que tiene, al mismo tiempo, un cierto efecto sobre ella. En este sentido, no es correcto denominarlo filosofía en cuanto que esta forma de organizar el pensamiento es estrictamente occidental y solo de los últimos dos mil quinientos años, entendiéndose por filosofía la ciencia que busca dar una explicación radical y última de la naturaleza, del ser humano y de todo tipo de conocimiento posible, pero siempre dentro del reino de la abstracción intelectual distanciada de la realidad empírica. En cambio, la cosmovisión y estilo cognitivo de los pueblos primitivos chamánicos está lejos del interés de nuestra filosofía: aquellos buscan la eficacia en la vida por encima del conocimiento o, en todo caso, el conocimiento en función de la eficacia en tanto que, en cierto modo, nuestros respetados filósofos actúan en sentido contrario.

A lo largo del siglo XX se han realizado diversos trabajos de investigación sobre el tema que nos ocupa y han ido tildando sucesivamente a los chamanes de histéricos, psicóticos esquizofrénicos, embaucadores, seres excepcionales o esperanza de la humanidad: obviamente, el epíteto ha dependido de la época y persona que adjetivaba la figura del hechicero.

Uno de los errores habituales que el autor suele percibir es que, en el ambiguo saltar de una categoría lógica a otra (hablar de objetos o de relaciones), llega un punto en que por falta de capacidad para atribuir más elementos definitorios al objeto chamán, se acaba hablando de sus formas de acción y de sus funciones dentro de una red de relaciones (los chamanes curan, dan orden a su colectivo, tratan con lo sobrenatural) pero ahí se comete otra incorrección ya que no todos los brujos

curan, ni aportan orden social, ni... Entre los shuar de la Alta Amazonia⁷, por ejemplo, existe el término genérico *iwishín* para referirse al chamán, pero inmediatamente hay que especificar si se trata de un *tsuwákratin* (el brujo que cumple la función curativa, armonizadora) o de un *wawékratin* (el hechicero que cumple con la función punitiva, de castigo). Ambas categorías de chamán usan exactamente las mismas técnicas extáticas, sólo varía la orientación de su acción; e incluso ello podría decirse, aunque muy extrañamente, de un mismo individuo en distintas etapas de su vida.

Plantear el problema de la comprensión de la acción chamánica hoy día es plantear, de una forma concreta, la gran cuestión con que se enfrenta la ciencia actual: la unidad del *dentro* y del *fuera* de cada individuo, la validez del subjetivismo como matriz de lo objetivo ¿Podría, así decirse, que el chamanismo es un tipo específico de constructivismo? Sin duda.

No hemos acabado todavía. Para dejar sentadas unas bases sólidas que permitan referirnos, más adelante, a la acción del chamán con cierta sobriedad y exactitud, es necesario realizar un par de puntualizaciones más. Los estudios recientes sobre chamanismo realizados desde diversas ópticas, han abierto una nueva y doble vía de comprensión del fenómeno, en tanto que: a) parte de un sistema social, y b) en tanto que proceso cognitivo específico.

Así pues, aunque en el presente texto se utilice el término *chamán* por ser el más conocido y aceptado, en realidad cabe aclarar que con este sustantivo hay que entender *un determinado contenido cultural, propio de los pueblos primitivos, que suele encarnarse en algún individuo que actúa el*

papel de chamán, sea hombre o mujer, de acuerdo a las expectativas de su sociedad y a sus pulsiones individuales. En este sentido, si bien el chamanismo de distintas regiones de la Tierra tiene bastantes elementos comunes, en absoluto se trata de un calco. Un error que ha persistido hasta la actualidad consiste en ver el chamanismo como algo unificado, como un modelo único y universal, pero ello no es cierto. La magna y difundida obra de Mircea Eliade, con la elaboración que presenta de un pretendido chamanismo puro, ha influido definitivamente en esta inexacta visión actual. Insisto, es un error imperdonable en especialistas comparar bloques culturales provenientes de diversos pueblos, aunque parezcan similares, sin hacerlo provistos de un microscopio conceptual. Así, en la actualidad es dolorosamente frecuente oír hablar de chamanes y de chamanismo sin realizar la más pequeña especificación: no es lo mismo la brujería amazónica del *iwishín* shuar (y dentro de ella hay que distinguir entre la del *tsuwákratin* de la del *wawékratin*), que el chamanismo andino de los *yachag taita* quechuas en esencia visionarios y no extáticos, que la hechicería mesoamericana de los mazatecos o la africana de los yoruba. Simplemente se trata de culturas distintas con todo lo que ello implica, que no es poco... Si seguimos enumerando, se situaría aun más lejos de estos modelos tradicionales de chamanismo a muchísima distancia, a menudo hasta lo irreconocible el autodenominado neochamanismo occidental relacionado con ámbitos terapéuticos de carácter *trans-*, con “iluminaciones” de la *Nueva Era*, con el gran mercado actual de creencias exóticas y con la creciente industria del pseudoconocimiento científico (sobre ello, repito, hay un análisis

detallado en la segunda parte de este trabajo). Incluso se puede afirmar que el proceso de aculturación económica, simbólica, religiosa, de estructura social, etc. que, por ejemplo, está viviendo la etnia amazónica de los shuar desde inicios de la década de 1960, acarrea una transformación de la figura y función del chamán o *iwishín* que hace difícil hablar de ello con propiedad. Hoy hay que especificar si se trata del chamanismo shuar tradicional o de las prácticas de magia negra y de curanderismo, a base de plantas medicinales, que bastantes jóvenes shuar han aprendido de los propios colonos mestizos de cultura occidental o quechua que han ido a instalarse a sus territorios: ya casi no existe el *iwishín* que tenía gran influencia social en el mundo tradicional shuar (ANTUN' y CHIRÍAP, 1991:24).

Estrictamente hablando, pues, un chamán sólo tiene función y sentido dentro de un marco cultural chamánico y las sociedades occidentales no lo somos donde ciertas percepciones básicas de la realidad se construyen en base a estados modificados de consciencia con o sin ayuda de drogas enteógenas; donde son habituales los procesos mentales dialógicos prelógicos por encima de los lógico-analíticos; donde los procesos cognitivos con predominio del material psicológico primario o inconsciente tienen un importante consenso cultural; donde, en definitiva, se posee una cosmovisión de carácter oral e informal según la que el concepto de realidad básica no acaba en los objetos físicamente perceptibles sino que se prolonga más allá, en esas dimensiones de la realidad donde se dice que habitan seres invisibles, poderes, espíritus o ánimas que actúan *con* el mundo humano y que con su acción configuran la realidad cotidiana de las personas.

Donde haya esta concepción de la realidad ampliamente enraizada en la sociedad, con una cierta profundidad histórica, con la taxonomía necesaria y aceptada para referirse a ello, y con unas funciones y eficacias atribuidas a la acción del chamán, solo entonces podemos hablar de algún tipo de chamanismo; en caso contrario no. Pero ello no implica que los estados modificados de consciencia o las consciencias dialógicas alternativas no puedan darse fuera de sistemas culturales chamánicos, tan solo que muy probablemente, deban entenderse de otra forma.

En el Viejo Mundo hubo brujos y brujas hasta que la Inquisición primero y el proceso de industrialización después acabaron con aquel cosmos cultural. Es decir, tal vez no han dejado de existir las personas autodenominadas brujas y hoy hay más literatura escrita sobre ello que en ningún otro momento de la historia pero *grosso modo* sí ha desaparecido la cosmovisión y el sistema cultural dominante que daba sentido y función a la acción brujo. Así, por ejemplo, si nos ceñimos a la categoría “bruja” cabe recordar que es palabra común en las tres lenguas romances hispánicas y en los dialectos gascones y lengüedocianos; que probablemente se trata de un término cuyos orígenes etimológicos aunque desconocidos se hallan en el mundo prerromano ubicado en los Pirineos y cuyo significado final sería el de “alta” por el hecho de que, según las tradiciones, las brujas volaban alto⁸. No obstante, esta categoría lingüística es engañosa ya que, en su origen, “brujas” es probable que solo se refiriera a aquellas mujeres que tenían poderes para volar en forma psíquica y visitar otras realidades. Con el tiempo, el tribunal de la Santa Inquisi-

ción fue demonizando este término y acabó por etiquetar con él cualquier otra práctica que se desviara del credo cristiano en lo que a relaciones con el mundo de los espíritus y de los poderes invisibles tocaba. Fue así como se generó un equívoco término común que comprendía y fundía en su significado un abanico de actividades y funciones antes diferenciadas: adivinas, voladoras, curanderas por medios esotéricos o por medio de plantas, pitonisas, místicas no cristianas, etc. Con la concepción occidental del chamanismo sucede el mismo proceso de obliteración, aunque no sea para demonizarlo sino para alabarlo y convertirlo en objeto de consumo: la etnografía ha reportado diferentes prácticas propias de los pueblos no industrializados que podrían ser puestas en paralelo al chamanismo primitivo conocido, pero cuando se las incluye bajo esta etiqueta genérica se las deforma para que encajen con el modelo dominante unificado *de lo que debe ser un chamán*, aun a costa de recortar especificidades étnicas y atributos funcionales de cada una de estas prácticas. Incluso, según Michael Harner, hay indicios de que el chamanismo sobrevivió en el norte de Europa entre los saami (lapones) hasta los años 1930-40, aunque con una forma distinta de la difundida hoy bajo la etiqueta de hechicería, probablemente de que aquí que no se le haya prestado mayor atención en Europa. A mi juicio, también la brujería gallega (española), aun viva en diversos y apartados rincones geográficos de Galicia, debería ser incluida en este ámbito de estudio aunque no responda a la imagen única del chamanismo propuesta por M. Eliade y sin que ello desmerezca otros valores de la extensa obra de este prolífico autor.

III

Chamanismo y religión

Después de esta larga espiral en la que se ha expuesto una definición y las más habituales desviaciones referidas a la concepción occidental del chamanismo en sentido estricto, podemos ahora abordar el tema con una cierta esperanza de evitar ambigüedades.

El origen del uso del término *chamán* se sitúa en el siglo XVI. Su feliz entrada a los idiomas occidentales se debe a las narraciones de algunos viajeros rusos que lo adaptaron desde la lengua de los tunguses. Esta etnia habita la parte septentrional de la enorme estepa que es Siberia, y fue en ella donde tales viajeros observaron y describieron las prácticas de sus brujos o hechiceros, los cuales se sumergían en extraños estados mentales, lo mismo que hacían sus vecinos chukchis y koriaks después de consumir el hongo embriagante *Amanita muscaria*. A estos especiales brujos, los viajeros rusos los siguieron denominando con la propia categoría lingüística aborigen: chamán. Más tarde, a partir del siglo XIX, el término y su complejo significado adquirió mayor importancia al ser considerado por el pensamiento evolucionista como una de las etapas del progreso religioso que había caminado desde las formas más simples e inestructuradas hasta las grandes instituciones eclesiásticas actuales. Hoy sabemos que no es así, ya que la función del chamán

se halla en muy diversas formas sociales, algunas simples en extremo y otras complejas, pero la atención que le otorgaron los antropólogos evolucionistas permitió incorporar la categoría lingüística a nuestro vocabulario actual y abrió las puertas a una investigación aun no concluida.

Propiamente hablando, el chamanismo no es una religión sino un conjunto de métodos extáticos ordenados hacia un fin: obtener el contacto con el universo paralelo, aunque invisible a simple vista, de los espíritus y el apoyo de éstos en la gestión de los asuntos humanos, muy a menudo en un sentido lato de lo que hoy llamaríamos terapéutico (ELIADE y COULIANO, 1992:127); aunque los brujos también dirigen su actividad en el mundo alternativo a ordenar el universo y asegurar así la subsistencia del ser humano. Es decir, desde este punto de vista el chamanismo puede ser calificado en tanto que *complejo de nociones y prácticas ubicables dentro de un marco cultural y psicológico que contiene cierta e importante religiosidad ritual*, pero no en tanto que religión propiamente dicha. Por otro lado, la nomenclatura revela que el chamanismo es algo más que simple magia, en la forma que, por ejemplo, aparecen los actos mágicos a lo largo de Antiguo Testamento.

La percepción de dos realidades distintas en nuestra cosmovisión dialéctica o de dos dimensiones de una misma y única realidad en la cosmovisión animista, más la posibilidad de traspasar a voluntad la frontera invisible entre ambos dominios por medio del *axis mundi* es algo típico del chamanismo⁹, y también de las religiones (mundo sacro-mundo laico), aunque si bien es lo que ha conducido a que durante décadas se haya acusado a los

chamanes de embaucadores esquizofrénicos, nunca se ha dicho lo mismo de los sacerdotes de las grandes religiones. La diferencia estriba en que los brujos practican el salto de una realidad a otra, en tanto que los sacerdotes de las grandes religiones judeo-cristianas sólo hablan de ello ya desde hace muchos siglos probablemente desde el siglo VI d.C. substituyeron el enteógeno sagrado que induce la consciencia dialógica del chamán por un placebo y obligaron a sus congéneres a creer como acto de fe, no por experiencia directa de tales realidades alternativas.

Según revelan las investigaciones clásicas aceptadas por los prehistoriadores, la cuna del chamanismo se sitúa en Siberia, desde donde pasaría al Nuevo Mundo durante las migraciones que poblaron el continente americano. Numerosos representantes de la etnosemiótica tienden también a atribuir orígenes chamánicos a las pinturas rupestres de Siberia de hacia el 1000 a.C., partiendo de los rasgos distintivos que tales figuras tienen en común con los vestidos y rituales chamánicos recogidos y descritos por los modernos etnógrafos en Siberia y en ambas Américas (cabe mencionar también la gran similitud formal entre tales pinturas rupestres y otros petroglifos hallados en la zona más oriental de la misma Siberia; con figuras también grabadas en roca, del 9000 al 7000 a.C., halladas en el desierto de Sahara, en Tassili, SAMORINI, 1992; y también con otros petroglifos descubiertos en la Alta Amazonia ecuatoriana, en la zona del Tena, sobre los que aun no hay estudio etnosemiótico alguno, observados por el propio autor). No obstante, después de aceptar que el chamanismo originario floreció en Asia central y septentrional (pue-

blos turco-mongoles, himalayos, ugrofineses y árticos), la mayor parte de especialistas están de acuerdo en extender el área de actuación del chamanismo hasta Corea y Japón pasando por los pueblos fronterizos de Tíbet, China e India, hasta Indochina (ELIADE y COULIANO, *ibid.* 128), pero a ello hay que añadirle aun más. Entendiendo la actuación chamánica en un certero y amplio sentido, también hay datos provenientes de fuentes griegas arcaicas del siglo IV a.C. que indican que todavía en el siglo V a.C. existía un tipo de chamán autóctono en Grecia, y es muy probable que los cultos a Dionisos sean la evolución ya institucionalizada de tales prácticas chamánicas. Así pues, cada vez existen mayores constataciones de que prácticas perfectamente homologables como chamanismo se llevaban a cabo en territorios mucho más occidentales como entre los saami o los gallegos, insisto hasta épocas recientes. Por otro lado, al hablar de chamanismo tampoco se suelen tener en cuenta las complejas y extendidas prácticas de hechicería excluyendo los ritos de posesión y de mediumnidad que se dan en muchos pueblos africanos, tanto del África negra como de la parte meridional del continente ocupada por razas blancas. Un ejemplo de esta arbitraria falta de inclusión lo hallamos entre los practicantes de la religiosidad *Buiti*, consumidores de la raíz visionaria de iboga como medio químico para inducirse los estados de trance tan propios del chamanismo (SAMORINI, 1993 y 1994). Es muy probable que los buitistas provengan de antiguas prácticas chamánicas hoy ya organizadas en forma más compleja igual que los seguidores del Sto. Daimé y de la Uniaô do Vegetal brasileños consumidores de ayahuasca, o *Santo Daimé* en su nomencla-

tura. Los seguidores buitistas se hallan extendidos en una parte del territorio de Guinea, donde tales prácticas están oficialmente prohibidas, y en casi todo el Gabón donde, en sentido contrario, incluso altos dignatarios del gobierno son practicantes activos del buitismo.

En cierta forma, se puede afirmar que la acción y la función del chamán consisten en buscar vías de adaptación a la realidad que pasan por el uso de recursos no físicos, en un sentido restringido del término. Por ello, en la mayor parte de culturas chamánicas, el brujo o bruja suele ser alguien que ha tenido alguna enfermedad o minusvalía física grave y ha sanado gracias a sus propios poderes psíquicos o espirituales. En Corea y Japón ser ciego es signo de haber sido elegido por los espíritus para devenir futuro chamán; entre los shuar amazónicos se tiene más confianza en el *iwishín* que ha pasado por alguna enfermedad mortal y ha sobrevivido, etc. Esto lleva a recordar algo que se olvida a menudo: los pueblos chamánicos contemplan esta figura que cumple con algunas funciones de carácter esotérico en interés de toda la comunidad, pero también tienen el líder exotérico que es el responsable de la defensa guerrera de la colectividad, de la distribución de tierras y demás factores que tienen relación con la vida material: el jefe o cabeza tribal. Es decir, que el hechicero no detenta todo el poder social, como algunas veces se quiere ver, sino con algunos cometidos propios del mundo invisible o psíquico al que el chamán reordena para el bien propio y de todos.

Por otro lado, esta función adaptógena que cumple el brujo no debe ser entendida en un sentido pasivo sino que el ser humano debe adaptarse a

los cambios acaecidos en su entorno social y ecológico, pero a la vez es también manipulador y promotor de transformaciones con lo que es objeto y sujeto a la vez del cambio. El chamán es el ejemplo clave de este doble proceso: con su acción consciente coordina los elementos y pretendidos espíritus que habitan el mundo de lo invisible de cara a servir los intereses de su comunidad pero, al mismo tiempo, aconseja y readapta a la normalidad a aquellos congéneres cuya incapacidad de aceptar las normas o los hechos los convierte en enfermos.

Resumiendo lo expuesto, acordemos que el elemento definitorio del chamán es el hecho de contactar a voluntad con la dimensión oculta de la realidad ¿con la *esencia*, tal vez? por medio de técnicas de modificación del estado ordinario de la consciencia. El medio principal para entrar en tales éxtasis es consumiendo enteógenos, pero también se recurre a ritmos de percusión, ayunos y técnicas de deprivación sensorial. El brujo mantiene así su consciencia despierta y de forma sincrónica en ambas dimensiones de la realidad: la mágica y la ordinaria, y ello es lo que lo diferencia de médiums y posesos los cuales pierden su voluntad en favor de los espíritus que, según creen, actúan a través de ellos. El chamán viaja activamente hacia los espíritus o personajes que habitan su inconsciente proyectados sobre el mundo externo para tratar de coordinarlos en su propio interés, en lugar de dejarse vehiculizar por ellos.

Por otro lado, una diferencia definitoria entre el chamán y el resto de su comunidad, entre quienes a menudo como es el caso de los shuar y achuara amazónicos es habitual el consumo de enteógenos en ciertas ocasiones de vital necesidad, es

que durante estos estados modificados de consciencia, el chamán es el único que controla las entidades invisibles causantes de enfermedades o de desarreglos, y cree él y su pueblo tener también poder para lanzarlas contra el enemigo provocándole daño. El brujo disfruta de algunas de tales entidades o poderes en tanto que aliados suyos y los hace actuar según su propia voluntad. En sentido contrario, los demás miembros de su colectividad carecen de este dominio sobre el mundo invisible aunque accedan a él por medio del consumo de enteógenos.

En la cosmovisión de las culturas chamánicas todo elemento de la realidad material e inmaterial se considera interrelacionado e interdependiente (personas, animales, vegetales, piedras y montañas, elementos meteorológicos, espíritus...) y es este sistema complejo y cerrado en sí mismo lo que complementa y da sentido a los aspectos fenomenológicos del mundo: cada ser está dotado de algún poder o espíritu que lo hace ser eficaz en un sentido u otro. Así, el sujeto que destaca por ser un magnífico cazador es porque posee un espíritu aliado que le da el poder para disfrutar de tal ventaja; el fuego tiene el poder de quemar e iluminar y la roca tiene el poder de ser dura y pesada. La especificidad del chamán, insisto, consiste en contactar a voluntad con esta dimensión oculta de la realidad para modificarla según los intereses humanos.

En este sentido, pues, si se quiere considerar el chamanismo como una forma religiosa, debe hacerse desde la propia etimología original de la categoría "religión": no desde el término latín *religio* o *relligio -onis*, que significa "conciencia escrupulosa", sino desde el verbo *religare* que significa: "atar

o unir la dimensión externa e interna de la realidad". Tampoco puede entenderse el chamanismo desde la idea de religión como institución social, ya que el chamán justo se caracteriza por actuar en solitario. Incluso la ideación del chamanismo como algo lejanamente institucional va en contra de una comprensión abierta del fenómeno, como más adelante se expone.

IV

Motivación chamánica y sanación

Se podría redactar un volumen de considerable grosor sólo en referencia al proceso iniciático del chamán, de tan complejo que resulta desde el punto de vista de las dimensiones internas o psíquicas, y externas o culturales que atraviesa y debe reaprender el neófito. También sería un libro grueso debido a la enorme diversidad en las formas de entrenamiento que ha descrito la etnografía. No obstante y en síntesis, se puede acordar que el proceso de aprendizaje para llegar a ser chamán implica prioritariamente una *iniciación vivencial*; atravesar un cúmulo de experiencias límite de las que el brujo debe extraer su propio aprendizaje. Es decir, en general no se trata de un acopio de conocimientos abstractos, aunque también sea necesaria la memorización de nuevos sistemas simbólicos, recordar el complejo uso de algunos enteógenos e incluso el aprender un nuevo lenguaje sagrado, oculto a los demás congéneres no brujos. De hecho, estos conocimientos adquiridos durante la iniciación constituyen la estructura formal, el esqueleto, que permitirá al nuevo hechicero moverse con seguridad por aquellas dimensiones mágicas y subjetivas de la realidad sin caer en el peligro de la locura. No obstante, insisto, lo esencial del brujo es su propia experiencia límite ya que esto le ha de permitir

comprender las vivencias y estados de sus pacientes y de su colectivo.

Si se pregunta a diversos *wishnú*¹⁰ o brujos shuar sobre el motivo que los impulsó a hacerse chamán, las respuestas obtenidas son de muy diversa tesitura: “para curar a mi familia”, dirá alguno; “para vengarme de mis enemigos” responderá otro; “para curar a los hermanos <congéneres> enfermos por el *wawékratin*” o “para curarme la enfermedad que me costaba la vida”, puede decir un cuarto interrogado y esta última motivación suele ser la más frecuente, no solo entre los shuar sino en todo el chamanismo amerindio. La enfermedad grave, por tratarse de una experiencia límite, es un factor que, por sí mismo, ya constituye un paso importante en la iniciación.

Incluso se puede concebir como un hecho universal que cuando no existe de forma espontánea la enfermedad grave acompañada de sueños o delirios, el novicio debe pasar por un periodo en el cual se reproducen a voluntad las condiciones para simular la peligrosa patología o la locura, esperando que le lleguen aquellas visiones que le indicarán su capacidad y momento para entrar en el mundo de los espíritus, quién será su aliado y cuáles los enemigos de los que deberá protegerse. Así, cuando un individuo está gravemente enfermo se siente aislado de los demás y necesita compañía de alguien, pero si el aquejado está solo durante su prostración y no tiene a nadie que le acompañe es muy probable que aumenten sus sufrimientos psicológicos pero también que se multipliquen sus propios recursos endógenos para buscar salida a la situación crítica. Con frecuencia, durante la iniciación chamánica se busca este estado de sufrimiento y

aislamiento; el novicio debe situarse en este lugar límite del cual no hay regreso posible y donde se vea en la absoluta necesidad de generar sus propios esquemas y procesos mentales alternativos o dialógicos los estados disociados de la consciencia, cuya imaginaria mental es vivida como auténtica experiencia de revelación interna que indica el camino de resolución del sufrimiento.

Un elemento determinante en el estilo cognitivo chamánico consiste en su búsqueda voluntaria de la disociación mental, recurso psíquico que originalmente fue el *campo* principal de su iniciación. Durante el proceso iniciático, el autoexperimentar y aprender a moverse en los estados de consciencia dialógica sin caer en la locura, constituyó el primer entrenamiento que recibió el futuro brujo. Se trata de observar la propia mente cuando está bajo el efecto de sustancias enteógenas o viviendo estados de práctica agonía, y aprender a decodificar minuciosamente la producción del propio imaginario y, en consecuencia, el de otros. Como se ha apuntado en líneas anteriores, a veces esta consciencia disociada es autoinducida voluntariamente por parte del neófito y otras veces es el resultado de una grave enfermedad espontánea que el futuro brujo se autocuró otorgándole, tal esfuerzo, los poderes para chamanizar a través de la revelación recibida como resolución a su estado. Insisto que es norma cuasi universal entre los pueblos primitivos que los jóvenes enfermizos, ciegos, epilépticos, etc. suelen ser considerados como escogidos por la divinidad para ejercer el chamanismo. “Entre los araucanos de Chile, los que se dedican al chamanismo son siempre individuos enfermizos o sensitivos de corazón débil, estómago delicadísimo y

propensos a padecer desvanecimientos”, decía Mircea Eliade (ELIADE, 1976:38).

El caso del chamán shuar P. Juanka, de Musap, es un ejemplo modélico. Juanka estuvo aquejado de tuberculosis desde su infancia hasta bien entrada la juventud. Al no conseguir sanar y cansado de la vida inútil y doliente que llevaba dentro de la selva decidió dejarse morir. Un día que se sentía especialmente enfermo y débil fue a tumbarse junto al río Upano decidido a esperar la muerte. Quedó dormido y durante el sueño, él cuenta, tuvo episodios oníricos terribles de su propia muerte, pero más tarde tuvo visiones de otro *iwishín* shuar que le decía que ya estaba curado, que cuando despertara se dedicaría a actuar de chamán. Al cabo de dos días de estar esperando la muerte tumbado al lado de río, se sintió mejor, se levantó y durante un tiempo recorrió diversas comunidades tribales aprendiendo y acumulando poderes de los hechiceros que iba encontrando, hasta que él mismo fue reconocido como *iwishín* o brujo.

El hallazgo final de una salida a este proceso iniciático, entre los chamanes shuar y también en otros muchos pueblos amerindios y asiáticos, viene acompañada por una *canción revelada* cuyo texto y melodía recordará el iniciado para el resto de su vida. La canción o salmo inspirado bajo un profundo estado modificado de consciencia será la clave que le permitirá repetir a voluntad la experiencia de traspasar de una dimensión de la realidad la concreta o física a otra la animista o invisible. Normalmente, y a título de ilustración, entre los shuar sólo se considera que un individuo es auténtico *iwishín* cuando tiene su propia canción, aunque hubiera recibido los poderes de su maestro tiempo atrás (el

traspaso de poderes de maestro a neófito es otra parte de la iniciación que merecería un estudio completo). El texto de estas canciones suele constituir un cántico de autoafirmación en el poder que el propio brujo detenta:

wi, wi, wi, wi, wi, wi, wi...

wi, wi, wi, wi, wa. wau, wau...

wi, wi, wi, wi, wa. wau, wau...

yo, yo, yo, yo, yo, yo, yo...

yo, yo, yo, yo, yo, yo, yo...

yo, yo, yo, yo, yo, yo, yo...

*Timia nuna, timia nun
tséntsak chiri awamprurna
jikiaj kiamtá amájkinkiu
ímianainki anámpruraa...
návam, návam,
amajsan(aaa...)*

*Winia tséntsak chirmakat
arárpatniun atákrankut
nawámprancha, nawámprakut.
Natémchirna nampéarkun
kúri, riri anámpraja...
púyar, púyar nampéarkun*

A mis saetitas ásperas
las voy amansando fácilmente
las hago ser mansas (siempre).
Embriagándome con mi ayahuasca,
con titiriteos embriágoles
al embriagarme con el mismo poder.

wi, wi, wi, wi, wi...

yo, yo, yo, yo, yo, yo, yo...

*Winia amikchirun(aa...)
mayáichiri untsúrkinkiu
natémchirna nampéarkun
Tímianuma awájtunnat
tujíntrachu, tujíntrachu.
Wenuchiri arárpatniun
atákramun, atákramun
tsétsakchinha wámprajsha...*

Cuando me embriago mi ayahuasca
hago aparecer de mi amigo la
respiración(cita), la hago aparecer
de mi amigo, con mucho poder.
Yo nunca fallo, nunca fallo.
A su boquita
áspera le hago tener mi saetitas,
también de este poder las hice...

*Mayai tukúchminium
winchárpatriun umátran
kantámtik kiun kantámtik kiun
imia nuna, timia nuuu...*

Haciéndolas de brillante color
que ni el viento la puede tocar,
las hago cantar siempre,
siempre con ese poder.

(en el salmo original siguen siete estrofas más en las que el chamán E. Tankámashi, uno de mis mejores informantes shuar, enumera poéticamente los dis-

tintos poderes invisibles con que cuenta para actuar: el poder del viento, de la piedra, del puma, etc. La columna de la derecha es una traducción libre realizada con la ayuda del shuar bilingüe Pichama Atzuchi Galo).

Así pues, la motivación del chamán tiene un gran porcentaje de intención curativa pero no es, ni de lejos, el único impulso que le lleva a sufrir el proceso de aprendizaje y más tarde a chamanizar. En muchas ocasiones el sujeto se siente impelido a ocupar este papel que su sociedad ya prevé con anterioridad como es el caso de personas con minusvalías en ciertas culturas; en otros casos se trata de profundas crisis vitales que lo empujan a buscar en su propio interior el sentido de la vida y un orden cosmológico que esté más ajustado a su sentir personal y, finalmente, hay otros casos en que el neófito se decide a someterse y a comprar los poderes que le convertirán en brujo para mejor defender a su familia de los ataques enemigos y de los sufrimientos naturales. La búsqueda del éxtasis y de los estados de consciencia amplificada bajo el efecto de los enteógenos, tienen por misión reordenar el cosmos de acuerdo a los intereses propios que, a la vez, son los de su comunidad y tales intereses contemplan desde la recuperación de esta compleja y variable armonía que denominamos salud, hasta la renovación de una perdida capacidad para cazar o la restauración del orden meteorológico cuando llueve fuera de tiempo o lo opuesto. La tercera parte de esta obra está dedicada a analizar más extensamente la correspondencia que existe entre los estados modificados de consciencia, cuyo dominio caracteriza al brujo, y las sanaciones.

V

Principales aspectos cognitivos del chamanismo

La dimensión cognitiva del fenómeno chamánico es, sin duda, la más importante y probablemente la única que permite ensayar una comprensión densa y global del tema.

Para acercarnos al estilo cognitivo que caracteriza al chamán y aunque se ha hablado ya de ello en líneas anteriores hay que recordar que, siguiendo a Franz Boas (BOAS, 1992:65), un cambio importante de los procesos mentales primitivos a aquellos que caracterizan la civilización parece consistir en la *eliminación gradual de las asociaciones emocionales, socialmente determinadas, con impresiones sensoriales y con actividades*. Con el proceso de occidentalización, tales asociaciones emocionales y sensoriales son paulatinamente substituidas por asociaciones intelectivas y racionales silogismos y concatenaciones lógicas. No es que, en un sentido intrínseco, el ser humano ordinario haya cambiado su psique desde el paleolítico hasta la actualidad, sino que la tradición cultural en que se mueve cada individuo determina el tipo particular de idea explicativa con que justifica el estado emocional que le domina en cada momento. Por desgracia, ello no implica que la inmensa mayoría de individuos occidentales de hoy se esfuerce más que el cazador paleolítico para ser conscientes de las explicaciones secundarias, más profundas y am-

plias, que realmente motivan sus acciones. Es una observación corriente la de que deseamos y actuamos primero, y luego tratamos de justificar nuestros deseos y acciones.

Así por ejemplo, el ser humano tiene una tremenda resistencia al cambio que se debe, en gran parte, a la fijación emocional con sus rutinas, incluso aunque le resulten insatisfactorias. Cuando se fuerza al individuo a asumir un cambio, por el motivo que sea, habitualmente prevalece la resistencia a lo nuevo. La diferencia estriba en que, entre los pueblos primitivos, esta resistencia se argumenta en base a elementos afectivos y emocionales proyectados sobre el mundo externo en forma de espíritus a los que hay que aplacar o satisfacer, en tanto que en nuestras sociedades la tradición nos facilita argumentos de carácter racionalista pero ello no implica, repito, que la mayoría de sujetos occidentales ordinarios hayan evaluado la veracidad de tales argumentos racionales, simplemente los usan porque forman parte de nuestro repertorio cultural. La diferencia entre el modo de pensar del ser humano primitivo y la del individuo civilizado corriente, pues, parece consistir simplemente en el carácter del material tradicional con que uno y otro se explican el mundo. No obstante, hay que reconocer que ni unos ni otros llevan nunca hasta el fin el intento de explicación causal de los fenómenos, sólo lo hacen hasta que consiguen amalgamar la nueva información que implica un cambio con los conocimientos previos adquiridos durante la infancia. Ello en referencia al individuo medio, pero la postura del brujo suele acercarse más a la del investigador occidental.

Si bien en los cinco mil últimos años ha cambiado el repertorio cultural que unos y otros usan para justificar sus actos y desgracias aunque sin ir más allá, en realidad se debe a la acción de unos pocos individuos que con su esfuerzo cognitivo y su sufrimiento sí han generado formas distintas de entender el mundo. Así, conceptos de un elevado nivel de abstracción, hoy tan habituales en el discurso de cualquier occidental como “ideal”, “armonía”, “ética”, “objetividad”, “substancial”, etc. son producto de un simple puñado de filósofos griegos que hace aproximadamente dos mil cuatrocientos años se esforzaron por ir más allá en la tremenda tarea de explicarse la causalidad y finalidad de los fenómenos que envuelven la vida humana. De la misma forma que nuestros ancestrales filósofos pusieron las bases para una explicación intelectual del mundo, los chamanes pusieron las bases, y las han mantenido, para una explicación de los fenómenos a partir de lo que me gusta llamar *asociaciones emocionales con el imaginario humano*.

Este estilo cognitivo dialógico, característico de los chamanes y de las sociedades primitivas, suele ser erróneamente interpretado como equivalente al que observamos en nuestros niños y adolescentes, grupo de edad en el que impera lo que los psicólogos denominan la *omnipotencia del pensamiento fantasioso infantil* (“eso he visto en sueños, por tanto es parte de la realidad y como me gusta y lo quiero ahora... ¡Lo tengo!”). No obstante, hay marcadas diferencias y entre ellas, la más importante a retener, es que las asociaciones emocionales son sólo el tipo primario de engrudo aunque no el único que permite organizar pensamientos complejos y mitos con valor de realidad socialmen-

te consensuada entre los pueblos primitivos, hecho que no se da entre los niños.

El primer paso que debe dar el chamán es observar su propia imaginaria mental: sueños, visiones producidas por enteógenos, visiones agónicas y aprender a moverse dentro de esta abismal realidad subjetiva. Ello, a menudo, lo lleva a romper con los patrones de comportamiento y de pensamiento ordinarios en su sociedad, asumidos por él mismo durante el proceso de enculturación en su infancia: no es extraño que el chamán viva alejado del pueblo, recluso. En sentido contrario, debe alimentar su propia imaginaria mental como fuente de conocimiento subjetivo y paradójicamente para nosotros también del entorno¹¹.

El autoabandono del sujeto a sus profundas pulsiones psíquicas, vividas como espíritus externos, es lo que se suele describir como la muerte iniciática respecto del mundo físico: el hechicero deja de percibir la realidad de acuerdo a los simples parámetros externos definidos por su cultura, para reconstruirla toda o en parte partiendo de sus propias asociaciones emocionales internas, que a su vez reforzarán la cosmovisión colectiva al añadirse a ella matizándola y adaptándola a los cambios acaecidos. De ahí que se diga que, en efecto, el chamán es el creador y recreador de los mitos de su pueblo.

El pánico intenso suele acompañar la experiencia de profunda disociación mental que marca el rompimiento con los parámetros cognitivos ordinarios. En tal estado —entendido como no patológico por parte de su sociedad, una parte de la mente es capaz de observar atentamente como las funciones formales del pensamiento referidas al mundo

externo son desintegradas y vueltas a recomponer de acuerdo a nuevas asociaciones emocionales personales. Si nos acogiéramos a las propuestas teóricas de C.G. Jung, probablemente sería correcto denominar a esta experiencia *el contacto directo del chamán con el inconsciente colectivo y sus contenidos arquetípicos*.

Este despertar de las capacidades visionarias del hechicero va acompañado del aprendizaje exotérico específico que le ha de permitir decodificar la imaginería generada según el sistema de valores de su cultura. Posteriormente, este bagaje y la práctica le proporcionan un determinado nivel de control sobre la realidad mágica en que se mueven los pueblos primitivos. Es decir, no solo se trata de manipular el sistema de valores y de símbolos en un sentido sociológico, sino que el chamán asume la responsabilidad de ordenar este mundo desde el dialogismo alternativo, animista, mágico, del contacto descarnado con el propio inconsciente. En términos psicoanalíticos podríamos decir, forzando la expresión, que se trata de la aplicación de la omnipotencia del pensamiento infantil pero de forma consciente, empírica y dirigida hacia un fin preestablecido.

Dicho desde otra ubicación conceptual, el auténtico chamán desorganiza su realidad cognitiva ordinaria construida desde la infancia por las normas culturales de su sociedad proceso que es más fácil en un individuo que ya la tenga mal integrada por enfermedad o minusvalía para reorganizarla desde su propio interior. El auténtico hechicero es el individuo socialmente marginado, por el motivo que sea, que elabora estrategias personales de adaptación usando sus propios recursos menta-

les hasta convertirse en un modelo para su propia colectividad, poniendo al servicio de la sociedad su capacidad de reordenamiento y actuando entonces de terapeuta o de verdugo, papeles ambos que están fuera del límite de la rutina social ordinaria.

Como se puede inferir de todo lo anterior, un elemento clave dentro de este sistema dinámico y complejo es la propia personalidad del chamán. De aquí que entre los shuar, al igual que entre otros muchos pueblos, exista el chamán maléfico o *wawékratin*, que suele tratarse de individuos envidiosos, agresivos o cuya personalidad está dominada por algún carácter socialmente negativo y cuya misión es de tipo policial: sus congéneres le pagan para vengarse, para que cause males a pretendidos enemigos que supuestamente han originado alguna enfermedad en los miembros de la propia familia. También existe el brujo benéfico o *tsuwákratin* cuya misión es curar enfermedades y resolver problemas: readaptar la perdida armonía social, individual e incluso de la naturaleza. En este sentido, el poder e influencia social de cada *iwishín* o chamán depende estrictamente de la entereza de su carácter, de su solidez para enfrentarse a las dimensiones pavorosas que a menudo adquiere el mundo subjetivo proyectado y antropomorfizado en espíritus y diablos, y del carisma que ofrezca, entendiendo por la carisma la capacidad para conectar con las necesidades colectivas y catalizarlas en sí mismo. En definitiva, el peso social de cada chamán depende de su potencial para proyectar seguridad en los demás y ser eficaz en su cometido de reordenar la realidad colectiva desde su imaginiería mental. Por ello, entre los shuar, como en muchas otras sociedades chamánicas, ser brujo es ciertamente

peligroso porque cuando sucede algún evento perjudicial para la comunidad de forma anormalmente repetida, de inmediato se acusa al *wawékratin* de ser el causante, y si no hay un hechicero maléfico reconocido, se acusa al primer *iwishín* que se halla, llegando a menudo hasta el homicidio. Así, aproximadamente la cuarta parte de hombres shuar han adquirido los poderes para chamanizar pero lo niegan públicamente, y solo actúan como tales dentro del más restringido círculo familiar¹². Ello también se pone de relieve en el texto de los salmos con que los chamanes llaman a los espíritus que conciben como sus poderes aliados: el texto no suele ser suplicatorio, como en la mayoría de religiones deísticas, sino imperioso, exponiendo la lista de sus propios poderes y llamando a sus espíritus ayudantes para que lo auxilién sin más diplomacias ni reverencias (ver el texto del salmo chamánico transcrito anteriormente). Por tanto, puede afirmarse que la principal función del brujo y del uso que hace de sustancias enteógenas es de carácter adaptógeno: el chamanismo es una vía cognitiva adaptante. Ello encaja perfectamente con los hechos subjetivos y objetivos: en la realidad cotidiana de los pueblos primitivos los recursos físicos son básicos para llevar una vida más o menos satisfactoria (cazar, acarrear leña y agua, cultivar los huertos, soportar las enfermedades, huir o atacar a los enemigos y demás) y las personas que por debilidad o larga enfermedad no pueden mantener esos mínimos de rudeza física deben buscar otros mecanismos de adaptación o morir. El chamanismo como forma de entrenamiento y explotación de recursos cognitivos alternativos ofrece esta posibilidad.

No es de extrañar que si bien la enfermedad crónica en un individuo es interpretada como indicación divina para que tome el camino iniciático, y en realidad es preciso que todo neófito pase por este proceso de muerte y renacimiento psíquico y simbólico para entrar en la dimensión mágica dominada por nuestras propias pulsiones psíquicas, también es cierto que para individuos débiles esta es una buena estrategia de adaptación, probablemente la única en los pueblos primitivos ¡y entre nosotros!: la imagen tópica del chico que destaca intelectualmente es la de un muchacho desgarbado, enfermizo, a veces con gafas de miope, macilento y físicamente poco atractivo.

VI

Dialogismo y metáforas

Para actuar desde el estilo cognitivo propio de los chamanes, la realidad se amplía (como mínimo) a dos dimensiones sincrónicas: la física u ordinaria, y la dimensión mágica, onírica o alternativa que da coherencia y sentido a la primera. El estilo cognitivo chamánico toma formas dialógicas de conversación consigo mismo, la mente habla consigo misma, se auto-organiza, y para ello se recurre al uso de metáforas que permitan la integración del segundo elemento del diálogo interno¹³. Por medio de este proceso, la realidad mental chamánica se convierte en teatro de acción de las grandes metáforas que configuran el sistema de valores de su sociedad. Las metáforas, en lugar de surgir en base a elementos abstractos como haríamos nosotros y entonces dejarían de ser metáforas para convertirse en teoremas, se basan en elementos concretos e identificables del mundo físico un árbol específico, una piedra concreta, una fuente determinada. De su percepción y consiguientes asociaciones emocionales nace la dimensión mágica o invisible de cada uno de estos elementos, su sentido simbólico dentro de la metáfora.

Esto nos ha de permitir reflexionar sobre el estilo cognitivo del mundo chamánico todavía desde una nueva posición. Diríamos que el proceso chamánico para generar conocimiento sobre la realidad actúa a partir de una doble identificación de los elementos concretos que componen su entorno

contextual: los identifica en tanto que objetos físicos (un tigrillo atraviesa el camino) y en tanto que metáforas referidas a la dimensión mágica de la realidad (el tigrillo es el espíritu de un brujo enemigo que vigila)¹⁴.

Para ilustrarlo me serviré, en primer lugar, de una comparación proveniente de nuestro cosmos cultural y después expondré un ejemplo shuar. Una de las grandes metáforas que usamos de forma automática en nuestras sociedades es la de la “suerte”¹⁵ (para mayor detalle: FERICGLA, 1994, *a*). Hablamos de ella como si existiera físicamente y además hacemos algunas cosas para atraerla, acciones que entrarían de lleno en el campo de las lejanas supervivencias chamánicas aunque hoy hayan perdido su sentido profundo y sean tratadas como supersticiones: vestir una prenda de ropa al revés o colgarse la imagen fetichista de un santo para atraer la “buena suerte”.

La segunda ilustración que quiero exponer proviene de los shuar y se refiere al poder de los chamanes manifestado por medio de formas metafóricas: su dominio de los *tséntsak*.

En lengua shuar *tséntsak* significa literalmente “saeta”. Los *iwishín*, brujos, shuar conciben sus poderes actuando como saetas invisibles a los ojos de la gente ordinaria. Las pueden mandar lejos para que se claven en el cuerpo del enemigo o en otro elemento concreto de la naturaleza, según sea su intención. Al mismo tiempo, cuando alguien les solicita su praxis curativa la acción consiste en consumir la dosis adecuada de ayahuasca, la famosa pócima enteógena panamazónica, y bajo los efectos del embriagante “ver” los *tséntsak* que el paciente tiene clavados en el cuerpo, causa de la do-

lencia. Una vez localizadas la saetas maléficas, el chamán las chupa con su boca y las escupe lejos para que se claven en algún árbol, o las manda de regreso contra el propio hechicero que había causado el mal, disimuladas bajo un nuevo aspecto mágico, esperando a que el atacante no las identifique hasta que las saetas no se hayan clavado en su propio cuerpo.

No obstante, el hecho de llamarlas “saetas” no es más que una forma metafórica de expresión, tal y como se analiza con más detalle en la segunda parte de este volumen. El sustantivo completo aunque los shuar nunca lo pronuncian todo es *aenstri tséntsak* que se podría traducir como “el espíritu-saeta de...”. Y ni tan solo así se completa la metáfora ya que cada hechicero sabe a qué espíritu se refiere: puede ser el espíritu de una serpiente, de un pájaro, de un color, de un elemento meteorológico u otros. Así, por ejemplo, un espíritu muy usado por diversos chamanes shuar sería la *ámbukja aenstri tséntsak* (“el espíritu-saeta de la ámbukja”), que tendría la naturaleza de la serpiente corta y ciega, con manchas negras y amarillas que existe en la Alta Amazonia ecuatoriana y que recibe este nombre entre los indígenas. Otro ejemplo ilustrativo lo ofrece la *takíruma aenstri tséntsak*, saeta que tiene nombre y función de un sonido y no de un animal o cosa. *Takíruma* es el denominativo de una vaina selvática de grandes dimensiones que en verano explota, con gran estruendo, disparando las semillas que contiene hacia todas partes. El chamán construye la metáfora identificando uno de los poderes de que dispone (elemento de su imaginería mental) con esta forma sonora externa porque, según él, su poder produce un sonido similar al de la explosión

de la vaina y tal vez lo use para asustar al enemigo. Para el brujo, la forma de actuar es a través de estos elementos concretos que todo el mundo puede observar en el ámbito de lo físico, elementos a los que se considera dotados de vida propia (como en realidad es, pero no es una vida antropomorfa), y de los que a la vez se sirve para actuar en el ámbito mágico. Podría seguir enumerando ejemplos, pero es suficiente. Cada chamán dispone de un número limitado de saetas-metáfora (entre cinco y cien) sobre las que ejerce mando y hace actuar según su voluntad; y de este número de saetas depende el poder del propio hechicero.

En este sentido, podría afirmarse que el chamanismo ofrece una especie de *teoría unificada de un sistema complejo en base a los elementos de la realidad física y al contenido metafórico que el hechicero les da*. Esta teoría unificada permite elaborar los múltiples procesos de adaptación que exige la vida en un medio natural poco tecnificado y, en consecuencia, casi imprevisible fuera de los fenómenos regulares de la Naturaleza.

Así queda, por el momento, ejemplificado el uso de metáforas como estrategia de expresión de la consciencia dialógica, base estructural del mecanismo cognitivo chamánico. En capítulos posteriores regresaremos a este tema de capital importancia.

Dada la enorme importancia del chamanismo durante un período larguísimo de la historia de la humanidad no es sorprendente que reaparezca bajo formas terapéuticas y/o neorreligiosas actuales, ámbitos que de nuevo muestran una gran tendencia a unificarse en el mundo occidental. En este sentido, son muy ilustrativas las actuales revistas

europas y norteamericanas de gran tiraje que ofrecen de forma indiscriminada artículos sobre neochamanismo, religiosidad, nuevo humanismo, ecología, meditación y espiritualidad en cualquiera de sus manifestaciones al lado de textos sobre cocina sana, vegetarianismo, medicinas alternativas y nuevas terapias¹⁶: se trata de las dimensiones humanas donde siempre apareció el chamanismo. No obstante, tal renacimiento exige un análisis meticuloso si no se quiere caer en las tergiversaciones y fantasías románticas que tanto abundan hoy. En algunos ámbitos de las sociedades occidentales, de donde el chamanismo desapareció hace ya algún siglo, se observa un resurgir de tales entrenamientos cognitivos aunque queda por ver si este renacimiento guarda, a la postre, algún paralelismo con las antiguas manifestaciones chamánicas. Resulta interesante y desalentador! para el investigador escrupuloso verificar que, a pesar de los incontestables avances del pensamiento científico, las nuevas manifestaciones del denominado neochamanismo siguen manteniendo que el trance chamánico permite al individuo penetrar en un mundo poblado de espíritus y de esotéricos poderes mentales, tal como defendían los antiguos hechiceros. Y ello a pesar de que nuestras sociedades occidentales, una vez situado en su lugar el positivismo simple, han generado sistemas propios para acceder y para comprender tales estados de disociación mental, cuya acción se sitúa hoy más en el campo de las terapias que en el de las religiones.

Friedrich W. Nietzsche afirmó que el siglo XIX el suyo, ya que murió justo en el 1900, fue un siglo en que todo el mundo buscaba la salvación, en tanto que el siglo XX el nuestro sería el siglo en

que todos buscarían la curación. El insistente reduccionismo de recortar las funciones del chamán a sanador esotérico en lugar de situarlo en el centro de una determinada cosmovisión, de las diversas que ha producido la humanidad, parece dar la razón al filósofo alemán.

SEGUNDA PARTE

NEOCHAMANISMO ACCIDENTAL, ENTEÓGENOS Y PSEUDOCONOCIMIENTO

I

El nuevo mercado de las creencias

“No se debe creer nada que no hayamos comprobado por nosotros mismos”

G. Gurdjieff

Aunque con una cierta arbitrariedad, se puede afirmar que desde la década de los años 1980 en Europa y en los EE.UU. se está difundiendo un pseudo-chamanismo lejanamente inspirado en el de los pueblos primitivos como modelo para el uso de enteógenos, para justificar algunas nuevas terapias o incluso como pilar que sostiene un cierto sistema de evolución personal.

Así, en Occidente existe un gran interés hacia el chamanismo tribal, disposición que muy a menudo solo es igualada por la ignorancia sobre los factores y características reales que envuelven la figura del chamán indígena. Las múltiples ofertas comerciales y títulos de libros que aparecen en el mercado y cuyo contenido hace alguna referencia al fenómeno chamánico, permiten hablar de un *neochamanismo occidental* que se manifiesta en forma de una cierta filosofía e idiosincrasia de inspiración etno-, aunque perceptiblemente alejada del mundo indígena y de los pueblos animistas y chamánicos. Tan solo recordar el rentabilísimo best-seller *El Chamán*, de N. Gordon, famoso novelista cuyo conocimiento empírico sobre el tema se reduce a un fin de semana en una reserva india nor-

teamericana como él mismo comentó al autor. Algunos occidentales buscan un *asesoramiento chamánico* para sus vidas; otros hablan de la democratización del chamanismo, con lo que cada persona pueda tener la oportunidad para convertirse en su propio hechicero como si tuviera algo que ver el chamanismo clásico con la democracia. Algunos jóvenes lo consideran la forma definitiva de libertad individual alcanzable por medio del baile *trance* siguiendo los compases de música elaborada por *grupos chamánicos*; otros entienden el fenómeno como una forma no dogmática de espiritualidad; hay quien ve en el chamanismo el modelo perfecto para tomar enteógenos, siguiendo así las milenarias tradiciones elaboradas por la humanidad para alcanzar una experiencia extática. En este sentido, y para acabar con estas pinceladas de la realidad actual, hay grupos de profesionales, pseudoprofesionales y paraprofesionales de la terapia que ven en el chamanismo una forma de psicoterapia individual y social perfecta, y la ofrecen a sus pacientes; a menudo, como si se tratara de una técnica tan simple como cocinar salsas tropicales para ensalada. Algunos terapeutas y algunos oportunistas llegan a organizar viajes curativos a México, Brasil o Perú que denominan *transpersonales* como quien va en peregrinación a Lourdes, a Fátima o al Monte de los Olivos. En resumen, hoy se da un chamanismo de consumo que forma parte del supermercado de creencias en que se ha convertido el mundo.

Este neochamanismo está formalmente inspirado en el tradicional, a pesar de que en la mayoría de casos hay una enorme ignorancia de los hechos etnológicos, cognitivos o históricos reales. También se aprovechan de ello los autodenomina-

dos brujos que viajan desde América o Asia contratados por grupos occidentales para dirigir pretendidas sesiones curativas. La mayoría de estos chamanes exóticos son simples cuando no, peligrosos explotadores de la credulidad de la Nueva Era, ofreciendo su *sabiduría ancestral* a buenos precios de mercado y usando métodos alternativos de mercadotecnia: internet, revistas especializadas, anuncios en librerías y centros esotéricos, uso de símbolos sagrados tradicionales y el boca a boca.

En sentido contrario, no hay muchos trabajos antropológicos o etnopsicológicos críticos que permitan o, como mínimo, intenten situar el fenómeno chamánico y neochamánico en su lugar. Al contrario. En la mayoría de los casos, los investigadores y docentes universitarios, o bien se sitúan en el más limitado materialismo, llegando incluso a negar la existencia del fenómeno cognitivo chamánico, o bien se da una asombrosa credulidad que tal vez sería mejor entenderla como factor relacionado con un estado social de anomia o con una epidemia de carencias afectivas.

Puestas así las cosas, se hace necesaria una revisión analítica y crítica del tema, y la primera pregunta a formular es ¿De qué se habla cuando se cita al chamanismo como modelo de psicoterapia, de toma de enteógenos o de la Nueva Era?

La aportación de esta segunda parte del presente libro se centra en tratar de realizar un análisis que permita objetivar las diferencias existentes entre el chamanismo tradicional y en neochamanismo occidental; en analizar las posibilidades de una conexión objetivable, a pesar del abismo cultural que lo separa y, al final, se intentará establecer un puente que permita pensar en una posibilidad de

traducción real del fenómeno chamánico a nuestras sociedades, sin que se trate de una nueva forma de maravilloso elixir crecepelo como el que vendían los charlatanes en las ferias de *far west*, anunciado que lo obtenían de los misteriosos indios entre los que no existe la calvicie.

II

Chamanes camaleónicos

El primer aspecto básico a poner de relieve en referencia al chamanismo clásico al igual que también sobre el uso de enteógenos es que se trata de un fenómeno en extremo camaleónico. Desaparece y reaparece constantemente a lo largo de la historia de la humanidad en el seno de las más diversas tradiciones culturales y regionales. Esta expresión del quehacer humano varía tanto, que podemos hablar de chamanismo de acuerdo a las formas que toma entre los aborígenes americanos el modelo más estudiado y al que muchos creen, erróneamente, un modelo universal, entre los brujos del Africa subsahariana y entre los hechiceros del próximo y de lejano Oriente. También constituía una forma específica de chamanismo la cosmovisión, técnicas y uso de enteógenos de las *meigas* gallegas (españolas) y de las brujas medievales europeas, quemadas durante más de cinco siglos por el Tribunal de la Santa Inquisición en nombre del amor a Dios, y más tarde acorraladas por la presión del progreso industrial con su construcción racional de la realidad.

En este mismo sentido, hallamos hechiceros en escenarios políticos y religiosos tan variados que abarcan desde cualquier ciudad europea o norteamericana actual, donde proliferan los *chamanes* autóctonos o importados de exóticos rincones de América o del Extremo Oriente, hasta el chamanismo enclavado en el corazón de la corte de la China

imperial, donde Pu-yi, último emperador manchú derrocado por el gobierno de Mao en 1950, actuaba de oráculo chamánico (VITEBSKY, 1996). Paralelamente a estas formas sociales complejas que albergan en su interior algún sistema chamánico o parashamánico, la figura del brujo también aparece entre los grupos tribales y ágrafos más alejados de la estructura social estatal, perdidos en remotas selvas y bosques húmedos de Asia, África o América. De la misma manera, el fenómeno que analizamos se da y de forma muy molesta para algunos en medio de sociedades con estructuras religiosas altamente jerarquizadas, poniendo en entredicho las grandes verdades mistericas que actúan de pilares ontológicos de estas organizaciones religiosas.

Por todo ello, pues, el sentido común aconseja que, más que buscar alguna institución con una forma social determinada a la que podamos denominar *chamanismo*, lo adecuado es que la atención se centre en la propia figura del brujo, a pesar de que paradojas de la vida esta figura no aparece si no es en sociedades realmente chamánicas.

Tampoco es posible mantener la extendida imagen romántica del chamán como alguien capaz de saltarse todos los condicionamientos culturales y penetrar en pretendidos mundos animistas y alternativos fueren entendidos como exógenos o como endógenos, habitados por seres todopoderosos. Todo hechicero está sumergido en un contexto social y político determinado que condiciona su construcción de la realidad, de igual modo que sucede con cualquier otro producto del pensamiento humano.

El anciano P. Juanka, mi instructor en las formas y secretos del chamanismo tradicional de su pueblo los shuar de la Alta Amazonia ecuatoriana, comentaba que antes del establecimiento definitivo de los blancos en sus territorios, lo que sucediera en la década de los años 1950, el camino iniciático para obtener el poder personal que lo convertía a uno en brujo o *iwishín* duraba un mínimo de 12 meses jalonados de abstinencias, ayunos, toma regular de ayahuasca, tabaco, brugmansias y otros enteógenos visionarios, un drástico alejamiento social, y demás pasos a seguir en el proceso de aprendizaje. Pero que ahora “debido a la cercanía de los blancos, es posible hacerlo en solo tres meses y la transmisión de poderes es igual de potente” (para una descripción detallada: FERICGLA, 1994 *b*). Tal cambio en los procedimientos sagrados y secretos para traspasar los poderes (*utsúnkamu*) de un brujo a un neófito, se debe a una obvia influencia cultural de Occidente y a nuestras prisas para acabar todo cuanto antes.

Esta misma influencia cultural se refleja en la naturaleza de los numerosos espíritus aliados que debe tener todo brujo shuar para poder chamanizar. Cuantos más espíritus amigos tenga, más poderoso se considera al hechicero. De entre ellos, y sólo para mencionar una ilustración, algunos de los espíritus considerados hoy más fuertes son el denominado en shuar *alambre tséntsak* (“espíritu del alambre”, aparece al brujo en forma de alambre tenso), *iman tséntsak* (“espíritu del imán”, cura atrayendo a la saetas mágicas enemigas como hacen los imanes con los metales), o *tijeri tséntsak* (“espíritu de la tijera”, se instala en el esófago del chamán o *iwishín* y actúa atrapando al vuelo las

saetas que el brujo chupa del cuerpo del enfermo para curarlo, evitando así que tales flechas mágicas sean tragadas por el propio hechicero). Es decir, el simbolismo tradicional usado por los chamanes amazónicos de esta etnia ha sufrido el contacto con la civilización y los artefactos occidentales asimilándolos a su cosmovisión y a sus prácticas, con lo que queda ilustrado que el brujo no es alguien que está por encima o al margen de los condicionamientos e intereses culturales de su colectividad. Al contrario.

En este sentido, cada uno de los individuos que constituye un pueblo chamánico comparte la misma cosmovisión sobre el tema de los estados mentales y de las diversas dimensiones de la realidad a que se refiere el brujo de la comunidad. Usan las mismas metáforas para referirse a ello y si el chamán muere, el propio contexto social y cultural genera un nuevo brujo inmediatamente, cosa que no sucede en nuestras sociedades postindustrializadas, por el simple hecho de que no vivimos en colectivos regidos por una cosmovisión animista de carácter chamánico.

Puede afirmarse que el hechicero, usando su propio mapa interno de la dimensión invisible de la realidad, conduce el paciente de una metáfora de la realidad a otra. Tales metáforas son o actúan *como* mapas mentales alegóricos usados para orientarse y para moverse de un estado mental a otro, y es así aunque se hable de ello *como si* fuesen realidad física. Estos lugares alternativos del imaginario humano que el chamán verbaliza por medio de metáforas “ando por el mundo de los tigres”, “mi aliado es el espíritu de la cascada de agua”, son vividos en forma de *estados mentales dialógicos* (*ibid.* 1997).

Son recuerdos de las profundas experiencias que el chamán vivió durante su propia iniciación y que ahora comparte con los demás miembros de su sociedad por medio de un mismo sistema simbólico que constituye su particular construcción y expresión del mundo.

En este sentido, por ejemplo, si hablamos del complejo de Edipo en Occidente y entre individuos con un cierto nivel de cultura formal, todo el mundo lo entiende, *lo piensa* y lo vive de ese modo. No es necesario aclarar el sentido profundo de esta metáfora de la dependencia materna, ni que puede curarse por medio de la palabra el psicoanálisis. No obstante, esta forma de entender la realidad psicológica humana resultaría incomprensible y absurda para un chino mandarín, para quien todo trastorno es problema de un mal funcionamiento de la energía universal conocida como *Chi* (o *Ki*), y tal dependencia materna que para él resultaría difícil de discernir, debe ser tratada como cualquier otro problema fisiológico o metabólico: manipulando el *Chi*, y de ahí que multitud de técnicas curativas y tradicionales chinas partan de este concepto raíz: *Chi-Chung*, *Tai-Chi*, *I-Ching*, *Tai-Chi-Tu*, *Ai-Chi-do*.

Así pues, el fenómeno del chamanismo se escurre como el agua por entre los dedos cada vez que se intenta atrapar en conceptos válidos y abstractos de carácter universal y, a consecuencia de ello, el pensamiento científico ha negado durante años la existencia de un contenido propio del chamanismo que fuera más allá de la pura fenomenología. Incluso en diversas universidades americanas y españolas, insisto, hay profesores de antropología que siguen negando la existencia de este fenómeno

más allá de una teatralización psicótica y proyectiva propia de las sociedades ágrafas. Tales docentes tan solo reconocen en el mejor de los casos la parte teatral de la actuación del brujo, el convenio social que hay en ello.

En cierta forma, se debe aceptar que no están faltos de razón en su estricta actitud negativa, ya que para llegar al estado de trance o de consciencia dialógica que caracteriza la esencia del chamanismo debe haber una fuerte predisposición individual inicial. No todos los presentes caen en estado de catarsis cuando se ejecutan los rituales y músicas hechizantes. Así por ejemplo, Michael Harner y su movimiento neochamánico norteamericano afirma que el sonido grave del tambor golpeado a un ritmo de unos 200 golpes por minuto permite entrar en profundos estados modificados de la consciencia; no obstante, si bien es cierto que el chamán siberiano dice entrar en estado de trance bajo este impulso sonoro, no sucede lo mismo con las personas que hay a su alrededor, a menos que no sea esto lo que se espera de ellas. Es decir, aunque pueda resultar algo tremendamente sospechoso para un primer análisis científico, los oyentes también deben realizar su propia contribución psíquica para sumergirse en tales estados dialógicos de la mente.

A lo largo de mis investigaciones autoexperimentando y administrando ayahuasca a voluntarios occidentales, aproximadamente la mitad de ellos afirmaron no percibir ningún efecto psicoactivo potente después de haber ingerido la dosis correspondiente del enteógeno pan-amazónico. Este porcentaje de insensibilidad a la ayahuasca se reduce muchísimo a la segunda toma o más tarde, de lo cual se induce que existe una cierta necesidad de

aprendizaje y predisposición para realizar tales excursiones interiores, incluso con estímulo químico.

El factor teatral en la actuación del chamán clásico, en el sentido de simples fantasías creídas por sus congéneres, se ve reforzado por otros hechos también verificables. Así por ejemplo, se debe aceptar que entre las poblaciones indígenas hay tantos enfermos como fuera de ellas si no más, con actuación o no de los chamanes locales. Por otro lado, los brujos de todas las culturas animistas reafirman constantemente su identidad social de forma espectacular: las letras de las canciones que cantan durante sus trances o para inducírselos, casi siempre enfatizan lo poderoso que es el propio brujo frente a los espíritus enemigos, su temible fuerza y su eficacia chamánica¹⁷. Mi propio mentor, P. Juanka, ante mis solicitudes de convertirme en su aprendiz y antes de iniciar ningún otro paso, me enumeró al detalle todas sus potestades, su fuerza, sus luchas victoriosas con otros brujos, sus largos viajes para adquirir poderes de pueblos lejanos y su capacidad tanto para curar como para causar terribles daños a distancia. En este mismo sentido, me indicó como pauta importante que, una vez yo estuviera iniciado en sus artes de *tsuwákratin iwishín* (“chamán curador” en lengua shuar, en oposición a *wawékratin iwishín*, o “brujo que causa enfermedades”), tenía que cobrar obligatoriamente y lo máximo posible a los primeros pacientes que solicitaran mis servicios. Más tarde podría cobrar o no, pero al inicio era algo inexcusable. Sin duda, esta pauta tiene y como mínimo una doble finalidad básica: consolidar la identidad social del nuevo chamán y a la vez reforzarlo a sí mismo en tal identidad. Ello indica una fuerte necesidad de generar expectativas

en el propio sujeto y en su entorno social respecto de las capacidades del brujo, y también señala una urgencia por consolidar constantemente la construcción mental de la realidad propia de estas sociedades animistas.

De forma harto interesante, sucede lo mismo entre la clase médica de nuestras sociedades. Los médicos y cirujanos, en general, constituyen el único cuerpo profesional que llena la sala de espera de sus consultas con todos sus títulos universitarios y certificados de asistencia a congresos y a seminarios, a menudo sin demasiada importancia real pero que juegan un importante papel simbólico una vez encuadrados en costosos marcos y expuestos a la vista de los pacientes. Nunca he visto las paredes de la sala de espera de un gabinete de abogado, arquitecto o ingeniero decoradas con todos sus títulos y certificados de asistencia a congresos. Sin duda alguna, esta es la forma de autoalabarse de nuestros médicos aunque, obviamente, no se trata de un producto de su egolatría corporativista, sino que tales *demonstraciones de poder* tienen que ver con una escenografía teatral que favorece el resultado positivo de la terapia empleada, sean o no conscientes los terapeutas. Con ello, no quiero atacar a nuestros profesionales de la medicina ni a los brujos indígenas, sino que solo pretendo poner de relieve que el fenómeno de la predisposición del paciente es un factor universal que favorece el éxito de la terapia, sea ésta cual fuere y al margen de otras variables más materialistas. Por tanto, es un error producto de los prejuicios etnocéntricos de algunos académicos juzgar la acción chamánica sólo a partir de su factor teatral o placebo, en especial cuando en nuestra misma

medicina el factor placebo disfruta de un peso que cada día se descubre mayor¹⁸.

III

La moderna subjetividad

Como conclusión de lo anterior, se puede afirmar que se da un grave error de base al considerar el chamanismo como una fuente de *sabiduría ancestral* cognoscible y asimilable por cualquier sujeto que vaya a tomar enteógenos a un lugar exótico poblado por brujos indígenas. Ello es lo que se denomina pseudoconocimiento. Si un individuo no participa de las tradiciones culturales y simbólicas de una sociedad de sus metáforas, en definitiva, es tan pueril pretender que se puede entender el mundo del chamán aislándolo de su contexto cultural como sería el caso contrario: suponer que un yanomami amazónico o un montañero tibetano pueden asistir a una Universidad occidental y entender los recovecos de la química orgánica en un fin de semana vacacional. Una cosa es aprender a usar enteógenos de acuerdo a nuestra gran metáfora cultural y otra muy distinta es pretender hacerlo de acuerdo a una cosmovisión exótica, como si no tuviera más problema que el idioma.

Lo que está sucediendo en la actualidad occidental es que cada nuevo y autodenominado *chamán* provenga de donde fuere recrea una imagen del chamanismo a su gusto y capricho, o de acuerdo a la demanda existente en el mercado terapéutico, ilusionista, de la Nueva Era, político o psicológico. Tal realidad sociocultural confirma lo tremen-

damente escurridiza que es la naturaleza y definición del fenómeno chamánico, hasta el punto de que el observador crítico puede llegar a preguntarse incluso si existe algo intrínseco y esencial al chamanismo o si solo se trata de una imagen fantasma que cada sociedad proyecta según sus carencias y fantasías.

Así por ejemplo, la hechicería que se observa en las sociedades tradicionales tiene una absoluta relación con la caza cruenta de animales como forma de subsistencia, con la creencia ciega en la existencia de entidades invisibles que producen enfermedades, muertes y beneficios, y también está relacionado con la prestancia e importancia de la propia figura del brujo. De aquí que el chamán indígena sea a la vez respetado pero también temido y odiado, ya que con sus artes se entiende que tanto cura como mata. Entre los shuar y achuara, como entre la mayoría de pueblos animistas, mueren más brujos a manos de sus propios convecinos que a manos de enemigos exteriores. Y todo ello no tiene nada que ver ¡incluso es lo opuesto! a la idea occidental actual del chamanismo, romántica e idealizada, que quiere relacionar este fenómeno con terapias psiquiátricas perfectas, con el vegetarianismo, el feminismo o con etéreos valores de solidaridad espiritual, denominados de la Nueva Era. No se puede estudiar el chamanismo clásico, sea cual fuere su fenomenología, sin tener en cuenta esta doble actividad. Estas diferencias tan enormes entre lo que *es* y lo que se edifica sobre ello generan tremendos problemas que no son de fácil resolución si se analizan seriamente.

El principal argumento con pretensiones científicas que usan los defensores del neochama-

nismo para apoyar su visión romántica del fenómeno, lo sacan de la defensa que, en las últimas décadas, hace la ciencia de la subjetividad *en tanto que sistema de elaboración de verdades consensuadas*. La idea de que existen ciertos *conocimientos revelados* va tomando cuerpo incluso entre los científicos más mecanicistas (WAGENSBERG, 1993). No son pocos los científicos prestigiosos que afirman haber visto la resolución a algún problema que les preocupaba durante los sueños nocturnos, por medio de enteógenos o mediante técnicas de meditación trascendental. No obstante, la aceptación del camino de la revelación subjetiva como fuente de conocimientos objetivamente válidos no es fácil, y la corriente del Postmodernismo en ciencias sociales constituye una buena muestra de la crisis que ello ha conllevado. Las fantasías y proyecciones de nuestra propia psique son justo el principal enemigo del pensamiento científico y... están a la vuelta de la esquina.

No se puede hablar de conocimiento revelado con el más exquisito desparpajo usándolo de argumento con pretensiones de validez científica para pseudo-explicar las pretendidas grandes revelaciones tenidas por los chamanes bajo el efecto de enteógenos o sin ellos. Estas posturas simplistas y crédulas en exceso, pero muy extendidas hoy, ignoran que la cosmovisión de la *mentalidad oral* de los pueblos sin tradición escrita y la *moderna subjetividad* como forma de generar valores del mundo, son realidades y perspectivas sobre la vida en extremo distintas; se trata de cosmovisiones dificultosamente equiparables.

Es cierto que ambas formas de construir el universo pueden llegar a coexistir en una misma

persona pero, eso sí, generándole continuos conflictos interiores. Esto se pone de relieve, por ejemplo, en el elevadísimo índice de trastornos de personalidad que se registra entre los indígenas de reciente aculturación de cualquier ámbito regional¹⁹. Por ello, pues, se hace muy necesario exponer diferencias esenciales que hay entre las *culturas orales* donde aparece la figura del chamán y donde se da un consumo tradicional de enteógenos y las *culturas con tradición escrita*.

IV

Oralidad y chamanismo

Una característica básica de las culturas chamánicas es su oralidad: los conocimientos de toda índole se transmiten por vía oral. Lo mismo puede afirmarse en cierta forma en referencia al consumo de enteógenos y a las nuevas religiones que usan sustancias visionarias como elemento de comunión en sus ritos. El Santo Daime, la União do Vegetal o las Iglesias peyoteras norteamericanas transmiten toda su doctrina por medio de la palabra hablada. También, y como se expone en detalle más adelante, la oralidad es muy importante en referencia a la ola de neochamanismo que invade occidente ¿Tal vez está relacionado con la pérdida real de valores formales y características cognitivas asociadas a la lectura, en favor de las nuevas tecnologías de comunicación basadas en la imagen múltiple y en la disolución del tradicional *núcleo central* que dirigía y mediatizaba las redes de comunicación hasta ahora²⁰? A mi juicio este es el punto clave. Lo mismo que ahí se halla también el quid de la cuestión de la relación que hay entre el analfabetismo funcional, cada vez está más extendido en las sociedades postindustrializadas, y el interés por las tradiciones hechiceras, el chamanismo, los Ovnis, lo esotérico y el pseudoconocimiento en que se basa buena parte de ello.

En las sociedades de tradición oral, los conocimientos se transmiten por medio de la palabra hablada y en la presencia inmediata de uno y otro

interlocutor. Este estilo de difusión de los conocimientos adquiridos y acumulados no es tan solo una *escuela sin libros*, sino que modela estilos cognitivos y mentalidades radicalmente distintas de la nuestra: un modo de comunicación distinto implica también una práctica en el pensar y en el ser diferente. La oralidad de los pueblos chamánicos determina una manera específica y muy alejada de la formalidad occidental de construir y entender el mundo y la vida, y esta visión puede ser tan profunda como el idealismo platónico, el diseño de un esquema digital o como cualquier sistema filosófico contemporáneo.

Para acercarnos más al tema de la oralidad como factor clave que ha de permitir entender las profundas diferencias entre el mundo chamánico tradicional y nuestras sociedades postindustrializadas, se pueden detallar cuatro características propias del discurso oral. En el sentido, cabe indicar que estas mismas características de la oralidad se observan en el efecto dialógico del consumo de enteógenos y en cierta forma en el mundo virtual que construye las red de redes, el internet:

- 1) *en las culturas orales las alusiones se realizan por medio del discurso directo*. Es decir, el propio hablante interpreta todos los papeles del coloquio, se expresa por medio de un estilo dialógico en el que se da una fuerte tendencia a las expresiones directas, evitando sistemáticamente expresiones del tipo: “a ellos no les gusta comer dulce”, que en los pueblos orales se substituyen por: “no nos gusta comer dulce, dicen ellos”. Lo mismo se observa en la construcción de frases referi-

das a actividades mentales. En lugar de decir: “pienso que...”, a menudo aparecen formas orales del tipo: “mi pensamiento dice que...” (por ejemplo, en mapuche: *pikei ñi rakiduam*; YANAI, 1998). En nuestras culturas occidentales no existe esta forma de expresión ni el estilo de pensamiento que la sustenta. Tal vez se podría citar como excepción el buen contador de chistes y algunos textos litúrgicos arcaicos que, justamente, provienen de épocas donde la tradición oral era el estilo dominante. Este estilo narrativo y cognitivo induce o provoca incluso la identificación imaginaria del narrador con los distintos sujetos que aparecen en sus exposiciones. A menudo se rememoran relatos dentro de relatos de forma concatenada, con el narrador tomando la palabra de cada uno de los personajes que aparecen, hasta el punto de convertirse en un caos comunicativo si el oyente no está acostumbrado a este estilo propio de la oralidad. Es fácil imaginar la dificultad de comprensión que tendría cualquier oyente occidental al escuchar relatos en que el narrador actúa como cada uno de los personajes, pero sin especificarlo, y además todo fuera dicho en declinaciones verbales de presente (por ejemplo, en diversos idiomas indígenas sudamericanos no existen las formas verbales de pasado). Es, justamente, todo lo contrario de lo que sucede con el discurso indirecto propio de nuestras culturas, cuyo efecto inmediato es el de objetivar las frases y contenidos expuestos. Tal vez se deba a este fenómeno de la pro-

yección que los individuos de pueblos ágrafos muy extrañamente o nunca, en la mayoría de los casos se ven a sí mismos en las sesiones visionarias con enteógenos.

El siguiente paso será inferir lo que ello significa respecto del consumo chamánico de enteógenos: los sujetos enculturados en sociedades de tradición oral tienden a ver fuera lo que, en realidad, sucede dentro de su mente; se refieren a seres exteriores cuando en realidad se están refiriendo a imaginaria endógena. A mi juicio, es muy probable que este fuera el gran ardid de los famosos textos de C. Castaneda: se trata de escritos que reflejan un mundo oral y, al no aclararlo, el lector se ve engañosamente inducido a pensar que el relato es exógeno al propio relator y objetivo en nuestro sentido habitual, cuando en realidad se trata de metáforas referidas a vivencias subjetivas.

- 2) La *identificación emocional* es la segunda característica importante de las tradiciones orales propias de las sociedades chamánicas. Es muy frecuente observar a los narradores de un relato identificarse emocionalmente con su contenido hasta el punto, por ejemplo, de llorar hablando de algo ajeno a ellos mismos pero absortos en un proceso imaginario de identificación, igual que sucede a menudo bajo el efecto de ciertos enteógenos. Los psiquedélicos actúan entre otros de amplificadores emocionales y perceptuales. Es habitual que el sujeto que está bajo los efectos de algún enteógeno se sienta partícipe de las emociones del entorno con una

intensidad desacostumbrada. De aquí la necesidad de cuidar minuciosamente los estímulos ambientales y humanos, práctica habitual en las sesiones chamánicas.

- 3) La tercera característica notable de las culturas orales es un *elevado grado de automatismo repetitivo en sus discursos*. Tadashi Yanai incluso habla de una cierta autohipnosis causada por la recitación monótona de los relatos rememorados. Este mismo hecho es evidenciado y expresado por los individuos de estas culturas orales con afirmaciones tipo: “cuando hablo a veces no me doy cuenta de lo que estoy diciendo...”, “es como si las palabras vinieran del cielo y yo las sigo...”. Una anécdota puede ilustrar esta tercera característica. En una ocasión estuve traduciendo la conferencia que daba un anciano shuar a un auditorio castellano²¹. Íbamos a realizar lo que se denomina una traducción paralela, no simultánea. Él comenzó a hablar; tras unos minutos de conferencia, y tal y como habíamos acordado previamente, corté su discurso para repetirlo en castellano. Una vez traducido, le indiqué que continuara y él retomó la palabra pero en lugar de seguir donde había quedado, su charla por lo menos en apariencia trataba ahora de un tema sin conexión con su primera intervención. Una vez hubo hablado unos minutos más, traduje de nuevo sus palabras al castellano previo excusarle ante el auditorio por la falta de relación aparente entre su segundo parlamento y el primero. Luego indiqué a C. Pichama que siguiera. En efecto, tomó la

palabra por tercera vez y reincidió en un discurso que, de nuevo, carecía de conexión con el anterior. A todos sorprendió su incoherencia ya que se había invitado a este anciano shuar a participar en tales Jornadas justamente por su sabiduría, carácter abierto y gran conocimiento del animismo de su pueblo amazónico. Así siguió la conferencia, entre parlamentos y traducciones inconexas, durante más de treinta minutos. Llegado un cierto momento, C. Pichama inició el relato de un largo evento que yo había vivido en directo. En silencio, decidí que iba a contar al desconcertado auditorio aquella historia de espíritus selváticos completa, aunque C. Pichama cambiara de tema tras el siguiente corte para traducirlo. Así fue como, pasados unos minutos, se le indicó de nuevo que callara y me afané en traducir su relato. Al darle de nuevo la palabra, y como había sucedido con anterioridad, él no prosiguió con la narración allí donde la había dejado sino que parecía comenzar de nuevo otro tema pero, cuál no fue mi propia sorpresa, al descubrir que no es que hablara de otro tema, sino que durante los minutos en que él guardaba silencio para que yo lo tradujera, C. Pichama seguía reviviendo en su fuero interno el relato que estaba contando, y al retomar la palabra continuaba con el mismo discurso, tan solo que un buen fragmento más adelante de la historia. Él no cortaba periódicamente el relato para que yo lo tradujera, no podía o no sabía como hacerlo. Lo que sucedía cada vez que debía permanecer en

silencio es que la historia que contaba, con toda su carga emocional, seguía siendo revivida por él, aunque en silencio durante el periodo en que yo lo traducía. Esta anécdota es un buen ejemplo de lo que viene a significar que la transmisión de conocimientos en los pueblos orales se basa en una repetición automática, pero cargada de emocionalidad, de sus avatares.

No obstante, ello no debe llevar al malentendido de pensar que tal automatismo implica una reproducción exacta de las narraciones orales. Al contrario. En estas culturas no existe la idea de literalidad en la reproducción de relatos o mitos. En el caso de las tradiciones orales se puede afirmar que el texto original, en el sentido de *lo que debe ser reproducido con exactitud*, simplemente no existe. Lo mismo sucedía en la poesía griega antigua (HAVELOCK 1994:155) o entre los viejos juglares europeos: a nivel oral no existe criterio alguno para decir cuál es la recitación más correcta y exacta de un relato.

Una experiencia similar la disfruta el propio autor al impartir conferencias o clases. Si son temas sobre los que ya he tratado en ocasiones anteriores voy hablando ante el auditorio, sin estar a menudo muy consciente de lo que estoy explicando. Recorro y recurro a imágenes interiores que me sirven de guión mnemotécnico automático pero sin pensar en las palabras propiamente dichas. De hecho, durante las conferencias o clases de temas que conozco, mi mente actúa como lo hace la de los miembros de las

sociedades orales la mayor parte del tiempo y sucede lo mismo a otros conferenciantes con los que reflexionado sobre este tema. El problema consiste en que nuestro criterio sobre la *identidad de la narración* como identidad textual, no coincide con el criterio de identidad de la mentalidad oral, el cual se reconstruye cada vez que se repite un relato, precisamente porque no existe ningún soporte escrito que actúe de referente invariable. La oralidad funciona a base de metáforas que dan formas a contenidos memorizados o vividos, y en cada ocasión que se revive un contenido personal, mítico o histórico se abre la posibilidad de añadir variaciones a la metáfora o al relato.

La ideación que se tiene en nuestras sociedades sobre las tradiciones y las historias míticas, las presenta como si se tratara de relatos invariables fijados por cada sociedad para explicarse distintos aspectos de la realidad, pero lo cierto es que los mitos de los pueblos de tradición oral varían a menudo. No es extraño encontrar dos indígenas de la misma etnia discutiendo si tal o cual personaje de su panteón mítico será realmente así o de otra forma con lo que cada uno se siente con cierto derecho a añadir o quitar partes. Asimismo, por ejemplo, nuestros ancestros griegos forjaron diversas versiones de sus mitos, de ahí que para fijar la totalidad de cualquier mito griego debamos recabar las distintas versiones escritas que han llegado hasta nuestros días.

- 4) La cuarta característica propia de las mentalidades orales y que afecta a un correcto análisis del chamanismo es que, en realidad, *las conversaciones* base de su transmisión de conocimientos *pocas veces tienen por finalidad real transmitir conocimientos o noticias nuevas*, como se suele creer. En general se repite lo que ya es por todos sabido. Es simple imaginarse, por ejemplo, la escena de dos hermanos quichuas o de un padre y un hijo hablando sentados a la sombra de un árbol (las sociedades simples suelen estar constituidas por grupos humanos pequeños, donde las relaciones consanguíneas se mantienen como centrales a lo largo de la vida de las personas). Poca información nueva real puede intercambiarse en esta situación ya que ambos hombres se pasan la vida uno al lado del otro y el entorno suele ser muy pobre en novedades. Citando un ejemplo cercano, podríamos pensar en el mundo rural español de hasta hace pocas décadas, donde la mayoría de personas eran analfabetas, vivían en pequeñas islas de tradición oral aunque estuvieran sumergidas en una creciente macrocultura escrita y los habitantes de cada pueblecito se veían a diario en el único bar local ¿Que tipo de información podían intercambiar? Poca. No obstante, en las culturas orales es frecuente mantener largas conversaciones, práctica que casi ha desaparecido en el mundo de la palabra escrita y retransmitida. A menudo, incluso se da el caso de que los dos interlocutores hablan a la vez, sin escucharse el uno al otro y sin que

ello sea considerado como una impertinencia. Este hecho universal en las sociedades orales induce a pensar de nuevo que tales conversaciones tienen alguna otra finalidad que la información y transmisión de conocimientos. Es una repetición de lo que ya se sabe ¿Una estrategia mnemotécnica de reafirmación de la propia cosmovisión? Probablemente. T. Yanai (*ibid.*) apunta que una situación similar es la que se da en los conciertos musicales actuales. Las piezas musicales interpretadas, sean clásicas o modernas, a menudo son ya muy conocidas por el auditorio, pero ello no impide que asistan a algo que *ya conocen* e incluso que saben como acabará. La repetición de la información oral o musical es un mecanismo de reafirmación de la propia construcción emocional e idiosincrásica del mundo, y casi lo mismo cabe afirmar respecto del consumo de enteógenos.

Esas características, pues, son comunes a las culturas orales (ONG, 1987), formando parte del chamanismo y de las tradiciones relacionadas con el consumo de enteógenos. Es necesario no olvidarlo para poder entrar, en líneas posteriores, en el tema de la posibilidad o imposibilidad de hablar seriamente de un chamanismo occidental hoy.

Cuando un antropólogo quiere estudiar el mensaje de un informante oral o bien cuando un seguidor de la Nueva Era busca los beneficios de la acción del chamán exótico, suelen repetir involuntariamente el mismo error: parar el discurso oral

del otro y examinar lo que dice palabra por palabra, intentando sacar una información objetiva. En definitiva, suelen tratar de convertir el discurso directo en indirecto, parando el monólogo del informante o del brujo para examinar sus componentes literales en lugar de adherirse a su automatismo cosa imposible, por otro lado, ya que para ello sería imprescindible haber sido enculturado en el mismo marco simbólico y cognitivo del informante oral. No podemos aceptar su automatismo en el relato porque no forma parte de nuestra metáfora cultural: éste es exactamente el problema con que nos hallamos respecto del efecto de los enteógenos. Cuando aparece un sujeto que afirma ser chamán de alguna de las misteriosas tribus de las praderas de Norteamérica cuanto más desconocida mejor, dice llamarse Águila de Pie y pretende enseñar el rito de *las Cuatro Sangres* a un europeo de mediana edad con estudios universitarios, está hablando de algo que no forma parte de nuestros contextos culturales por lo que, o bien se analiza lo que está diciendo (perdiendo así el contenido real de su mensaje automatizado), o bien nos enfrentamos a él con una postura de credulidad ingenua que, por cierto, es uno de los denominadores comunes de la Nueva Era. Hay otras posibilidades de acercamiento con toda probabilidad más rigurosa, pero estas dos son las más corrientes.

Para manejar los recursos del inconsciente que se despiertan durante las prácticas chamánicas y también bajo el efecto de los enteógenos (intuición, capacidad visionaria, percepción sensorial amplificadas, etc.), y armonizarlos con la consciencia, el primer paso debe ser el de adormecer la capacidad analítico-racional posibilitando que ac-

túen esas otras funciones psíquicas, como el sentir o el intuir. Pensar de acuerdo al modo chamánico implica que lo consciente y lo inconsciente actúen unidos, pero ello no se consigue de forma ciega ni creyendo literalmente en dioses y figuras simbólicas que provienen de otros mundos culturales con miles de años de historia diferencial detrás de ellos.

En todo caso, una cuestión es la adopción de extrañas formas simbólicas sobre las que proyectar nuestros personajes inconscientes cuando, como sucede en la actualidad, nuestro simbolismo ha sido despojado del valor sugerente que tenía cuando no se le había visto bajo la óptica racionalista, pero otra cuestión muy distinta es adoptar formas exóticas sin realizar adaptación alguna a nuestra cosmovisión. En este sentido, por ejemplo, tanto los espíritus ayudantes como los hostiles de que hablan los chamanes tradicionales deben ser interpretados como factores correspondientes a la propia psique del brujo; el mundo subterráneo y sus habitantes deben ser interpretados en tanto que las pulsiones y arquetipos que habitan el inconsciente del propio chamán, etc. Es así como la distinción entre entidades mágicas buenas y malas nunca es tan definida en el chamanismo como en el cristianismo ya que, al igual que en la naturaleza, las mismas pulsiones del inconsciente pueden ser útiles o destructivas, depende del entorno y del momento.

En este sentido y como apunta P. Vitebski, las películas actuales basadas en viajes a través del cielo y en batallas contra poderosos enemigos, sirven como moderna continuación de los antiguos temas chamánicos (VITEBSKI, 1996; 76). La mítica película *La Guerra de las Galaxias* corresponde claramente a esta lucha de brujos, con Lucas Skywalker-

ker como aprendiz de chamán y Obi Kenobi como su mentor; Darth Vader es el señor del mal o hechicero que causa las enfermedades, y la princesa Leia y todo su planeta es el alma que debe ser rescatada. Así mismo, las poderosas armas usadas en la película, mezcla de tecnología-ficción y magia, revelan una clara continuidad con el chamanismo. Por otro lado, y eso implica un cambio muy importante en la cosmovisión actual de nuestras sociedades, los protagonistas encarnan el bien y el mal en abstracto, al estilo chamánico, en lugar de ser *el bueno* y *el malo* como sucede en la mayoría de las demás películas: a veces, quien encarna el mal puede ser útil y benéfico, y viceversa. Pero algo sucede y debe ser comprendido cuando estas imágenes cargadas de simbolismo chamánico no son aceptadas ni reconocidas por los que se autodenominan neochamanes.

V

El chamán, genio y figura...

Si olvidamos ahora las diversas formas de manifestación de todo aquello que se denomina chamanismo y nos centramos en la función del brujo dentro de su propia sociedad, lo primero en observarse es que también se trata de algo cuya interpretación es abierta y variable en extremo.

Centrarse en la función terapéutica del hechicero, como hace la mayoría de neochamanes, es un reduccionismo en extremo erróneo. Incluso es muy probable que la tarea de conseguir animales para el sustento humano sea un fin mucho más importante para el chamanismo original que curar enfermos. A mi juicio, es nuestro propio interés y obsesión por la psicoterapia, y por una cierta idea casi teológica de salud, lo que nos hace valorar de forma especial tal dimensión del chamanismo, pero confrontando la realidad etnográfica se percibe que nuestra visión popular no se ajusta a las fuentes: la terapia es solo una de las actividades del hechicero tradicional.

Llegados a este punto, es momento de recoger la pregunta más importante que a menudo flota en el ambiente: ¿en realidad, los chamanes curan o no? ¿Hacen algo más que teatro y experimentar un estado extático cuando toman enteógenos o cuando tocan el tambor? La respuesta a estas preguntas es una de las claves que ha de permitirnos aclarar la esencia del chamanismo, si es que existe tal cosa.

En primer lugar, y según mi experiencia y observaciones de campo, los brujos no curan enfermedades víricas ni bacterianas. Entre los miembros de las etnias jibaroanas, cuando un chamán se halla ante un paciente que intuye que sufre algo referido a ello le sugiere que vaya a hacerse auscultar por un médico blanco: "...estas son enfermedades de blancos", suelen afirmar.

En segundo lugar, para comprender el sentido de las preguntas enunciadas unas líneas más arriba debe insistirse sin desmayo que la *construcción de la realidad* de los pueblos chamánicos diverge considerablemente de la nuestra, y dentro de cada forma específica de entender y vivir el mundo hay un concepto muy importante: el de salud. Por tanto, para responder si curan o no, lo primero consiste en entender cuál es su idea de este complejo concepto que denominamos salud y cuál su idea de la disfunción o enfermedad a curar.

Las sociedades orales tienen una idea ontológica de lo que existe muy alejada de la nuestra. En general, entre ellos se tiene poco desarrollada la individualidad lo que solemos entender por *ego*, de ahí que a muchos de nosotros nos maraville el gran desapego de estos pueblos (justamente porque para nosotros, el egoísmo y el individualismo suelen resultar una fuente inagotable de problemas personales, aunque también tengan sus grandes ventajas evolutivas). Por otro lado, nuestro desarrollado ego como centro del cosmos psíquico es completamente opuesto al dialogismo mental del mundo chamánico ya que, durante el éxtasis, el brujo se disuelve en sus diversos personajes interiores. Cuando pregunto a un shuar o a un quichua qué piensa sobre algo en concreto, suele responder: "nosotros pen-

samos tal cosa sobre ello”, lo cual implica que su construcción del mundo y dentro de él la idea de salud está muy ligada a la comunidad, al bienestar colectivo y al equilibrio con el ecosistema que se concibe habitado por seres invisibles a simple vista. Es muy habitual, pues, que el brujo prescriba una curación grupal a una dolencia individual (“toda la familia debe hacer ayuno”, “si no haces tal o cual cosa la desgracia caerá sobre los tuyos”).

De ahí, insisto, que sea un error pensar en la figura del chamán como algo aislado de su contexto cultural y cognitivo: tal figura no existe en parte alguna de la Tierra. Lo que sí existe son los sistemas culturales chamánicos. Es imposible ignorar que el brujo cumple con un papel social específico positivo y negativo a la vez, culturalmente construido. Las manifestaciones chamánicas forman parte de un patrón de representaciones y de símbolos con una lógica interna que depende del propio marco cultural en el que la vocación de cada persona se orienta de acuerdo al total de papeles previstos: a ningún huaorani se le ocurriría ser químico ni a ningún chino ser psicoterapeuta, porque en el mundo huaorani no existe la idea de que los materiales están hechos de moléculas invisibles pero manipulables, ni a ningún chino se le ocurre que pueda existir la curación por la simple palabra.

El chamán no tiene nada que ver con un místico privado, sino que existe para servir a la comunidad, se identifica con ella, forma parte de ella. Su papel principal consiste en regular y ayudar a la conservación del alma de la comunidad los valores explícitos y los inefables, y eso implica una moralidad neutra desde el punto de vista universal. Los espíritus que para unos pueden ser amistosos para

otros son hostiles, de ahí que el nexo entre el chamán y la violencia sea más evidente cuando dos comunidades están en guerra²².

El curanderismo chamánico y la guerra se alimentan uno a otro en un ciclo interminable. Los shuar amazónicos de nuevo son un buen ejemplo de ello, ya que cualquier accidente o enfermedad no vírica se considera causada por la acción de un brujo enemigo y por tanto debe ser vengado, lo que da origen a otra agresión que a su vez es también vengada en un ciclo interminable.

Por otro lado, y en contra de lo que a veces parece creerse, los estudios realizados sobre la forma de actuar de los chamanes en sociedades no occidentales, ponen de relieve que sus prácticas no son secretas ni se llevan a cabo para fines estrictamente individuales, según nuestra concepción del término. Se trata de actuaciones cuyo fin principal es restablecer o reproducir una determinada visión del cosmos: de ahí, nuevamente, la gran dificultad de hablar de un chamán occidental atribuyéndole los mismos parámetros que tiene el brujo exótico. La división entre religión y magia, que tantas discusiones ha provocado entre nuestros especialistas en el tema, es una división puramente occidental y tiene mucho que ver con nuestra cosmovisión, no con la indígena.

El chamán está intrínsecamente relacionado con los conflictos de su propia sociedad y la búsqueda de una resolución eficaz. Para ello, no se mueve siguiendo un modelo fijo de realidad, sino que gracias a los estados de trance y al uso de enteógenos, actúa de acuerdo a distintos modelos de realidad, lo que implica un gran dinamismo cognitivo puesto de relieve por la antropología simbólica

(GEERTZ, 1978:101-142). Es en este sentido, pues, que podríamos entender que los *modelos de realidad* que cada cultura elabora qué es cierto y qué no lo es, lo deseable y lo indeseable, ideación del tiempo y del espacio... le sirven para organizarla y moverse por ella, pero también para evocar y crear disposiciones en las personas de acuerdo a aquel modelo: en nuestras sociedades postindustrializadas existe la fantástica y cinematográfica figura del brujo exótico y del chamán poderoso, pero en realidad responden a modelos y a disposiciones distintas de las que tienen en las sociedades orales. Como conclusión, pues, el chamanismo debe ser entendido dentro de su mundo cultural, en relación a la eficacia que tiene para generar realidades y, a la vez, para responder y generar expectativas en las personas²³.

VI

¿Es posible un brujo Nueva Era?

Como penúltimo paso de este recorrido, intentemos valorar la posible traducción cultural del chamanismo sin que ello vaya en detrimento de una transformación o abaratamiento del contenido de tal fenómeno propio del ser humano.

A mi juicio, la universal esquizivez que hallamos en el intento de definir el chamanismo radica en que es *el método por el que cada sociedad ha conseguido hallar el camino o grieta hacia lo inefable, hacia lo profundo del ser humano*. Para hablar de ello se hace obligatoria una referencia filosófica y existencial a la vez, una referencia a lo que podíamos concebir como una cierta esencia del ser humano. Es la misma dimensión de la realidad a la que permiten acceder los enteógenos cuando son experimentados por personas preparadas y, justo por ello, también deviene escurridizo definir sus efectos de forma incuestionable. Cuando se concibe a las sustancias psicótropas en tanto que inductoras de psicosis modelo como en los trabajos clínicos de los años 50 y 60, los enteógenos han actuado como tal; cuando se los ha entendido como sustancias que disuelven el ego de ahí el origen del término “psiquedélicos”, también han respondido como tal; cuando se los ha considerado inductores de vivencias trascendentes y de ahí nace el término “enteógenos”, tampoco han defraudado al observador. Vendría a ser como que su efecto res-

ponde a las expectativas del experimentador, refleja su esencia.

El problema más complejo, naturalmente, radica en definir *en qué consiste la esencia del ser humano*, si es que existe algo de tal naturaleza. Nuestra filosofía lucha con ello desde hace más de 2 500 años (ya desde los presocráticos, los jónicos, los pitagóricos y la escuela de Elea). Para algunas tendencias en psicoterapia, como por ejemplo la Gestalt, la esencia no está bien definida pero vendría a consistir en el núcleo emocional que mueve a los humanos a sentir y en ello basan la mayor parte de sus técnicas terapéuticas. Para otros, como es el caso de los junguianos, tal esencia radica en el inconsciente y en todo el cúmulo de presupuestos y finalidades trascendentes que alberga ahí el ser humano, cuya finalidad sería la integración a la consciencia de los personajes interiores que tenemos en forma de arquetipos. Para los budistas, tal esencia consiste simplificando en la voluntad de ser y para ello el humano siente la necesidad permanente de evadirse del *duhkha* o estado de la propia encarnación lo cual, por tanto, se convierte en su esencia en esta vida; para otras escuelas de pensamiento, la esencia humana radica en la fuerza de voluntad; aun para otros, sería la presencia de Dios en nuestra alma; o, como indican repetidos himnos Avestantes, la esencia del ser humano es colaborar en el proceso cósmico²⁴. Hay quien es partidario de que nuestra esencia es de naturaleza biológica en sentido estricto y se manifiesta en la propia reproducción de los caracteres heredados genéticamente y acumulados a lo largo de nuestra aventura evolutiva, y... cada una de estas escuelas tiene razón a su manera.

Se podría proponer que la esencia humana es de carácter sistémico y abierta, y que se resume, concreta y se puede incluso observar en *el sentido que cada uno da a su vida* ¿Qué quieres hacer con tu vida? ¿Para qué vives? son preguntas clave para entender la racionalidad subyacente a cada pueblo, la esencia de cada cultura.

Sin lugar a dudas, los psiconautas a menudo tienen experiencias que denominarse extáticas, de amplificación emocional, de aumento del campo de la consciencia o experiencias cumbre comparten un mismo factor: son vividas como un viaje a la esencia del ser, al origen de los condicionantes de la propia vida y del universo, a la esencia de uno mismo; un viaje a las grandes verdades reveladas que en cada sujeto y en cada pueblo adoptan formas distintas, pero reconocibles entre ellas como formando parte de la expresión de una totalidad inefable.

Esta falta de concreción puede observarse incluso en el efecto fisiológico de las propias sustancias visionarias. Los enteógenos ponen de manifiesto, más allá de cualquier duda, que existe una base neuroquímica para los estados modificados y extáticos de consciencia, pero la incertidumbre se presenta al verificar que estos mismos estados de consciencia o equivalentes también se consiguen por medio del ayuno, del sonido del tambor o de la privación sensorial. Solo cabe concluir que la causa material de los trances, en sí misma, no explica el contenido ni el tono emocional de tales estados mentales que operan facilitando la adaptación del ser humano a los cambios y sufrimientos de la vida.

VII

La esencia como sistema abierto

Concluyendo. Para comprender el fenómeno chamánico, es un camino erróneo buscar una forma institucional que pueda dar pistas de lo esencial de tal actuar del ser humano. Ese procedimiento es adecuado para estudiar las formas políticas o las estructuras de parentesco, pero no para el chamánico. El esfuerzo del investigador debe concentrarse en comprender la figura del brujo y los procesos cognitivos que lo definen. El chamán, en su actuación, unifica áreas que en nuestras sociedades aparecen divididas tales como la psicología, religión, medicina, teología y la política. Su forma de actuar tiene como referencia central sus extraordinarias experiencias psiconáuticas personales, pero sus fines son de interés colectivo. Y viceversa, no puede haber un estado mental alternativo sin una historia y sin unas estructuras sociales que den cuerpo a todas las experiencias, creencias y contradicciones del brujo. Si es cierto que el chamán usa un potencial humano de carácter universal, entonces la práctica y la valoración de ese potencial está en un proceso de cambio constante.

Al término de mi aprendizaje con el *iwishín* brujo shuar P. Juanka, éste me anunció pomposamente que ya podía atender a los demás, curarlos o lo que me solicitaran. Él me había pasado (“compactado” fue su expresión) los poderes necesarios para ser chamán. Me quedé estupefacto ya que, a lo largo de los ritos y ceremonias iniciáticas que yo

había seguido, nunca me había enseñado ni mostrado cómo se debe hacer para curar o para chupar las saetas mágicas que, según él, causan enfermedades, los *tséntsak*. Tan solo me había anunciado en alguna ocasión que bajo el efecto de la ayahuasca yo sería capaz de ver las brillantes flechas incrustadas en el cuerpo de los enfermos. Estas saetas mágicas son concebidas por los shuar como espíritus mandados por brujos enemigos que solo se hacen visibles bajo un estado modificado de conciencia, y se supone que yo debía chuparlas como había visto hacerle a él mismo y a otros brujos, para mandarlas de regreso al hechicero enemigo y tratar de herirlo con sus propias armas. No obstante, yo nunca había atisbado tales flechas ni bajo el efecto de la ayahuasca, cosa que, al comentárselo no parecía preocuparle lo mínimo. Llegué a conjeturar que tal vez había alguna imposibilidad genética o cultural para que yo pudiera tener tales visiones de una realidad, según los shuar, empírica. Durante los meses que estuvimos juntos, Juanka había mostrado disfrutar de un gran sentido común, de un carácter sólido y noble. Si él afirmaba que debía ver tales saetas en algún momento del proceso de aprendizaje, yo no tenía más argumentos para dudar de ello que mi propio entrenamiento perceptual tal vez poco sensible.

Cuando Juanka dio por acabado el proceso de aprendizaje me anunció que ya podía comenzar a chamanizar. Muy sorprendido, le pregunté cómo debía hacerlo. Él me miró, aun más pasmado, y respondió: "...tu sabrás como lo haces. Tienes estudios distintos a los míos, eres de otro pueblo ¡Tu sabrás como debes hacer de *iwishín!*".

Esta situación de lo que podríamos denominar *una interpretación abierta de la acción del chamán* se consolidó dos años más tarde, cuando siendo nuestra relación ya más de amigos que de discípulo-instructor, y después de bastantes meses de no estar en contacto me invitó a participar en una sesión curativa de ayahuasca que iba a realizar aquella misma noche en su cabaña. Acepté y dormí allí. Al día siguiente a la sesión, Juanka vino a decirme que se notaba que había seguido tomando el enteógeno, que ya tenía mucha soltura en moverme por tales estados mentales y que mis espíritus ayudantes trabajaban bien. Le respondí que tal vez así era, pero que... nunca había visto los famosos *tséntsak* o saetas mágicas clavadas en el cuerpo de los enfermos. Sin inmutarse, el chamán afirmó que no debía preocuparme, que nunca se ven; que él nunca las había visto ni conocía de ningún otro brujo que las hubiera visto jamás.

¿Había mentido durante tanto tiempo? ¿Era su estilo pedagógico? ¿Pretendía esconderme algo importante desviando mi atención hacia unas saetas que él sabía inexistentes? En absoluto. Esa es *su metáfora de la esencia del mundo*, imagen que comparte con su pueblo. Es su metáfora para construir una realidad con sentido. Este punto es de importancia central para nuestro tema: el chamán trabaja creando y remodelando las metáforas que usa su pueblo con el fin de construir y reedificar permanentemente la realidad. De ahí lo esquivo de la definición de chamanismo y lo esquivo del efecto de los enteógenos.

Si nos trasladamos ahora a nuestras sociedades, a nuestros valores y cosmovisión debemos realizar el mismo proceso de análisis. ¿Cuál es la esen-

cia del ser humano *en* nosotros? ¿Concebimos algo que pueda ser denominado así?

A mi juicio, se trata de algo cambiante con la historia. Por un lado podríamos pensar que aquello que concebimos como nuestra esencia de lo humano consiste en la experiencia primordial de la realidad. Expresado de otra manera, nuestra esencia actual consistiría en la propia búsqueda de la esencia, en la construcción de la metáfora que nos debe llevar a entenderla, aunque se trate de un auténtico juego de espejos: *la esencia es la búsqueda de la esencia*. En definitiva, el principio último del Ser para nosotros tal vez consista... en buscarnos. En este sentido, propongo entender las psicopatologías y los trastornos de personalidad en tanto que formas desviadas y compulsivas de buscarse a uno mismo, de buscar el sentido de la propia vida, de perseguir la inefable esencia humana que, en forma de abismal interrogante, llevamos dentro. Cuando los adultos huicholes dan peyote a sus adolescentes para que lo consuman en sus ritos iniciáticos, les dicen: "...come peyote, así es como uno descubre qué es ser huichol". Durante el tiempo que el joven está perdido bajo el efecto del enteógeno, los adultos le explican la metáfora que da forma a su excursión psíquica y sentido a su experiencia; le hacen partícipe de la metáfora cultural que luego le permitirá compartir el mundo simbólico y emocional de los adultos y, llegado el momento, traspasarla a sus propios descendientes explicándoles que el sentido de ser huichol es... ser huichol. Puede parecer un simple juego de palabras, pero no lo es. La metáfora de cada pueblo se cierra en sí misma y, a la vez, es abierta. El pensamiento científico es un nuestro ejemplo de ello.

Tiene el mismo sentido de cuando Juanka me enseñó a mover en tales estados mentales dialógicos o *del otro lado del espejo* por medio de sus metáforas de los *tséntsak* que, en realidad, tampoco él nunca había observado ni esperaba que se tratase de una realidad física como una piedra o una lechuga, pero no por ello deja de ser real.

¿Qué es necesario para que un neurótico o un toxicómano presuntos objetivos de la terapia chamánica en nuestras sociedades recobren ese complejo equilibrio que llamamos salud mental? Al margen de escuelas teóricas y tendencias terapéuticas, es necesario que recobren el sentido profundo de la vida, y para ello es preciso que el sujeto dé dos pasos básicos: 1) sentirse, recordarse de su existencia, ser capaz de verse a sí mismo y descubrir qué está sucediendo en su interior, qué alberga de bueno y de doloroso; y 2) dotarle de una metáfora del mundo y de la vida creíble y bien construida, que se sobreponga a la que está usando de forma patológica. Ahí aparece de nuevo el tremendo problema de las limitaciones que impone el lenguaje común, barrera contra la que debe luchar constantemente el psicoterapeuta y el chamán buscando caminos alternativos de expresión: música, dibujos, baile.

En definitiva, la acción chamánica consistiría en redescubrir al paciente el camino que le permita hallar por sí mismo el sentido profundo de su propia existencia en el mundo, y este camino está construido con elementos provenientes de la cultura de cada uno, de aquí la inmensa dificultad o tal vez incluso imposibilidad de realizar los saltos cualitativos que implica que un brujo de una sociedad oral pretenda ser eficaz en un mundo ordenado por

una compleja metáfora altamente formalizada, que no es la suya.

Justo por ello, en las terapias experimentales que estamos realizando con ayahuasca para curar a politoxicómanos de sus adicciones, las sesiones con enteógenos y la psicoterapia de apoyo y elaboración previa y posterior, se han despojado de todo ingrediente exótico y folclórico. Se pide a los pacientes que traigan fotografías y películas de su vida, imágenes previamente seleccionadas a partir de unas sesiones de análisis psicológico. Bajo el efecto del enteógeno amplificador de las emociones y de la propia consciencia, se pide a los pacientes que hablen de lo que descubren de sí mismos o de la relación con sus familiares a partir del estímulo que representan las fotografías o vídeos escogidos. El terapeuta conductor de la sesión, cuya formación exige al igual que la iniciación chamánica conocer profundamente tales excursiones psíquicas por propia experiencia, ofrece a los pacientes una nueva metáfora en forma de valores sociales, de imágenes y de pautas abiertas para la reconstrucción de sus emociones, de manera que los sujetos puedan seguir, con ella, la inacabable búsqueda de sí mismos y organizar la integración de sus personajes interiores²⁵. Pero, obviamente, el propio terapeuta psiconáutico debe haber hallado antes su propia metáfora, y adecuarla para que se trate de una propuesta válida para sus pacientes y para su colectivo social.

VIII

Chamanismo e internet

La incógnita final que saca la cabeza por entre las líneas escritas se refiere al por qué del renacimiento actual del neochamanismo bajo formas occidentales o bien bajo copias deformadas del chamanismo tradicional.

Desde la implantación generalizada de la industrialización en la segunda mitad del siglo XIX, luego con la difusión de la cultura escrita a finales del siglo XIX y primeras décadas del XX y, finalmente, con el gran desarrollo del psicoanálisis a partir de la segunda mitad del siglo XX, hemos vivido bajo la creciente metáfora del ego todopoderoso, de la existencia permanente de un centro rector que gobierna la estructura en la que se halle y ello es aplicable al gobierno donde un presidente decreta, a las empresas cuyo centro es el empresario, al grupo familiar con el cabeza familiar y a la propia personalidad individual bajo el pretendido mando del ego. Como propone con lucidez José Antonio Marina (MARINA, 1998), será necesario realizar una sociología del psicoanálisis para descubrir hasta que punto esta teoría de nuestra psique ha afectado las ideologías actuales y la construcción de nuestra realidad.

No obstante, con la rápida implantación de las modernas redes descentralizadas de información, la metáfora de un ego gestor de todo como forma de vivir el mundo está cambiando. Día a día se está restando más importancia a la existencia de

un centro responsable con voluntad propia y regia. Incluso en los juzgados están aumentando los veredictos que discriminan entre la responsabilidad directa de un acusado y, por tanto, la necesidad de castigar sus acciones si son punibles ante la Ley, y la no responsabilidad inmediata de sus actos por causas de locura pasajera, de una mala influencia ambiental o de una lamentable educación paterna, con lo cual el inculpado no es responsable de sus propios actos. Es decir, que lo que hasta hace poco se consideraba como un todo indivisible y garante ante la Ley el individuo, hoy se concibe ya como una suma de influencias, espacios y tiempos que pueden hacer o no responsable al sujeto de sus propios actos. De ahí también, como indica Marina, que el concepto de voluntad se haya evaporado de nuestras vidas pasando, en todo caso, a significar algo retrógrado y casi fascista.

La palpable desaparición de la metáfora del centro rector, organizador y responsable del mundo metáfora que inició su expansión con la difusión del monoteísmo hace más de veinte siglos está afectando a casi todos los ámbitos de nuestra vida. El ejemplo más palpable lo constituyen nuestros adolescentes: pasan muchas horas semanales ante el ordenador jugando hábilmente con programas en los que tiempos y espacios distintos se superponen sin jerarquía alguna. Cuando nuestros jóvenes abandonan los juegos se conectan al internet o mandan sus correos electrónicos, forma de obtener información y de comunicación interpersonal respectivamente, en que la ideación de un ego sometido a un tiempo y un espacio concreto también desaparece para dar paso a una realidad multidimensional. Justo se trata de una construcción del

mundo, o estilo cognitivo, semejante en muchos sentidos a la realidad abierta del brujo ágrafo... solo que sin la voluntad que dirige y ordena la experiencia de eso ya se encargan los programas informáticos y sin la pericia que da la inmediatez de la realidad sensorial global.

En cierto sentido, la metáfora cultural que se ve favorecida por el internet y los modernos programas de trabajo es semejante a la de un estilo cognitivo dialógico, donde los tiempos, los espacios y los mensajes se entremezclan en forma de complejo puzzle. Muchos de los software más usados permiten al ordenador *hablar* consigo mismo para establecer las estrategias de actuación más efectivas, abrir diversos programas a la vez y demás. Todo ello constituye la planta de un universo en el cual el tiempo y el espacio pueden ser reales o fantásticos, pudiendo actuar varios tiempos y varios espacios a la vez. Este mundo virtual también permite proyectar la parte oscura de cada uno (la agresividad, la timidez, el avidez sexual) por medio de los *chats*, sin sufrir, en cambio, las consecuencias inmediatas que derivarían de la misma actuación en la vida real concreta: podríamos llamarlo dialogismo inter-náutico.

Sin duda, y con todas las diferencias obvias que hay entre un chamán aborigen y un seguidor de la Nueva Era que son muchas, el mundo generado por la red de redes está reflatando las bases de un estilo cognitivo más cercano al dialogismo mental que a la unilinealidad de la mente occidental formalmente estructurada, y ello augura una época dorada para los enteógenos y para aquellas personas que, interesadas seriamente en las capacidades propias del ser humano, ven abrirse una nueva

puerta en los estilos del pensar aunque, y no se debe olvidar, con estas puertas virtuales se pierde la riqueza de la experimentación directa e inmediata del mundo físico.

TERCERA PARTE

CURACIÓN, CHAMANISMO
Y MODIFICACIÓN DE
LA CONSCIENCIA

I

Algunos aspectos universales

*¿Cuál es el sentido y el significado de la vida
de la Tierra en general y de la vida
humana en particular?*

¿Por qué hay vida en la Tierra?

¿Para qué está todo esto?

John G. Bennet

A partir de la década de los 1950 y hasta la actualidad, ha ido creciendo el interés de la antropología cultural y también de otras disciplinas de pensamiento científico hacia el intrincado tema de los estados modificados de la consciencia y su relación con la producción y cambio cultural. Ello incluye el interés de la ciencia por la conexión existente entre los diversos estados mentales y los procesos curativos observados en los pueblos occidentales y no occidentales, y también hacia el uso consensuado y ritualizado de sustancias visionarias dentro de determinados marcos simbólicos que dan sentido y validez pragmática a tales estados de consciencia dialógica. En este sentido, los principales procesos curativos que ha estudiado la antropología en relación a los estados modificados o amplificados de la consciencia han sido aquellos que operan en el ámbito del chamanismo y, a consecuencia de ello, en las últimas décadas se han editado numerosos trabajos que analizan lo que Sanford Cohen llama con simpatía “la biología de la esperanza”.

La mayor parte de estos trabajos tienen su punto de partida en la misma o equivalente cuestión: ¿Cómo sucede que los estados afectivos de desesperación y de falta de estímulos se vinculan a los riesgos que tiene el sujeto de caer bajo la maldición de ciertas enfermedades somatomorfias (antes llamadas psicósomáticas)? ¿Y cómo, igualmente, puede suceder lo contrario?

En una rápida revisión de los diferentes elementos que intervienen en este proceso, se observa que los estados de gran carga afectiva desembocan en cambios somáticos que pueden y suelen originarse en aquellos factores socioculturales que codifican las vivencias y expresiones emocionales, lo cual a menudo se traduce en depresiones clínicas y en otras disfunciones graves de la salud, o en todo lo contrario: en claros procesos terapéuticos hasta ahora poco explicados. Es aquello que todos nuestros médicos afirman sin rubor: la mejor medicina es que el propio enfermo desee sanar con todas sus fuerzas e ilusión.

Sabemos que la ilusión, la esperanza y las expectativas vitales del sujeto parten de un componente cultural de primera magnitud ¿Cómo actúa, pues, este mecanismo de transducción culturalmente-cuerpo responsable de enfermedades y de curaciones cuya punto álgido parece estar en desconocidos procesos de la psique? Este hecho pone de relieve la gran urgencia y necesidad que existe de construir una antropología de las emociones.

Partiendo de este punto, se entiende que la medicina clínica hable de que la competencia inmunológica está influenciada, incluso tal vez condicionada, por los estados emotivos y los símbolos. Así por ejemplo, ha sido incuestionablemente veri-

ficado por la neuroquímica que los desórdenes de carácter depresivo provocan cambios en la función del cortisol y en otros inmunodepresores que conducen a que el individuo sea más vulnerable a las enfermedades víricas y bacterianas. Con ello, y se sea o no consciente, la praxis clínica se está refiriendo implícitamente a las prácticas curativas de chamanes y curanderos indígenas descritos por la etnografía.

Todo ello, pues, parece llevarnos a reconsiderar de nuevo y en cierta forma objetivada, las propuestas curativas de bastantes pueblos primitivos. En especial, de aquellos donde la modificación voluntaria de la consciencia juega un papel importante en el proceso curativo; sociedades en las que no se establece una división categorial tan grande como en la nuestra entre los procesos mentales de predominio emocional, los procesos mentales lógico-rationales y el cuerpo somático del sujeto.

Por otro lado, el propio hecho de sumergirse en estados de ensoñación es algo culturalmente entrenado y estimulado en muchas sociedades. Es el proceso que Richard Noll llamó, con gran acierto, *el cultivo de la imagería mental* (NOLL, 1985). Esta imagería mental altamente codificada que aparece en los estados de dialogismo cognitivo voluntariamente adiestrado, suele tener importantes funciones en el ámbito económico, religioso y personal, y en especial es usada como recurso adaptativo en el 89% de las sociedades humanas estudiadas²⁶. Por otro lado, y al margen del cultivo voluntario del imaginario humano, estudios realizados por Jay Lynn y de James Klinger, de Ohio, han puesto de relieve que un mínimo del 5% de la población occidental pasa buena parte de su tiempo suspendida

en ensoñaciones espontáneas que no siempre tienen relación con los hechos de su entorno inmediato, pero que sí parecen tenerla con algún tipo de proceso psicológico que se da entre el sujeto y su entorno, o su pasado personal.

Cabe mencionar también los clásicos trabajos de Roger Bastide entre diversos pueblos del África negra, de lo que denominó una sociología de los sueños (BASTIDE, 1976). Sus conclusiones fueron que los elementos formales del sueño las imágenes casi siempre son tomados del entorno inmediato del soñante pero que, en sentido contrario, el contenido es entendido según la decodificación cultural local. A partir de ello y también de diversos trabajos de campo del autor (FERICGLA, 1997), se pone nuevamente de relieve que existen procesos cognitivos muy complejos subyacentes a los sueños y a los estados modificados de la consciencia, procesos que están relacionados con el lenguaje, con arquetipos simbólicos y con estructuras neurológicas, además de estarlo con los valores culturales en cuestión, con los procesos adaptativos primarios e incluso sofisticados, y con los recursos curativos que ha ido descubriendo el ser humano.

En tercer lugar, si bien hasta épocas recientes el estudio de tales ámbitos del quehacer humano permanecía sumergido dentro de ámbitos científicos muy especializados y marginales en el Apéndice se adjunta un comentario sobre las primeras publicaciones aparecidas y su peso, el tema de las presuntas curaciones acaecidas gracias a procesos meramente cognitivos del imaginario humano, hoy ha saltado las invisibles líneas que aíslan la ciencia. De nuevo se extiende hacia el campo de las curaciones populares y está dando cuerpo a una cosmo-

visión que, en general aunque menudo sin demasiado ánimo crítico acepta como válidas experiencias chamánicas, curaciones por medio de la musicoterapia, experiencias de la muerte psicológica como forma de psicoterapia y de crecimiento personal, nuevas religiones místicas o técnicas de imaginación dirigida.

Así pues, cuando se piensa en la relación entre los estados modificados de consciencia y los procesos curativos, ya no tan solo hay que referirse a las clásicas prácticas del chamanismo exótico, sino que se trata de una praxis de ámbito universal que en cada fórmula cultural parece adquirir sus especificidades: el misticismo de Eckart del siglo XIV o el teresiano del siglo XVI europeo; el trance extático popular buscado por medio de prácticas paganas medievales; los estados de posesión de los cultos afrocaribeños y afrobrasileños; el *samadhi* entre los budistas; el *wājd* o *jushúa* entre los árabes magrebíes; el *nembutsu* en Japón; el trance chamánico amerindio; los misterios de Eleusis, Delfos, Lesbos y Samotracia en la Grecia clásica; los estados de trance de los actuales derviches sufíes giróvagos de Konya (Turquía), de los yoguis de la India y de la rama budista tibetana especializada en mediuismo y visiones extáticas; los estados también extáticos de los *berserkers* aquellos temibles guerreros que pueblan la mitología escandinava e igualmente hay que incluir las celebraciones de las *bacantes* y *ménades* dionisiacas. Además de todas estas manifestaciones clásicas de los estados modificados de consciencia altamente codificados y relacionados con los procesos curativos, hoy, y en este mismo sentido, se despierta el interés por estudiar *in situ* y de forma sincrónica las nuevas religio-

nes sincréticas y extáticas americanas: las distintas iglesias del Santo Daime de origen amazónico brasileño, la Iglesia Nativa Norteamericana con raíces en los cultos indígenas consumidores de peyote, y los sincretismos africanos, especialmente el Buiti, en los que los estados dialógicos de la mente en relación a los procesos curativos juegan un papel central.

Todas estas prácticas tienen, como mínimo, tres facetas comunes de carácter transcultural: a) se trata de estados modificados de consciencia en los que de alguna forma importante actúa el imaginario humano que es entrenado e interpretado por algún riguroso procedimiento de decodificación; b) en parte, tales formas alternativas de consciencia son buscadas por considerarse que disfrutan de una vertiente terapéutica; y c) son usadas como recursos de adaptación y de toma de decisiones (y las curaciones constituyen una forma de adaptación si entendemos a la enfermedad como estado de desadaptación).

II

La imagería mental y su importancia

Una vez fijado el marco fenoménico dentro del cual nos vamos a mover, es necesario precisar una serie de categorías lingüísticas novedosas dentro de la antropología: consciencia, imagería mental y modificación de la consciencia.

Por un lado, la idea de *curación* o de *terapia* es suficientemente específica y clara para todos, por lo que no la definiré en ningún sentido especial más que entenderla como la recuperación de este complejo equilibrio y armonía que llamamos salud, cuyo contenido exacto varía de un contexto cultural a otro.

Por otro lado ¿Qué es la consciencia? ¿Que es un estado modificado de la consciencia? ¿Existe una sola tipología? ¿Se trata de un *estado* extático o de un *proceso* cognitivo?²⁷.

En este sentido y dicho sea de paso, también cabría destacar otros elementos constitutivos de los estados alternativos de la consciencia que por su complejidad escapan incluso a un texto antropológico. Me refiero al supuesto carácter prelógico de los estados de trance; a un cierto entrenamiento cultural en dirección de la omnipotencia del pensamiento infantil ya comentado anteriormente; a la inefable experiencia de beatitud y belleza plenas, de carácter transcultural, que acompaña el trance extático y que, en cierta forma, es su propia esen-

cia; incluso el límite hermenéutico de si la teoría es capaz de darnos un modelo válido y comprensible de esta realidad humana, teniendo en cuenta su doble valencia solo en cierta medida objetivable.

La definición de consciencia es realmente compleja ya que depende del color del cristal con que se mire parece mejor una u otra definición. Así, tenemos el enfoque neural de las ciencias cognitivas, el emergentismo interaccionista o materialismo idealista de ciertos biólogos, la consciencia intuitiva *versus* consciencia puntual de la filosofía, etc.²⁸. No obstante, propongo ceñirnos a la definición global de consciencia como *el saber inmediato que tenemos acerca de las cosas y de nosotros mismos* y del que, en un nivel superior, podemos hablar de *consciencia refleja* como la capacidad que posee el ego de reflexionar sobre la propia consciencia, desligándose, como señaló acertadamente Bergson, de los condicionamientos orgánicos. En esta elevación radica el carácter espiritual e inmaterial que siempre se ha atribuido a la consciencia (ver ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, 1996; 128).

En consecuencia con la anterior definición, y ya que la mayor parte del tiempo los seres humanos dirigimos la atención despierta o consciencia hacia el mundo fenoménico, por *modificación de la consciencia* vamos a entender un proceso y un estado cognitivos cuya principal característica es la de actuar por medio de una *orientación reflexiva y dialógica*. Es decir que, dejando de lado las alteraciones de carácter patológico y/o irreversibles, un estado modificado de la consciencia consiste en la puesta en marcha de un dialogismo mental como principal fenómeno experimentable por el sujeto nuestra mente se descubre y habla consigo misma,

ampliando así su propio contenido. Si nos acogemos a la conocida propuesta junguiana, no tenemos una mente monista sino que nuestra psique es un complejo haz de personajes o de pulsiones, de ahí la expresión acuñada por C.G. Jung de *complejo mental* para referirse al complejo cuyo funcionamiento, en conjunto, constituye la psique humana.

Así, tal dialogismo reflexivo como forma de operar de los estados modificados de la conciencia, es observable por medio de su proyección en los valores culturales y por medio del juego que existe entre los múltiples personajes que animan los extensos panteones animistas. Lo mismo se puede afirmar en referencia a la gran cantidad de santos que en las diversas sociedades cristianizadas son usados como camino de curación, de toma de decisiones y como ayuda a la adaptación. En la naturaleza no hay un dios, hay muchos dioses y cada uno de ellos responde a la proyección de uno de nuestros personajes interiores. Eso es exactamente lo que permite a un demente o un neurótico acabar hablando por la calle consigo mismo, sólo: está sumergido en un dialogismo mental de carácter patológico, que se sobrepone a los datos que nos facilita nuestra red de percepciones provenientes del mundo externo.

En estado normal o cotidiano, nuestra conciencia del mundo funciona de acuerdo a procesamientos dualistas (o esto o aquello, o aquí o allá, o Ud. y yo) y las prácticas orientales de meditación y yoga, las diversas formas de oración, las modernas técnicas antiestrés, el consumo entrenado de psicotropos y los procesos chamánicos de curación tienen en común una finalidad prioritaria: serenar este funcionamiento dualista de nuestra mente.

Ello se consigue ascendiendo a un nivel de consciencia reflexivo, jerárquicamente superior al dualismo disyuntivo (KOESTLER, 1983, 171 y ss; y BATESON, 1993)²⁹. Por ello pues, el dialogismo cognitivo se destaca como concepto fundamental en todo lo relacionado con los espíritus y muertos, experiencias de sacralidad, de posesión, excursiones psíquicas, chamanismo y, obviamente, con los procesos curativos atribuidos a la acción de tales entes de carácter esotérico.

Durante los estados dialógicos o de consciencia reflexiva, la mente humana habla consigo misma, se auto-observa, reelabora sus contenidos emocionales recientes y lejanos, toma consciencia de sí misma aunque ello conlleve como experiencia final y obvia la vivencia de disolución y permite que afloren sus contenidos arquetípicos (desde el punto de vista formal) y biológicos (desde el punto de vista bioquímico, y si es que existe alguna diferencia absoluta entre ambos campos, cosa que no está tan clara como el lenguaje induce a creer). Finalmente, a todo ello hay que añadir el fenómeno de la proyección psicológica: percibir como exógeno aquello que en principio es endógeno; ver en lo externo aquello que está sucediendo en el ámbito interno del sujeto. Este fenómeno de identificación es lo que en antropología fue llamado, ya por L. Lévy-Bruhl, *la participación mística del primitivo con su entorno* (LÉVY-BRUHL, 1985).

Expuesto todo lo anterior como si de una espiral de tratara, y finalmente encajado dentro de un sistema conceptual transdisciplinar, nos permitiremos una reflexión importante sobre el conjunto mente/cerebro y su producción cultural. Se trata de un complejo con fantástica capacidad de auto-or-

ganización, lo cual nos lleva a comprender la relación que existe entre los estados modificados de la consciencia y los procesos curativos. La facultad para auto-organizarse permite a nuestra mente funcionar creando, por y para sí misma, aquello en lo que puede reflejarse y viceversa, reflejándose en aquello de que dispone, trátase de un artilugio externo o de una imagen onírica. La actividad que domina en la consciencia dialógica, conseguida por efecto de enteógenos o por otra técnica específica, es la derivada de la mente encerrada consigo misma.

III

Desintegración y auto-organización del chamán

Cuando el sujeto sumergido en un trance extático se pierde en pensamientos fragmentados y en emociones excesivamente vehementes, llega a experimentar una dolorosa sensación de sofoco y de profunda confusión mental. De aquí, que una manera de centrar la caótica dinámica dialógica si, por ejemplo, el neófito se siente angustiado ante tanta abundancia de información endógena emocional o de otro carácter es por medio de los cánticos, ritmos o lecturas de textos que tienen el mismo carácter que las propias imágenes endógenas, ya que en ellas han estado inspiradas. Son un producto de tal estado mental vivido en forma de revelación trascendente. Los salmos, las palabras y las imágenes sacras, en general, tienen la función de indicadores cognitivos; literalmente son como señales de tráfico o carteles con la dirección a seguir para que el sujeto pueda orientarse en su excursión psíquica. Dicho de otro modo, la consciencia dialógica es un estado estructuralmente similar al de la locura, pero bajo un cierto control y comprensión.

Durante el trance chamánico hay una segmentación de la mente en sus partes constituyentes y, al mismo tiempo, también existe la posibilidad de un auto-observarse global, situado más allá de cada una de las partes disueltas lo que se conoce en diversas tradiciones místicas como la Conscien-

cia Superior. De aquí que las iniciaciones chamánicas con frecuencia impliquen, como ya se ha descrito, que el neófito se ponga misteriosamente enfermo, o incluso a punto de morir.

Los chamanes narran visiones en las que se auto-observan y sienten cómo son desmembrados o desollados y reducidos a un esqueleto por entidades propias del imaginario, a las que se refieren como demonios o deidades coléricas. El iniciado percibe tal imaginaria en el sentido de que está siendo liberado de las limitaciones del mundo cotidiano y facultado para realizar obras visionarias, curativas y protectoras para él y para los demás miembros de su colectividad. El éxito en la iniciación y adquisición de poderes consiste, justamente, en ser capaz de reagrupar aquellos fragmentos de uno mismo que se han disgregado a lo largo de la experiencia extática. Desde otro punto de vista, por tanto, los demonios destructivos o deidades coléricas en el fondo también son aliados del sujeto: le ayudan en la tarea de transformación y liberación³⁰.

El universal mito griego de Dionisos de probable origen chamánico también expresa con claridad la conexión entre la experiencia de fragmentación corporal, la disociación psíquica de la locura inducida por el éxtasis subsiguiente al consumo del *cuerpo de Dionisos* (según diversos estudios, una potente sustancia visionaria) y la posterior curación. Como sostiene Erich Neuman, la locura es un desmembramiento del individuo y, al igual que el desmembramiento del cuerpo, simboliza la disolución de la personalidad y la cura para tal desmembramiento es el recordar: acordarnos de quiénes somos en realidad, y este proceso de autorecuerdo, de recogimiento y de auto-organización cognitiva

desempeña un papel crucial en las enseñanzas gnósticas, sufíes e incióticas en general y, muy en especial, en las curaciones chamánicas.

Insistiendo en algo que ya se ha apuntado, diríamos que el místico, el chamán y sus equivalentes en cada cultura son aquellos individuos que han pasado por un estado de enajenación, han descubierto o reconocido la teoría de la locura y de la enfermedad a través de sus propios procesos internos y han conseguido salir de ello no tan solo indemnes, sino obviamente reforzados y capaces de conducir a otros por el mismo sendero de reconstrucción y curación. Ello implica la capacidad para realizar un ascenso jerárquico de consciencia hacia niveles donde se mantiene abierto y en estado permanente el “ojo observante” del que han hablado tantas disciplinas religiosas y escuelas de psicoterapia. Se trataría como de una atalaya interior, alejada de la propia experiencia inmediata y que es la que justamente permite mantener la consciencia despierta sobre las propias vivencias y emociones, y aplicar la ciencia o lenguajes religiosos preformativos y con propiedades curativas.

Por ello, el *medicine man* clásico tanto puede curar la locura y las psicopatologías en los demás, como los problemas relacionados con un aumento de los inmunodepresores. Contrariamente, extraño es el chamán o místico capaz de curar, por el mismo método y en sentido estricto, problemas víricos, bacterianos o derivados de un accidente traumático. En estos casos suelen usarse medicamentos cuya acción se fundamenta en la química, sean fitoquímicos o de otro origen.

Las patologías mentales, a mi entender, aparecerían cuando el dialogismo interior no está correctamente regulado o educado; la capacidad reflexiva no actúa bajo la voluntad del propio sujeto. Justamente por ello es una hipótesis con muchos visos de certeza

afirmar que el cultivo riguroso clásico o moderno de la imaginación mental puede ayudar a disminuir el peligro de psicopatologías, ya que el sujeto recibe un aprendizaje adecuado para discernir con claridad los distintos impulsos y percepciones endógenas registradas durante el efecto del enteógeno que consume, y sabe como recodificar tal imaginación mental en aras de una mejor reconstrucción de sus procesos mentales. Creo poder afirmar que el esfuerzo de toda sociedad humana, en último término, ha consistido en discernir y educar la propia conciencia dialógica: en ella están asentados los pilares de todo sistema de valores con excepción los más literalmente técnicos y econométricos. Incluso podríamos jugar con la hipótesis de que los estados modificados de conciencia controlados constituyen la base que genera la propia cultura humana (una exposición detallada de esta propuesta aparece en: FERICGLA, 1989).

Cuando un brujo o un sujeto entrenado pierde el control de su propia conciencia dialógica atraviesa un estado *como* de locura y de muerte, es presa de sus percepciones modificadas de la realidad, de la amplificación emocional y de su imaginación, pero en ningún caso pierde la posibilidad del regreso a la cordura cotidiana ya que se trata de un estado voluntaria y artificialmente inducido. Los lenguajes mitopoyéticos y los símbolos plásticos usados por los chamanes y por las religiones místicas en sus ceremonias, rituales y sesiones de terapia tienen por función, justamente, reorientar tal dialogismo cognitivo hacia un orden saludable.

De aquí también que sea muy complejo y resbaladizo hablar del efecto terapéutico de las técnicas chamánicas *per se*, ya que se debe entender

tal efecto beneficioso como el corolario conjunto de la acción que produce *un determinado psicotropo* en un *sujeto específico* y sumergido en un *contexto cultural concreto*. Cada uno de estos tres factores es de una importancia central para la experiencia curativa. En cierta forma es lo mismo que sucede con el paciente occidental medio quien, con solo traspasar la entrada de una clínica y hallarse rodeado de especialistas enfundados en batas blancas o verde pálido, ya percibe una cierta mejoría de su enfermedad. Así es como actúa la eficacia de lo simbólico, además de la bioquímica y de la carga biográfica del propio enfermo.

Expresado de otra forma. Se puede considerar que el dialogismo mental pone de manifiesto para el propio entendimiento del sujeto sus carencias, problemas y desajustes. Con ello se genera una crisis pequeña o grande según la estructura de personalidad de cada cual que conlleva un mayor acercamiento, comprensión, manipulación y aceptación de la realidad subjetiva del propio individuo y, dado que la realidad humana es una realidad biopsico-socio-cultural, también del entorno. De aquí la importantísima función adaptógena de los estados modificados de la consciencia cuando son adecuadamente decodificados: esta es la finalidad explícita con que son consumidos los enteógenos en los pueblos chamánicos que tienen tal consumo como práctica consensuada. Con un poco de habilidad, perspicacia y entrenamiento, el psiconauta practicante de técnicas extáticas mantiene casi siempre la lucidez suficiente que le permite distanciarse del propio torbellino de la crisis interior que esté viviendo. Es así como realiza los reajustes necesarios partiendo de la propia dinámica interna, y

como puede auto-organizarse en aras de un mejor estado de salud física, mental y social, si es que existe un fraccionamiento entre ambas dimensiones del ser.

IV

El ser humano como sistema abierto

Todo ello nos lleva a adentrarnos en otro ámbito propio de la antropología, y para mí uno de los más apasionantes campos de investigación científica: el estudio de las formas de auto-organización del ser humano. El ser humano es un sistema altamente complejo y se mueve de acuerdo a lo que me atrevería a denominar *un principio hermenéutico de auto-organización*.

El principio de auto-organización dentro de los sistemas complejos ha sido considerado por Maturana y Varela en su concepto de “autopoiesis”. Según estos autores, teniendo un sistema abierto y complejo como es el ser humano, no es cada *input* en sí mismo lo que determina la acción y el comportamiento posterior, sino que la respuesta a cada estímulo es determinada por aquello que sucede con el *input* una vez dentro del sistema. Es decir, de cara a la reacción es más importante la forma en que el estímulo es registrado por el ser humano que el propio aguijónazo en sí mismo, ya que la reacción depende del sistema de organización interno previamente establecido. Repito: en los sistemas complejos, se da un tipo de interrelación contraria a una relación causal lineal (*input-output*) ya que el énfasis del *input* recae en el tipo y forma de interacción que despierta dentro del sistema, configurando así su propio futuro. Si, por ejem-

plo, usamos de forma metafórica el concepto de autopoiesis dentro del ámbito de la curación chamánica, observamos que ésta se centra principalmente en *el carácter de las relaciones e intercambios de naturaleza psicosocial y su poder de transformación* (patrones fijos de comportamiento, conocimiento usado, expectativas de satisfacción e insatisfacción, mapas cognitivos, reacciones emocionales, etc.). En este sentido, los procesos de autorrevisión permiten tomar consciencia del rol que tiene el propio individuo dentro y en tanto que parte a la vez, de la organización en la que está sumergido. Indudablemente, esta capacidad favorece el aumento de capacidades auto-organizativas y creativas, uno de cuyos potenciales es la restauración del equilibrio que denominamos salud. Y tales capacidades son también necesarias para generar el cambio requerido dentro del sistema contextual que envuelve al individuo.

Podemos considerar la autorrevisión y la reflexión sobre uno mismo, o consciencia refleja, como estrategia imprescindible para evitar el auto-centrismo punto de arranque del etnocentrismo radical, actitud que solo remite a actuaciones del pasado que, en muchos casos, ya han quedado obsoletas como formas de comportamiento adecuado y, a menudo, con ello llega la enfermedad.

El principio de incertidumbre en la física contemporánea ya desde los años 1959 con Heisenberg y 1966 con Bohr pone de relieve la importancia que posee el observador en la comprensión de todo lo observado. En este sentido, los estados modificados de la consciencia, sea cual sea su nivel de profundidad, solo pueden ser comprendidos desde un orden sistémico que los integre en su to-

talidad, autoincluyéndose. Nunca son opciones del tipo que en fonología Troubetzkoy llamaba “privativas”, es decir fundamentadas en la presencia o ausencia de un carácter distintivo, todo o nada. El fenómeno del dialogismo mental es de carácter gradual, va de menos a más y estamos obligados a estudiar el hecho dentro de una estructura dinámica donde se tenga en cuenta el conjunto de la situación en la que el fenómeno se inserta: el entorno, la persona y la substancia o técnica psicotropa específica.

Así pues, y enlazando con la propuesta inicial de este libro, podríamos recordar siguiendo la pauta del investigador contemporáneo Ake Hultkrantz, que el chamán es un individuo visionario inspirado y entrenado en decodificar su imaginería mental. Siguiendo sus propios intereses y en nombre de la colectividad a la que sirve y con la ayuda de lo que concibe como sus espíritus aliados o guardianes, entra en un trance extático profundo sin perder la consciencia despierta de lo que está viviendo. Durante el dialogismo mental su ego soñador establece relaciones con entidades que el chamán vivencia como de carácter inmaterial y puede, hasta cierto punto que depende de su propio poder personal, modificar el orden del cosmos invisible con el fin de restablecer la armonía social y la salud.

APÉNDICE

Breve historiografía de la antropología de los enteógenos y las sanaciones

El interés de la antropología contemporánea por el consumo de enteógenos, su relación con los estados modificados de consciencia y su implicación con los procesos curativos chamánicos, así como la producción cultural que nace de ello, surgió a caballo de dos pilares iniciales distintos aunque casi sincrónicos.

Por un lado, cabe citar las investigaciones pioneras e independientes sobre hongos psicoactivos mexicanos realizadas por el famoso botánico Richard Evans Schultes, padre de la moderna etnobotánica, y por Jean Basset Johnson, ambos trabajos publicados antes del 1940. También es preciso citar la magnífica obra pionera en antropología de los enteógenos de Weston La Barre, quien en 1938 publicó *The Peyote Cult* (Yale University Publications in Anthropology, núm. 13, traducida al castellano en 1980), obra que sigue vigente en su práctica totalidad. Eran casi los primeros textos importantes que se editaban sobre el tema desde el siglo XVII³¹ (FONT i QUER, 1983; LXVI).

Posteriormente apareció a la luz pública la primera publicación del conocido banquero norteamericano Robert Gordon Wasson³² y de su esposa, la pediatra Valentina Paulovna, creadores de la etnomicología y redescubridores para el mundo occidental del consumo ritualizado de hongos en-

teógenos entre indígenas mesoamericanos. Esta práctica mágica y ritual se creía desaparecida desde la época colonial. En el año 1957 aparece la magna y erudita obra de este matrimonio en dos volúmenes *Mushrooms, Russia and History*. Al mismo tiempo, R. G. Wasson publicó para la revista LIFE en su edición internacional, un largo e ilustrado artículo divulgativo sobre el consumo tradicional de hongos visionarios por parte de indígenas mixtecos mexicanos (“Magic Mushroom”, en LIFE del 10 de junio de 1957, artículo que puede consultarse en su versión castellana en internet). Así, aunque las investigaciones mexicanas de esta pareja de etnomicólogos se inician en el año 1953, su contribución a la etnomicología quedó casi inédita hasta que apareció su voluminosa obra y el famoso artículo en 1957. Por ello, podríamos fijar en este artículo de la revista LIFE de junio de 1957 el pistoletazo de salida de sus eruditas investigaciones al terreno del público en general. Por otro lado y casi al mismo tiempo, aparece también la obra conjunta de R. Gordon Wasson y Roger Heim *Les Champignons hallucinogènes du Mexique*, editada originalmente en París, en 1958.

- en el año 1963 aparece la obra *The Yage Letters*, de William Burroughs y Allen Ginsberg (City Lights Books, San Francisco, EE.UU.). De hecho se trata de un texto literario y no científico pero, a mi juicio, merece ser citado aquí por la importancia que tuvo en la difusión popular y en la llamada al interés de los científicos.
- en 1970 se publica la obra *The Ghost Dance: The Origins of Religion* (Weston La Barre;

Garden City, Doubleday, NJ), precedida en el tiempo por diversos artículos del mismo autor. Tal vez, el más importante de los artículos, por la influencia que ejerció posteriormente, fue “Old and New World Narcotics: A Statistical Question and an Ethnological Reply”.

- también en 1970, aparece *Soma* (Robert Gordon Wasson; Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York). En este texto, Wasson refiere sus investigaciones etnomicológicas sobre la relación entre hongos embriagantes y el sagrado Soma de los arios. Se trata de uno de sus libros más difundidos e influyentes sobre el gran público. Hubo una edición original en el año 1968 de la cual se realizó una tirada de 680 ejemplares de lujo que, obviamente, no tuvo el gran peso de la siguiente edición, la de 1970.
- en tercer lugar, también aparece en el mismo año 1970 la gran y difundida obra recopilatoria de B. Aaronson y H. Osmond: *Psychedelics: The Uses and Implications of Hallucinogenic Drugs*, publicada en Doubleday/Anchor, Garden City. Entre los capítulos de este libro figuran textos de importantes antropólogos del momento: Paul Radin escribe “Report of the Mescaline Experience of Crashing Thunder”; Jeffrey Linzer contribuyó con “Some Anthropological aspects of Yage”; Ralph Metzner aportó “Mushrooms and the Mind” y Peter Stafford firmó el capítulo “Yage: Yage in the Valley of Fire”, para citar sólo algunos de los coautores.

- en 1971 aparece la edición original de la popular obra *La mente natural* de Andrew Weil, médico que en la década de los años '90 ha alcanzado las más altas cotas de popularidad dentro de las medicinas alternativas lo que, como por desgracia suele suceder, ha ido en claro detrimento de la calidad científica de sus publicaciones.

Así, por un lado podemos hablar del eje inicial que suponen estos trabajos eruditos de investigación etnobotánica y etnomicológica para la antropología de los enteógenos y del chamanismo visto desde una óptica moderna, y de ahí que pronto se difundieran estos términos etnobotánica y etnomicología en relación a los estudios de chamanismo y de la consciencia, hasta el punto de que hoy son categorías bien asentadas entre nuestros especialistas y entre el público interesado, pero por entonces no eran si no neologismos.

Por otro lado, cabe recordar el movimiento contracultural de la década de los años 1960, con la difundida experiencia psicodélica que, sin duda, bebió en las fuentes de estos y de otros investigadores, especialmente químicos y psicólogos, algunos de los cuales alcanzaron fama mundial. A raíz de todo ello, se inician diversos trabajos antropológicos que darán su fruto a lo largo de la década siguiente. En algunos casos se tratará de literatura-ficción de carácter antropológico, pero en otros casos ya se tratará de auténticos y rigurosos estudios de campo. De todo ello ha surgido el actual interés por el chamanismo relacionado con nuevas formas de terapia y con nuevos campos de investigación, pero también ha surgido la moderna industria del

pseudoconocimiento y se ha alimentado la credulidad popular, como se ha comentado en la segunda parte de este libro.

Si nos referimos estrictamente a monografías y publicaciones antropológicas, cabe fijar la siguiente cronología orientativa (no exhaustiva), que dará una idea de los trabajos publicados en la década de los años 1970³³, literatura prácticamente inexistente en la década anterior:

- en 1969 sale la primera edición de *Altered States of Consciousness*, libro recopilado por Charles T. Tard. La mayoría de coautores provenían de campos más propios de la psicología que de la antropología, lo que le da una marcada orientación terapéutica; no obstante, esta obra marcó una clara inflexión en los estudios cognitivistas en general.
- en 1970 aparece la edición original de *Las enseñanzas de Don Juan*, de Carlos Castaneda. Este autor ha sido acusado de escribir antropología-ficción, pero su peso popular no tiene discusión y su influencia en difundir la idea de que los estados modificados de consciencia están relacionados con los procesos curativos chamánicos fue enorme.
- en 1972 se pone a la venta la edición original de *The Visionary Vine: Psychedelic Healing in the Peruvian Amazon*, de Marlene Dobkin de Rios (Chandler Publishing Company, Nueva York/Toronto). Este libro ya disfruta de un carácter definitivamente antropológico a pesar del peso ineludible y conveniente que sigue teniendo la botánica en él. Se ofrecen diversos materiales referidos al consu-

mo de ayahuasca, a su relación con distintos ámbitos culturales amazónicos y al peso que tiene este enteógeno en las curaciones chamánicas.

- en 1972 aparece también *El sueño, el trance y la locura*, de Roger Bastide. Es una obra de carácter sociológico que recoge algunas conferencias impartidas por Bastide sobre el tema. De hecho, ni tan solo se acerca al estudio etnológico de los enteógenos y el chamanismo, pero creo conveniente citarla aquí porque, a juicio del autor, es una de las pocas obras de la época que ya intenta elaborar un marco teórico que permita entender el peso del inconsciente en la producción cultural de cada pueblo y en los procesos curativos que hoy llamamos alternativos.
- en 1972 también se publica una obra que ejercerá gran peso en las investigaciones y difusión posteriores de la antropología de los enteógenos y en los estudios de chamanismo en relación al tema: *Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens* (Peter T. Furst editor; Praeger, Nueva York). En esta recopilación se incluyen, entre otros, importantes artículos de Johannes Wilbert (pág. 55-83) y Gregory Reichel-Dolmatoff (pág. 84-113).
- en 1973 aparece la versión original de *Alucinógenos y Chamanismo*, recopilación de textos de diversos autores hecha por Michael Harner quien incluye algunos capítulos suyos y actúa de editor (*Hallucinogens and Shamanism*, Oxford University Press). Se

trata de una obra que marca un claro hito en los trabajos de antropología de los enteógenos y chamanismo, a pesar de incluir artículos de autores que no antropólogos (como el de Claudio Naranjo, conocido psiquiatra muy influenciado por la cosmovisión oriental, que ha dado un gran impulso a la escuela psicoterapéutica de la Gestalt desde cuyos orígenes ya se contempló el uso de enteógenos en sus sesiones de psicoterapia).

- al año siguiente, en 1974, sale a la luz el libro, ya en solitario, de Claudio Naranjo *The Healing Journey: new approaches to consciousness* (Pantheon Books, Nueva York). Este texto ha disfrutado de gran influencia entre las nuevas psicoterapias, incluida la denominada transpersonal, aunque C. Naranjo no sea enclavado dentro de esta corriente.
- en 1976 aparece la edición original de *Alucinógenos y cultura* (en castellano editada por Fondo de Cultura Económica, de México). Es una nueva recopilación de textos de diversos autores también editada por Peter T. Furst. Se trata de un libro de carácter marcadamente antropológico, cuyo contenido es una especie de puesta al día de lo que se había investigado hasta el momento sobre antropología de los enteógenos. En este libro cabe destacar la aportación de Henry Munn, “Los hongos del lenguaje”, interesante capítulo de antropología teórica que relaciona los estados modificados de la consciencia con el lenguaje y los procesos terapéuticos entendidos globalmente.

- en 1978 se publican dos importantes textos de Gerardo Reichel-Dolmatoff: *Beyond the Milky Way: Hallucinatory Imaginery of the Tukano Indians* (editada en Latin American Center Publication, University of California, Los Ángeles) y *El chamán y el jaguar: Estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*. Se trata de dos obras ya puramente antropológicas dedicadas al estudio de la relación entre enteógenos, ecología, chamanismo, curaciones y cultura.

Además de estos títulos citados y escogidos sin más criterio que la cronología y la simple opinión del autor, cabría destacar también por su carácter pionero en el tema que nos ocupa la obra importantísima de R. Evans-Schultes, ya mencionado, y la de Claudio Naranjo, médico psiquiatra; también la de Aldous Huxley, biólogo y novelista; la de Robert Graves, mitólogo y novelista; los textos de Ernst Jünger, novelista y filósofo alemán, y los de Henri Michaux, escritor y viajero francés. De todas ellas se puede afirmar, sin lugar a dudas, que han realizado alguna aportación pionera al campo de la antropología y los enteógenos en su relación con los procesos curativos.

Si algo sobresale de esta breve y limitada revisión, es la importancia que han tenido las ciencias botánicas en el estudio del chamanismo y los enteógenos, y la gran cantidad de material descriptivo sobre el tema de que se comienza a disponer ya desde inicios de la década de los años 1980 (para una revisión exhaustiva de los textos publicados sobre enteógenos, ver el grueso apéndice bibliográfico).

co de la obra de Jonathan Ott, *Pharmactheon*; OTT, 1996).

No obstante, por parte de la antropología cultural y a pesar del lugar privilegiado que ocupa esta disciplina dentro del abanico del pensamiento científico todavía son pocos los intentos llevados a cabo para formular marcos teóricos que permitan comprender y explicar el uso de los enteógenos en relación al proceso de curación, creación y evolución cultural. Además de ello, en las décadas de los años 1960 y 1970, los antropólogos que intentaban comprender el papel de los estados modificados de consciencia desde una perspectiva etnológica, hallaban serias dificultades para organizar el material de forma que no fuera una simple enumeración descriptiva qué sustancias ingería quién, qué técnica extática usaba, en qué circunstancias rituales o ceremoniales chamánicas o no chamánicas se consumían enteógenos, etc. ya que faltaba apoyo teórico de la propia academia antropológica. En este sentido, casi se puede afirmar que desde los antiguos autores de la época colonial (Bernal Díaz del Castillo, fray Diego Durán, Francisco Hernández, Felipe Huamán Poma de Ayala, Hernando Ruíz de Alarcón, fray Bernardino de Sahagún, etc.) hasta la década de los años 1970, contados antropólogos habían dedicado su esfuerzo a escudriñar la importancia de estas sustancias y procesos cognitivos en relación a la cultura, a los procesos de adaptación humana y a la curación chamánica. Sin duda, las figuras más importantes de esta época de mitad de siglo fueron Mircea Eliade, Gregory Reichel-Dolmatoff y, con cierta posterioridad, Mihali Hoppal.

A principios de la década 1980, la antropología académica comenzó ligeramente a internarse

en este fecundo ámbito de investigación que se ha desvelado capital para tratar de comprender la dinámica interna y la racionalidad subyacente a la mayoría de sociedades, y lo hizo por la puerta de los estudios sobre chamanismo. Es probable que ello se deba a que, con anterioridad a esta década, se habían publicado con mucho éxito comercial algunas obras de carácter marcadamente antropológico-ficción que nunca fueron bien vistas, y menos seriamente sopesadas, por la academia me refiero a las citadas obras de Carlos César Arana Castaneda y a la de Florinda Donner, *Shabuono*, seguida del consabido escándalo por el plagio que supuso³⁴. A pesar de ello, cabe mencionar también otras publicaciones de carácter indiscutiblemente científico como la obra de los mencionados G. Reichel-Dolmatoff o la de Mircea Eliade que tampoco animaron a los investigadores académicos a adentrarse en este complejo tema: a pesar del éxito tenido en el mercado editorial y de su influencia sobre el pensamiento científico, ninguna de estas obras tuvo mucho apoyo por parte de la academia europea y menos aun en España, donde extrañamente se ve citada la obra de estos autores en las bibliografías universitarias.

Por otro lado y como una consecuencia en cierto modo poco deseable, a raíz de aquel éxito comercial de los años 80, hoy sufrimos un exceso de vulgarización por parte de muchos textos que pretenden tratar sobre chamanismo desde la novela y desde el pseudo-ensayo como ya se ha hablado de ello extensamente en páginas anteriores, hasta el punto que a menudo resulta ardua la tarea de limpiar el grano de la paja de entre los nuevos títulos y autores. Tal vez por ello, los investigadores actuales

más fiables, aún siendo antropólogos muchos de ellos, se han acercado a la botánica (el caso de L. E. Luna o de G. Samorini), a la pura etnografía descriptiva (el caso de S. Schaefer o C. Junquera) o a la etnohistoria (como es el caso de P.T. Furst), alejándose un tanto de las aventuras teóricas por el obvio peligro que conlleva esta tarea.

El interés por el chamanismo y las curaciones en relación a los estados modificados de consciencia, a falta de teorías explicativas sólidas que sean fáciles de entender, a menudo ha llevado a trabajar desde un simbolismo funcionalista ingenuo que corresponde a la manifestación inmediata de los propios informantes sin más análisis (a eso me refiero cuando se leen afirmaciones tan ambiguas e inexactas como, por ejemplo: *el chamán cura cantado*). A pesar de ello, también ha sido a partir de mediados de la década de los años 1980 cuando la antropología europea ha comenzado a salir del sopor estructuralista, marco teórico que prácticamente no permitía ningún acceso al mundo de las emociones, de los enteógenos o a una antropología de la subjetividad fuera de una concepción estructural, y la situación actual de la parece mostrarse más dispuesta a enzarzarse en investigaciones de orden sistémico y constructivista sobre el funcionamiento de los potenciales cognitivos del ser humano 35 (por ejemplo y entre otros, en SEVERI, 1996). No parece que investigar en estos temas fronterizos vaya a ser tan ajusticiado por los académicos como lo ha sido hasta ahora.

Bibliografía citada

- ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, Luís,
1996 "El tema de la consciencia", en *Scripta Fulgentia*, año VI/I, núm. 11 (enero-diciembre), págs. 125-138, Universidad de Murcia, Murcia.
- ANDLER, Daniel (ed.),
1992 *Introduction aux sciences cognitives*, Gallimard, París.
- ANTUN', Raquel y CHIRIAP, V. H.,
1991 *Tsentsak. La experiencia chamánica en el pueblo shuar*, Abya-Yala, Quito, Ecuador.
- BASTIDE, Roger,
1976 *El sueño, el trance y la locura*, Amorrortu eds., Bs. As., Argentina.
- BATESON, Gregory,
1993 *Una unidad sagrada. Pasos Ulteriores hacia una ecología de la mente*, Gedisa, Barcelona.
- BOAS, Franz,
1992 *La mentalidad del hombre primitivo*, Ed. Amagosto, Bs. As., Argentina.
- CALLAWAY, James C.,
1995 "Yes, we may use the "p" word now!", en *integration*, núm. 6, BilwisVerlag Eschenau, Alemania.
- CLIFFORD, James, y MARCUS, George E. (eds.),
1991 *Retóricas de la antropología*, Júcar Universidad, serie Antropología, núm. 32, Gijón.
- DOUGLAS, Mary,
1966 *Pureza e perigo*, Editora Perspectiva, São Paulo, Brasil.
- ELIADE, Mircea,
1976 *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, Fondo de Cultura Económica, México.
- ELIADE, Mircea, y COULIANO, Ioan P.,
1992 *Diccionario de las religiones*, Paidós, Madrid.

- FERICGLA, Josep M^a,
 1989 *El sistema dinámico de la cultura y los diversos estados de la mente humana: bases para un irracionalismo sistémico*, col. Cuadernos A de Antropología, n. 9, ed. Anthropos, Barcelona.
- FERICGLA, Josep M^a
 1993 “¿Alucinógenos o adaptógenos inespecíficos? Propuesta teórica para una innovación del estudio de los mecanismos cognitivos de adaptación cultural”, en *Revista de Antropología Social*, nº 2, ed. Universidad Complutense, Dep. de Antropología Social, Madrid, págs. 167-183 (versión inglesa en *Integration*, 1995, Alemania).
- FERICGLA, Josep M^a,
 1994 a “Delirios, cultura y pruebas de realidad”, en *Revista de Psiquiatría*, Facultad de Medicina, Universitat de Barcelona, nº 21-4, págs. 92-99.
- FERICGLA, Josep M^a,
 1994 b *Los jíbaros, cazadores de sueños. Diario de un antropólogo entre los chamanes shuar. Experimentos con la ayahuasca*, Integral-Oasis, Barcelona (original en catalán, La Campana, 1994, Barcelona).
- FERICGLA, Josep M^a,
 1994 c *Plantas, Chamanismo y Estados de Consciencia*, Libros de la Liebre de Marzo, col. Cogniciones núm. 1, Barcelona.
- FERICGLA, Josep M^a,
 1997 *Al trasluz de la ayahuasca. Cognición, oniro-mancia y consciencias alternativas*, Libros de la Liebre de Marzo (Barcelona) y Abya Yala (Quito).
- FONT I QUER, Pius,
 1983 *Plantas medicinales. El Dioscórides renovado*, Labor, Barcelona.

- GEERTZ, Clifort,
 1978 “A religião como sistema cultural”, en *Interpretação das culturas*, Zahar, Rio de Janeiro. Versión castellana en Gedisa, Barcelona.
- HAVELOCK, Eric A.,
 1994 *Prefacio a Platón*, Visor Distribuciones, Madrid (Harvard University Press, 1963).
- HULTKRANTZ, Ake,
 1988 “El chamanismo: ¿un fenómeno religioso?”, en *El Viaje del Chamán*, ed. Kairós, Barcelona, págs. 57-67.
- JUNQUERA, Carlos,
 1989 *El chamanismo en el Amazonas*, Mitre, Barcelona.
- KOESTLER, Arthur,
 1983 *En busca de lo absoluto*, Kairós, Barcelona.
- LA BARRE, Weston,
 1980 *El culto del peyote*, Premia editora, México.
- LÉVY-BRUHL, Lucien,
 1985 *L'ànima primitiva*, col. Clàssics del pensament modern, núm. 20, Edicions 62, Barcelona.
- MARINA, José Antonio,
 1998 *El misterio de la voluntad perdida*, Anagrama, Barcelona.
- NOLL, Richard,
 1985 “Mental Imagery Cultivation as a Cultural Phenomenon: The Role of Visions in Shamanism”, en *Current Anthropology*, vol. 26, pp. 443-461.
- ONG, Walter,
 1987 *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*, F.C.E., México (Methuen&Co., Londres, 1982).
- OTT, Jonathan,
 1996 *Pharmacotheon. Drogas enteógenas, sus fuentes vegetales y su historia*, Libros de la

- Liebre de Marzo, col. Cogniciones núm. 5, Barcelona.
- PRATT, Mary Louise,
1991 "Trabajo de campo en lugares comunes", en CLIFFORD y MARCUS (eds.), pág. 61-90.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo,
1978 *El chamán y el jaguar: Estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*, Siglo XXI editores, México.
- SAMORINI, Giorgio,
1992 "The oldest representations of hallucinogenic mushrooms in the world (Sahara Desert, 9000-7000 b.p.), en *integration: Zeitschrift für Geistbewegende Pflanzen und Kultur*, 2&3, pág. 69-78
- SAMORINI, Giorgio,
1993 "Adam, Eve and iboga", en *integration: Zeitschrift für Geistbewegende Pflanzen und Kultur*, 4, pág. 3-10.
- SAMORINI, Giorgio,
1994 "La religión buiti", en FERICGLA, J.M^a, 1994 c.
- SEVERI, Carlo,
1996 *La memoria ritual*, Biblioteca Abya-Yala 30, Abya-Yala, Quito, Ecuador.
- VITEBSKY, Piers,
1996 *El chamán. Rituales, visiones y curaciones desde el Amazonas hasta Siberia*, ed. Debate, Madrid.
- WAGENSBERG, J.,
1993 "Sobre la transmisión del conocimiento científico y otras pedagogías", en *Substratum*, 1-2, págs. 87-95, Barcelona.
- WASSON, R. Gordon, PAULOVNA, Valentina,
1957 *Mushrooms, Russia and History*, Pantheon Books, Nueva York.

- WASSON, R. Gordon,
1957 "Magic Mushroom", en *LIFE*, del 10 de junio,
págs. 45-60, Nueva York.
- WATZLAWICK, Paul,
1995 *El sentido del sinsentido*, Herder, Barcelona.
- YANAI, Tadashi,
1998 "Oralidad mapuche o ¿qué aprendemos de
este otro modo de pensar y de ser?", artículo
inédito.

NOTAS

- 1 Compárese la definición que se propone aquí con la de Ake Hulkrantz, "A Definition of Shamanism", en *Temenos* 9, 1973, 25-27.
- 2 Por "disociación" aquí no debe entenderse "psicopatología", sentido deformado que suele darse a este término en la mayor parte de escuelas psiquiátricas actuales. Por "disociación" hay que entender lo que literalmente significa: la mente dividida en dos mitades funcionales una de las cuales es capaz de observar, decodificar y recordar lo que está sucediendo en la otra, sin que esta disociación implique ningún tipo de patología. De ahí que, a menudo, prefiera también denominarlo *consciencia dialógica*, expresión que refleja con exactitud este juego de espejos.
- 3 *Enteógeno*: neologismo acuñado en el año 1979 por parte de un equipo de investigadores formado por R. Gordon Wasson, J. Ott, A. Hofmann y C. Ruck. *Enteógeno* es un término que proviene de la raíz griega *theos* (dios), más el prefijo *en-* (dentro) y el sufijo *-gen* (que despierta o genera) y que, por tanto, viene a significar "dios dentro de mí". Desde un punto de vista etnológico, es un concepto adecuado para referirse a estas sustancias visionarias que el ser humano ha consumido a lo largo de toda la historia, y es preferible a cualquier otro de los términos propuestos hasta ahora: psicodélicos, psicomiméticos, psikedélicos, psicodislépticos o alucinógenos. Durante toda la historia de la humanidad se ha consumido enteógenos con una actitud de profundo respeto y con la finalidad de autoinducirse estados de éxtasis que permitieran al ser humano el contacto con aquello que de profundo, nómico y misterioso tenemos, es decir lo que se condensa en la categoría arquetípica de "divinidad". En medios científicos especializados de todo el mundo es un neologismo cada día más aceptado y usado.

- 4 En el texto que sigue se habla de *chamanes*, de *hechiceros* y de *brujos* de forma indistinta. El autor es consciente de que no se trata del mismo fenómeno cultural pero, hecha esta previa, se permitirá la licencia estilística de usarlos como sinónimos a lo largo de todo el libro: con ello no aburrirá al lector usando hasta la saciedad el término siberiano *chamán* y todos sus derivados.
- 5 A pesar de que existe una cierta corriente contraria a denominar “pueblos primitivos” a las sociedades simples con un sistema de subsistencia principalmente basado en la caza, la pesca, la recolección de nutrientes silvestres y el trabajo de pequeños huertos de rozza y dentro de las cuales se da el sistema chamánico, considero que llamarlos “primitivos” es más ecuánime que otras denominaciones propuestas (pueblos ágrafos, preindustrializados, en vías de desarrollo o, mucho peor aun, tercer mundo). “Primitivo” tiene su raíz etimológica en *primus*, y de aquí surgió también “primero”. Las sociedades simples estaban ocupando la faz de la Tierra desde mucho antes que nuestras sociedades complejas; nuestra industrialización ha sido una de las vías evolutivas surgida de alguno de aquellos pueblos primitivos, no de todos. Desde el punto de vista cognitivo también puede afirmarse que se trata de estilos de pensamiento primarios los que allí imperan, en contraste con la elevada abstracción propia del formalismo de nuestro estilo cognitivo. En sentido contrario, denominarlos “ágrafos”, “preindustrializados”, “en vías de desarrollo” o similares indica un claro etnocentrismo occidental autosituándonos en un *nivel óptimo de evolución*, para llegar al cual a las demás sociedades les falta la tradición escrita, el desarrollo o la industrialización, y ello es falso. No hay una sola vía evolutiva correcta y unívoca. Por todo ello, pues, el contenido que doy al concepto “primitivo” no es el mismo que da Franz Boas en su conocido libro *La mentalidad del hombre primitivo* (BOAS, 1992),

pero no se opone a aquella definición sino que la complementa. El uso que se hace aquí de “primitivo”, pues, no tiene un contenido despectivo, sino que enlaza con la más estricta etimología del término. Por tanto, el autor, a pesar de las modas culturales y de los ataques que tal vez ello pueda suscitar, usará esta categoría por entender que se trata, en el fondo, de la más científica de las que dispone.

- 6 Todavía no está totalmente establecida la diferencia entre un “estado mental” y un “proceso mental”, no obstante la hay; y también hay investigadores dedicados a tratar de aclarar tal diferencia a fin de hacerla científicamente operable; ver ANDLER, 1992:9-46, para un resumen de ello.
- 7 Los shuar son más conocidos en Occidente como “jíbaros” (término que para ellos resulta insultante). Forman una etnia que habita la Alta Amazonia ecuatoriana. Actualmente están constituidos por una población de entre 40.000 y 45.000 individuos. Son la etnia más importante del gran grupo cultural y lingüístico jibaroano (formado por shuars, achuaras y otras tres etnias muy minoritarias). Mis trabajos de campo entre los shuar, especialmente en el ámbito del chamanismo, se sitúan entre los años 1991 y 1996. De ello sacaré numerosas ilustraciones etnográficas que figuran a lo largo del presente texto. Para disponer de más información etnográfica se puede consultar la publicación de mi diario de campo: FERICGLA 1994, *b*, o el capítulo etnológico que aparece en FERICGLA, 1997.
- 8 La existencia de tres variantes etimológicas: *brûxa*, *brôxa* y *bröxa* lleva a suponer un origen común en el diptongo *brouxa*, lo que indica con bastante seguridad una etimología probablemente celta o, por lo menos, indoeuropea en general (por el diptongo *ou*) que, según J. Corominas y J. Pascual, debe su origen al término *VER-OUXA (“la muy alta”) que proviene del celta OUKS-ELO (“alto”), emparentado con el griego *ùpsi-eló-s*, el

- irlandés VASAL, el galés UCHEL y el celtíbero ÛX-
ÂMA -osma-. (Sobre los orígenes etimológicos del
término “bruja” consultar la excelente obra: CO-
ROMINAS, J., PASCUAL, J.A., 1980, *Diccionario
crítico etimológico castellano e hispano*, vol. 1,
págs. 679-681, Gredos, Madrid).
- 9 Uso aquí el símbolo del *axis mundi* por ser el más
conocido y difundido en la literatura especializa-
da. No obstante, es importante remarcar que lo
utilizo como genérico ya que no es la única forma
simbólica usada por los chamanes de las diversas
culturas para cruzar la frontera entre el mundo fe-
nomenológico y el mágico u oculto. Algunos pue-
blos usan símbolos relacionados con el círculo; en
otros, el brujo cambia de lenguaje al tratar con la
realidad alternativa; en otros aun, se utilizan dife-
rentes elementos sonoros, formales o cromáticos
provenientes de la naturaleza, etc.
- 10 *wishnú*, plural de *iwishín*.
- 11 Hay un esclarecedor artículo de Jorge Wagensberg
sobre lo que nuestra pedagogía occidental está
empezando a denominar “conocimiento revela-
do” (ver en WAGENSBERG, 1993). También es
preciso mencionar un interesante trabajo de Ri-
chard Noll sobre la estructura que sigue el proce-
so de aprendizaje para aumentar la imaginería
mental de los chamanes; es lo que este autor de-
nomina *el cultivo de la imaginería mental* (ver en
NOLL, 1985).
- 12 Este porcentaje aproximado de una cuarta parte
de hombres brujos entre los actuales shuar coin-
cide significativamente con los trabajos arqueoló-
gicos del Dr. Manuel C. Torres, de la Universidad
de Florida, en Miami. Sus investigaciones en el
desierto de Atacama, en Chile, han puesto de re-
lieve que también una cuarta parte aproximada
de los cadáveres masculinos desenterrados, con
antigüedades que van del 5 000 a 1 500 a.C., tie-
nen como ajuar de entierro los utensilios que usa-
ba el sujeto para inhalar polvos enteógenos, de lo
cual, el Dr. Torres infiere que estos cadáveres per-

- tenecían a chamanes. Datos obtenidos en comunicación personal.
- 13 Esta conciencia dialógica es la que, en forma incontrolada y patológica, está en la base de los estados esquizoides. Por ello, se puede afirmar que el chamán juega literalmente con la locura y que un sujeto entrenado en navegar por estos procesos y estados mentales dialógicos sin devenir esquizofrénico es alguien que, por así decir, conoce la teoría y la práctica de la enfermedad mental en sí mismo.
- 14 Creo que lo más difícil de asimilar por parte de la mente occidental no entrenada en ello y es donde reside la clave para comprender lo que se está exponiendo, es la idea de que el estilo cognitivo folclórico o primario está constituido en base a *identificaciones concretas de elementos de la realidad física*, sin el dominio de la *idea abstracta* que predomina en Occidente. En lengua shuar, por ejemplo, casi no existen expresiones abstractas complejas como, por ejemplo, el verbo “castigar”. En la vida concreta no *se castiga* a nadie, tal abstracción no existe fuera de nuestra mente, es sólo un verbo. Lo que empíricamente sucede es que alguien pega a un niño con la correa de papá, o se le impide que vaya a jugar con sus amiguitos cuando él más lo desea, y estas acciones reciben un sentido de punición que abstraemos en el verbo “castigar”. También por ello, por ejemplo, se tardó tanto en incorporar la cifra cero entre los números naturales, porque representar “nada” es una abstracción de gran sofisticación cognitiva. En idioma shuar para decir “nadie” se indica con “no todos”. “Todos” en cualquier momento es algo concreto los que estamos ahora aquí: contabilizables, nombrables, señalables, pero “nadie” no existe en la realidad perceptual.
- 15 Hablamos de “buena suerte”, “mala suerte”, “hoy es un día de suerte” o al contrario, pero, en realidad ¿Qué es la suerte? ¿A qué se refiere la gente cuando dice que tiene o no tiene suerte? De forma

- muy resumida diría que se trata de una metáfora de nuestra cultura para referirse a que el propio sujeto está actuando de forma eficaz o al contrario.
- 16 Las revistas españolas actuales más significativas en este campo serían *CuerpoMente*, *Integral*, *Vital y Mundo High*.
- 17 Ver el texto de un cántico o *ánent*, parcialmente transcrito en la primera parte del libro.
- 18 Para citar solo algunas cifras que ilustren la importancia de factor placebo en la medicina halopática: B. Materson, del Veterans Affairs Medical Center de Miami, verificó que un 20% aproximado de los ancianos de Florida (EE.UU.) regulan su hipertensión con un fármaco placebo que ellos creen eficaz; H. Beecher, de la Harvard University, demostró que con el uso de placebos podía erradicar la tos nerviosa y el asma a un 40% de sus pacientes; J. Camí, director de Institut Municipal d'Investigacions Mèdiques, de Barcelona, especializado en investigación de fármacos psicoactivos, verificó que más del 70% de los sujetos de una muestra a la que se comunicó que habían consumido algún embriagante siendo una sustancia placebo declaraba y se comportaba como si, efectivamente, hubiera consumido algún psicotropeo (comunicación personal).
- 19 En el estudio piloto de etnopsiquiatría realizado en la Alta Amazonia por los psiquiatras Dr. J. Obiols y J. Atala, la psicóloga M. Recasens y por el autor, apareció que el 60% de la muestra entrevistada sufría un elevado nivel de malestar psíquico o neurosis, relacionado con su contacto con el mundo civilizado (más detalle de este estudio en FERICGLA, 1997:95-97).
- 20 Esta afirmación ¡obviamente! no significa que haya desaparecido tal estructura jerárquica en el mundo de las comunicaciones occidentales. Bien al contrario, cada vez hay un control más centralizado por parte de un número decreciente de grandes corporaciones multinacionales y de po-

derosos Estados. No obstante, el autor usa esta forma retórica para indicar que la nueva tecnología permite una creciente importancia de las formas descentralizadas de comunicación: emisoras locales de TV y de radio, ediciones reducidas tipo *papers-work*, la influencia de Internet en el mundo actual, etc. Estas formas de comunicación en vías de descentralización suponen un primer peldaño para la nueva y viejísima a la vez estructura social y estilo cognitivo más cercano a la oralidad que al orden de la escritura.

- 21 Se trata de la conferencia que impartió el anciano shuar Carlos Pichama en el *Congreso internacional sobre espiritualidades en la América contemporánea*, realizado en Avila (España) los días 7 a 11 de noviembre de 1997, organizado por el Centro Internacional de Estudios Místicos y que codirigió quien suscribe.
- 22 De hecho, las sociedades que hacen mayor uso de la agresión y de la sanación por medio de los espíritus que manipulan los chamanes suelen ser pequeñas y faltas de una estructura social muy formalizada o carentes de una jefatura central fuerte.
- 23 La eficacia de chamanismo debe ser pensada en un doble sentido: *eficacia instrumental* por ejemplo, para cambiar el mundo, y *eficacia experimental* por ejemplo, para incentivar transformaciones a nivel psicossomático (DOUGLAS, 1966).
- 24 Estos himnos constituyen la aportación más duradera de la religión de Zaratustra. A pesar de que desapareció hace ya muchos siglos como forma religiosa, en Asia central se mantienen ciertas tradiciones claramente relacionadas con esta herencia.
- 25 Esos personajes son los que el chamanismo primitivo concibe como espíritus externos, algunos aliados y otros enemigos.
- 26 En referencia a la relación entre los procesos adaptativos, los psicotropos y los estados modificados de consciencia, de gran importancia en la

- evolución del ser humano, ver: FERICGLA 1994 *b* y *c*.
- 27 Como se ha indicado en líneas anteriores, aún no está totalmente establecida la diferencia entre un “estado mental” y un “proceso mental”. Desde el punto de vista de las ciencias cognitivas cabe distinguir entre *trance* y *éxtasis*, en el sentido de que trance significaría un *proceso cognitivo*, literalmente de tránsito, en tanto que éxtasis vendría a referirse a un *estado cognitivo*, de aquí que la expresión completa más adecuada sea la de “trance extático” ya que así se indica un proceso mental que acaba desembocando en un estado cognitivo alternativo, una de cuyas características es la de presentar una cierta estabilidad.
- 28 Existe un resumen muy completo de las distintas posiciones respecto del tema en ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, 1996, págs. 125-138.
- 29 El concepto *jerarquía de los niveles de consciencia* lo uso aquí siguiendo la concepción teórica propuesta por A. Koestler en su obra *En busca de lo absoluto*. También lo utilizo de acuerdo a los parámetros teóricos más específicos para la antropología que elaboró G. Bateson con su interesante concepción del deuteroaprendizaje, tan recurrido en la actualidad en el ámbito de las teorías del aprendizaje y de la inteligencia artificial (ver BATESON, 1993).
- 30 El ritual probablemente más dramático que ha sido documentado es el *chod*, o “rito de la amputación” en la tradición lama tibetana. Este rito representa una fusión del chamanismo Bön original y las ideas budistas Vajrayanas de la India (METZNER, pág. 163 y ss.). En él, el iniciado se retira sólo a un cementerio u osario abandonado, invoca a los demonios y deidades coléricas, y los invita a trocear y devorar su cuerpo (*ibid*, pág. 164). En esta tradición se deja claro que el cuerpo desmembrado es transmutado a una forma superior e iluminada. La destrucción del cuerpo se imagina con frecuencia como algo realizado por demonios

monstruosos; la curación y reconstitución pueden ser ejecutadas por el maestro o gurú del practicante, o con la ayuda de un aliado espiritual o animal de poder, en último término, expresiones de las propias pulsiones del inconsciente. Sigue siendo metodológicamente complejo el intento de verificar si además existen estímulos no mentales de algún tipo por ejemplo bioquímicos o enregéticos y cómo actúan.

- 31 La obra de W. La Barre no es pionera en sentido estricto ya que, como él mismo indica en el Prólogo, se animó a realizar este enorme estudio de campo y rigurosa recopilación a la vez ante la evidencia de la gigantesca importancia del tema y de que antes que él otros antropólogos ya habían ido apuntando datos sobre el consumo de peyote: James Mooney, Clark Wissler, Maurice Smith, muy en especial Paul Radin, etc.
- 32 Hay una interesante y poco conocida anécdota que viene al caso por una doble razón: el padre de Robert Gordon Wasson, el señor E.A. Wasson, escribió un libro que él mismo autoeditó en el año 1914 (Burr Printing House). Esta pieza casi arqueológica de literatura americana sobre drogas y filosofía de la religión tuvo un gran éxito de ventas (según OTT, 1996, el padre de R.G. Wasson llegó a ganar ¡20.000 dólares! de la época), lo que le permitió enviar a sus hijos a estudiar a Europa. No he podido consultar esta obra y valorar su contenido, pero probablemente cabría situarla también entre las obras iniciadoras de la antropología de los enteógenos.
- 33 De la década anterior cabe citar el interesante y precursor artículo antropológico de Lothar G. Knauth, "The Teonanacatl in Pre-Conquest Accounts and Today", aparecido en 1962 en *Estudios de Cultura Nahuatl*, vol. 3. Con esta sucinta enumeración bibliográfica el autor no pretende, ni mucho menos, citar todos los textos que aparecieron en la década de los años 70 referidos a antropología de los enteógenos y al chamanismo; se

- trata de una enumeración de aquellos títulos que, a mi juicio, más han influido en el desarrollo posterior de esta subdisciplina.
- 34 Sobre la obra de Florinda Donner, a la que cabe tomar de ejemplo ilustrativo del plagio fraudulento, ver la interesante crítica que realiza Mary Louise Pratt (PRATT, 1991:63 y ss.).
- 35 El primer libro que me fue publicado, en diciembre del año 1985, representó un cierto hito en esta apertura, a pesar de tratarse de un texto básicamente etnográfico y con una base teórica que, con el tiempo, forzosamente ha sufrido modificaciones y ampliaciones. Me refiero al *El bolet i la gènesi de les cultures* (Alta Fulla, Barcelona), posteriormente traducido al castellano por *El hongo y la génesis de la cultura* (Libros de la Liebre de Marzo, Barcelona). La Introducción a aquel libro posteriormente convertida en Apéndice debido a su larga extensión fue realizada por Claudio Esteva Fabregat, considerado uno de los padres de la moderna antropología española. A mi juicio, esta aportación de C. Esteva a la antropología de los estados visionarios nunca ha recibido el reconocimiento merecido por el valor que tiene. Es probable que, a pesar de la enorme importancia de que disfruta C. Esteva, no se suela mencionar su Apéndice a este libro en las recopilaciones bibliográficas de su obra escrita justo por el tema de que trata. De hecho, me sorprende sinceramente y me alegra por lo que ello supone en el sentido de una creciente aceptación que el libro se siga difundiendo hasta el momento actual en sucesivas ediciones.