

EL CHAMANISMO COMO SISTEMA ADAPTANTE

Josep M^a Fericgla

**Dr. en Antropología Social y Cultural
Institut de Prospectiva Antropològica Fundació Bosch i Gimpera
Universitat de Barcelona**

"Actúa siempre de forma que se creen nuevas
posibilidades"
Heinz von Foerster

-I- Punto de partida.

Voy a comenzar con una definición clara y simple de lo que se entiende por chamán o por chamanismo, para luego entrar en los escurridizos problemas que genera tal intento de conceptualización. Podríamos acordar con el investigador contemporáneo Ake Hultkrantz(1), que el chamán es un individuo visionario inspirado y entrenado en decodificar su imaginaria mental, que en nombre de la colectividad a la que sirve y con la ayuda de sus espíritus aliados o guardianes, entra en un trance profundo o estado modificado de la mente sin perder la consciencia despierta de lo que está viviendo; durante la disociación mental(2), 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. Habitualmente el chamán consume sustancias enteógenas(3) o mantiene 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 (como la novela famosa Chamán, de Noah Gordon), en moda cotidiana dentro de grupos más o menos minoritarios, en objetivo del "turismo chamánico", en fuente de inspiración terapéutica, en forma de fabulosos ingresos económicos conseguidos por la tristemente creciente industria del pseudoconocimiento científico y demás mercadotecnia y comercialización. Por otro lado, estas modas 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 y ante la crisis de valores sociales y políticos de la desmembrada Unión Soviética están renaciendo antiguas formas culturales, entre las que cabe contar el chamanismo.

Los intelectuales rusos contemporáneos no suelen entrar en debates acerca de la cualidad del mundo cognitivo del chamán, y se ocupan con prioridad de las bases económicas y sociales del chamanismo 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 las estructuras de personalidad del propio brujo. 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-rationales, sin servirse de los instrumentos provistos por nuestra metodología científica. Con todo, el problema subsiste: ¿qué es el chamanismo? ¿es un fenómeno religioso? ¿es una forma de terapia primitiva? 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 chamán 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 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 nosotros llamaríamos la omnipotencia del pensamiento infantil aplicado a la resolución de problemas cotidianos, incluso el límite hermenéutico de si la teoría es capaz de darnos un modelo válido y comprensible de esta realidad humana.

También cabe añadir que si tanto interés despierta actualmente 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 técnicas que, según muchos investigadores entre los que me cuento, favorecen el contacto directo con lo que llamamos sobrenatural, lo numérico, 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, y 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 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 pragmáticos (el origen de la enfermedad y el dolor, cuál será el porvenir) a través de los estados disociados de la mente inducidos por el consumo de drogas enteógenas, por trances rítmicos o de otro origen, y 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 chamánica, la revelación interior y el contacto con lo sobrenatural (en términos religiosos) o con el inconsciente colectivo (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 hablo más adelante), por lo que, a pesar de la existencia de un potencial universal y cuasi se podría decir que esencial (si fuera posible --que no lo es-- 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.

La forma de actuar del chamán, simultáneamente en el ámbito psicológico-individual y en el de cierto control de la sociedad primitiva(4), nos permite adivinar una dimensión cognitiva muy interesante relativa a que no se trata simplemente de una modificación de la consciencia por medio de plantas enteógenas o por otros medios, sino que parece haber una capacidad fáctica de generar consciencias alternativas o disociadas con una aplicación real en la dimensión física y concreta de la realidad humana. Pero ello solo se puede ser estudiado como fenómeno inmerso en un marco cultural concreto, en un momento específico de la historia, en un entorno ecológico determinando. No existe el ser humano "natural", ni ninguno de sus atributos libre de toda influencia cultural: esta idea ilustrada por el personaje creado por famoso humanista suizo J.J. Rousseau es sólo un producto ficticio de nuestra desarrollada capacidad de abstracción(5).

Por todo ello, pues, y una vez definido, quiero realizar una serie de puntualizaciones básicas que nos ayudarán a centrar el fenómeno chamánico en su justo lugar, tratando de evitar que, como suele suceder, al lado de lo claramente misterioso o todavía informulable de la naturaleza humana se cuelel anhelos, inexactitudes y deseos sin relación alguna con el resultado de los datos y reflexiones suscitadas.

-II- Dificultades de 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 chamán 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 incipiente comprensión --especialmente en las ciencias humanísticas-- de la naturaleza de las propiedades de las relaciones, 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 también del gran campo de comprensión que se abre aquí.

Así, para aprehender el chamanismo primitivo debo empezar por aclarar que en todo ello tiene más peso la dimensión relaciones que la dimensión 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 relaciones que tienen 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, hablar de un sistema cultural chamánico no implica hablar de un sistema social específico, de una escala de preferencias estéticas o de una estructura parental, sino que el chamanismo se halla totalmente relacionado con el estilo cognitivo colectivo; fué por esto que el marxismo antropológico nunca pudo entender este sistema de valores y solo se atrevió a acusar al chamán de embaucador, o poco más.

Él o ella --el chamán-- 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 líneas de adaptación por medio de la comprensión y/o manipulación de la imaginería mental (auditiva, visual, táctil o afectiva) generada a partir de los estados de disociación mental 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: permitir ser consciente de nuevas posibilidades con potencial de realidad a través de estados y procesos cognitivos dialógicos(6), que en ciertos ámbitos occidentales llamamos 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 conduce a definiciones tan pintorescas como alejadas de nuestro objeto de estudio. Por ejemplo, la que hace uno 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, págs. 1426-1427). E incluso la definición de un reconocido especialista en chamanismo amazónico como es Carlos Junquera en parte adolece del 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, que he escogido precisamente por la enorme distancia que las separa, tienen el mismo problema antedicho: el chamanismo no se trata de "una cosa" sino de un sistema de relaciones que organiza la realidad y tiene, al mismo tiempo, un cierto efecto sobre ella. Por ello, no es correcto llamarlo "filosofía" en cuanto que esta forma de organizar el pensamiento es estrictamente occidental de los últimos dos mil años, y la filosofía es 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 tanto que 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 nuestros filósofos en cierto modo 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 chamán.

Uno de los errores habituales que percibo es que en el ambiguo saltar de una categoría lingüística 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, de sus efectos (los chamanes curan, dan orden a su colectivo, tratan con lo sobrenatural) y ahí se cae en otro error ya que no todos los chamanes curan, ni aportan orden social, ni... Entre los shuar amazónicos(7), por ejemplo, existe el término genérico uwishín para referirse al

chamán, pero luego inmediatamente hay que especificar si se trata de un tswákratin (el que cumple la función curativa, equilibradora) o de un wawékratin (el que cumple con la función punitiva, de castigo): ambas categorías de chamán usan exactamente las mismas técnicas extáticas, sólo varía la orientación de la acción chamánica, y aun 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 forma concreta la gran cuestión con que se enfrenta la ciencia actual: la unidad del "dentro" y "fuera" de cada individuo. ¿Podría así decirse que el chamanismo es un tipo específico de constructivismo?

No he acabado todavía. Para tratar de dejar bien sentadas unas bases que me permitan referirme a la acción del chamán con cierta sobriedad y exactitud, debo hacer un par de puntualizaciones más. Los estudios recientes sobre chamanismo realizados desde diversas ópticas, han iniciado nuevas vías de comprensión del fenómeno en tanto que parte de un sistema social y en tanto que proceso cognitivo específico.

Por todo ello, obviamente, estoy utilizando el término chamán por ser el más conocido y aceptado pero en realidad hay que aclarar que con este sustantivo me refiero a 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. No obstante, si bien el chamanismo tiene algunos elementos (bastantes) comunes en las diversas culturas que contemplan esta función, no se trata de un calco. Es un error (imperdonable en especialistas) comparar elementos culturales provenientes de diversos pueblos, aunque parezcan similares, sin hacerlo provistos de un microscopio conceptual. En este sentido, es demasiado frecuente hablar de chamanes y de chamanismo sin realizar la más pequeña especificación. Y no es lo mismo el chamanismo amazónico de los shuar, que el chamanismo andino de los quechuas, el mesoamericano de los mazatecos o el africano de los yoruba, simplemente por que se trata de culturas distintas. Obviamente, aun se situaría más lejos --a muchísima distancia, hasta lo irreconocible-- el neochamanismo occidental relacionado con ámbitos terapéuticos de carácter "trans-", las "iluminaciones" de la llamada Nueva Era, el gran mercado actual de creencias exóticas y la creciente industria del pseudoconocimiento científico. Incluso diré más, 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 (en shuar uwishín) que hace difícil hablar de ello sin 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 colonos mestizos de cultura occidental o quechua: ya no se trata del uwishín que tenía gran influencia social (ANTUN', 1991:24) en el mundo tradicional shuar.

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 dominan los sistemas dialógicos 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 según la cual 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 habitan seres invisibles, poderes, espíritus o ánimas que actuarían con el mundo humano y que con su acción configuran una u otra realidad empírica. Donde haya esta concepción social

de la realidad, profundamente enraizada en la cultura, 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 (¡lo que no implica que los estados modificados de consciencia o las consciencias dialógicas alternativas no puedan darse fuera de sistemas culturales chamánicos!).

En nuestra parte del mundo hubo brujas hasta que la Inquisición primero y el proceso de industrialización después consiguieron acabar con aquel cosmos cultural. Es decir, tal vez no han dejado de existir las brujas (y actualmente hay más literatura sobre ello que en ningún otro momento de la historia) pero grosso modo sí ha desaparecido la cosmovisión y el orden sistémico que daba sentido y función a la acción bruja.

Si nos ceñimos al término "bruja" cabría recordar que es palabra común en las tres lenguas romances hispánicas y en los dialectos gascones y lenguedocianos, que probablemente se trata de un término cuyos orígenes etimológicos 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 alto(8). No obstante, esta forma lingüística es engañosa ya que por "brujas", en su origen, probablemente solo se entendía aquellas mujeres que tenían poderes para volar, en forma simbólica o psíquica, y visitar otras realidades. Con el tiempo la Inquisición fue demonizando este término y acabo etiquetando con él cualquier otra práctica que se desviara de la cosmovisión cristiana en lo que a relaciones con el mundo de los espíritus y de los poderes invisibles tocaba (adivinas, voladoras, curanderas por medios esotéricos o por medio de plantas, pitonisas, místicas no cristianas, etc.). Con la concepción occidental del chamanismo sucede algo similar, es muy probable que existieran prácticas paralelas al chamanismo primitivo conocido, pero que fueran etiquetadas de brujería por la religión institucional con el fin de eliminar competencias; incluso, según Michael Harner, hay indicios de que el chamanismo sobrevivió en el norte de Europa hasta los años 1930-40 entre los saami (lapones).

-III- Un poco de historia

Después de esta larga espiral en la que he expuesto los más habituales errores referidos a la concepción occidental del chamanismo en sentido estricto, paso a hablar de ello con la esperanza de evitar ambigüedades.

El origen del uso del término "chamán" se sitúa en el siglo XVI, gracias a las narraciones de algunos viajeros rusos que lo adquirieron de la lengua de los tunguses. Esta etnia habita Siberia septentrional 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*), brujos a los que los viajeros rusos siguieron denominando con la propia categoría lingüística aborigen: chamán. A partir del siglo XIX, el término adquirió más importancia al ser considerado por el pensamiento evolucionista como uno de los pasos del progreso religioso desde las formas más simples hasta las grandes instituciones actuales.

Propiamente hablando, empero, el chamanismo no es una religión sino un conjunto de métodos extáticos ordenados a obtener el contacto con el universo paralelo, aunque invisible, 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). Es decir, como máximo el chamanismo se puede calificar de

complejo de nociones y prácticas que pueden ubicarse dentro de un marco religioso, pero no como religión propiamente dicha. La nomenclatura revela que el chamanismo también 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 (en nuestra cosmovisión dialéctica), o de dos dimensiones de la misma y única realidad (en la cosmovisión animista) y la posibilidad de traspasar a voluntad la frontera invisible entre ambos por medio del axis mundi es algo típico del chamanismo, y es lo que ha conducido a que durante décadas se haya acusado a los chamanes de embaucadores, esquizofrénicos o mentirosos.

Historicamente 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.) en base a los rasgos distintivos que las figuras tienen en común con los vestidos y rituales chamánicos recogidos y descritos por los etnógrafos. Después de constatar que el chamanismo originario floreció en Asia central y septentrional (pueblos turco-mongoles, himalayos, ugrofineses y árticos) la mayor parte de especialistas están de acuerdo en extender el área del chamanismo hasta Corea y Japón pasando por los pueblos fronterizos de Tíbet, China e India, hasta Indochina y América (ELIADE y COULIANO, *ibid*:128). Sin embargo, en un sentido más amplio de la actuación chamánica, también hay datos de fuentes griegas 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.

En cierta forma la acción del chamán consiste en buscar formas 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 poderes psíquicos o espirituales (en Corea y Japón ser ciego es signo de elección de los espíritus para devenir futuro chamán; entre los shuar amazónicos se tiene más confianza en los uwishín que han pasado por alguna enfermedad mortal y han sobrevivido, etc.). Esto lleva a recordar algo que se olvida a menudo: los pueblos chamánicos tienen esta figura que cumple con algunas funciones sociales de carácter esotérico, 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.

Resumiendo lo expuesto, diría que el elemento definitorio del chamán es el hecho de contactar a voluntad con la dimensión oculta de la realidad por medio de técnicas de modificación del estado de la consciencia: principalmente consumiendo enteógenos, pero también por medio de ritmos de percusión, ayunos y técnicas de deprivación sensorial. El chamán mantiene así su consciencia despierta sincrónicamente en ambas dimensiones de la realidad: la mágica y la ordinaria, por lo que se diferencia de médiums, videntes y posesos. El chamán viaja activamente hacia los espíritus 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 -- donde a menudo, como es el caso de los shuar, todos los miembros del grupo tribal consumen enteógenos en ciertas ocasiones de vital necesidad-- es que durante estos estados modificados de consciencia, el chamán controla las entidades invisibles causantes de enfermedades o de desarreglos, o bien las lanza contra el enemigo para provocarle daño, tiene algunas de tales entidades o poderes como aliados suyos y los

hace actuar según su propia voluntad, en tanto que los demás miembros de la colectividad carecen de este dominio.

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 complementando los aspectos fenomenológicos, cada elemento está dotado de algún poder o espíritu que lo hace ser eficaz en un sentido u otro. La especificidad del chamán consiste en contactar a voluntad con esta dimensión oculta (diríamos que a nuestros ojos civilizados) 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 religio -onis, que significa "conciencia escrupulosa", sino del verbo religare, que significa "atar o unir la dimensión externa e interna de la realidad"); tampoco desde la idea de religión como institución social, ya que el chamán se caracteriza justamente por actuar en solitario.

-IV- Iniciación chamánica

Podríamos escribir un volumen de considerable grosor sólo en referencia al proceso iniciático del chamán, de tan complejo que resulta desde el punto de vista de los procesos internos y formales que atraviesa el neófito. No obstante, en forma de breve resumen se podría decir que el proceso de aprendizaje para llegar a ser chamán siempre implica una iniciación vivencial, no una acumulación de conocimientos intelectuales. Esta capacidad humana, la intelectual, suele tener poca importancia en el proceso iniciático.

Si se pregunta a diversos uwishín o brujos shuar el motivo que los impulsó a hacerse chamán, las respuestas obtenidas son de muy diversa tésitura: "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. Esta última motivación suele ser la más frecuente, no solo entre los shuar sino en todo el chamanismo amerindio. La enfermedad grave es un factor que, por sí misma, ya constituye un paso importante en la iniciación.

En cierta forma se puede afirmar que cuando no existe la enfermedad acompañada de sueños o delirios, el novicio debe pasar por un periodo en que el cual se reproducen las condiciones para simular la enfermedad esperando que le lleguen aquellas visiones que le indicarán su capacidad para entrar en el mundo de los espíritus, quién será su aliado y cuáles los seres animistas protectores. Cuando un individuo está grave se siente aislado de los demás y necesita compañía de alguien, pero si el enfermo está solo durante su postración y no tiene a nadie que le acompañe será más fácil que aumente su sufrimiento psicológico pero también aumentan sus propios recursos endógenos para buscar salida a la situación. Frecuentemente, en la iniciación chamánica, se busca este estado de sufrimiento y aislamiento, de forma que el novicio se vea en la necesidad de generar sus propios esquemas y procesos mentales alternativos o dialógicos --los estados disociados de la consciencia-- cuya imaginería mental es vivida como auténtica experiencia de revelación interna que indica el camino de resolución del sufrimiento. Este hallazgo del camino iniciático, entre los chamanes shuar y también en otros muchos pueblos americanos y asiáticos, viene acompañado por una canción revelada, cuyo texto y melodía recordará el iniciado para el resto de su vida; la canción o salmo revelado será la clave que le permitirá repetir a voluntad la

experiencia de pasar de una dimensión de la realidad --la concreta o física-- a otra --la animista o invisible. Normalmente, entre los shuar sólo se considera que un individuo es auténtico uwishín 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 capítulo completo). El texto de estas canciones suele constituir un cántico de autoafirmación en el poder que el propio brujo detenta. Una ilustración:

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

Timia nuna, timia nun Con el poder de eso, con el poder de eso

tséntsak chiri awamprurna montándolo en sus saetitas <mágicas> jikiáj kiamtá amájkinkiu haciéndolo pasar mucha pena

ímianainki anámprunaa... embriagándolas <con ayahuasca> hasta allí

náwam, náwam, amajsan(aaa...) las voy amansando, las amanso <a las saetas mágicas>

Winia tséntsak chirnakat A mis saetitas ásperas arárpatriun atákrankut las voy amansando fácilmente nawámprancha, nawámprakut. las hago ser mansas (siempre). Natémchirna nampéarkun Embriagándome con mi ayahuasca kúri, rirí anámpraja... con titiriteos embriágole púyar, púyar nampéarkun al embriagarme con el mismo poder.

wi, wi, wi, wi, wi... yo, yo, yo, yo, yo, yo, yo...

Winia amíkchirun(aa...) Cuando me embriago mi ayahuasca mayáichiri untsúrkinkiu hago aparecer de mi amigo la

natémchirna nampéarkun respiración(cita), la hago aparecer Tímianuma awájtunnat de mi amigo, con mucho poder. tujíntrachu, tujíntrachu. Yo nunca fallo. Wenuchiri arárpatriun A su boquita atákrumun, atákrumun áspera le hago tener mi saetitas, tsétsakchinha wámprajshaaa... también de este poder las hice

Mayai tukúchminium Haciéndolas de brillante color winchárpatriun umátran que ni el viento la puede tocar, kantámtik kiun kantámtik kiun las hago cantar siempre Timia nuna, timia nuuu... 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 distintos 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).

-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 el chamanismo hay que recordar que, siguiendo a Franz Boas (BOAS, 1992:65) un cambio importante de los procesos mentales primitivos a los que caracterizan la civilización parece consistir en la eliminación gradual de las asociaciones emocionales, socialmente determinadas, con impresiones sensoriales y con actividades; asociaciones emocionales que paulatinamente son substituidas por asociaciones intelectivas y racionales. No es que, intrínsecamente, 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, pero ello no implica que la inmensa mayoría de individuos occidentales de hoy se esfuerce más que el cazador paleolítico para ser consciente de las explicaciones secundarias (más profundas y amplias) que 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 gran 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; entonces, la diferencia estriba en que, entre los pueblos primitivos esta resistencia se argumenta en base a elementos afectivos y emocionales, 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 en el modo de pensar del ser humano primitivo con respecto al del individuo civilizado corriente, pues, parece consistir en la simple diferencia de carácter del material tradicional con que se asocia la nueva percepción: 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 la existencia de un cambio con los conocimientos previos adquiridos durante la infancia. Ello en referencia al individuo medio.

No obstante, hay que tener en cuenta que si en los quince mil últimos años ha cambiado el repertorio cultural que unos y otros usan para justificar sus reacciones -- aunque sin ir más allá--, se debe a la acción de algunos pocos individuos que con su esfuerzo cognitivo sí han generado formas distintas de entender el mundo. Así, conceptos de un elevado nivel de abstracción, hoy tan habituales en el discurso explicativo de cualquier occidental como "ideal", "armonía", "ética", "objetividad", "substancial", etc. son producto de un simple puñado de filósofos 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. Así pues, de la misma forma que los filósofos griegos 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 he llamado asociaciones emocionales con el imaginario humano.

Este estilo cognitivo de los chamanes suele ser interpretado como equivalente al que observamos en nuestros niños y adolescentes, estilo cognitivo donde impera lo que en psicología se denomina, repito, la omnipotencia del pensamiento fantasioso infantil ("eso deseo..." o "eso he visto en sueños, por tanto es parte de la realidad y como me gusta yo lo quiero tener ahora y... ¡Lo tengo!"). Las asociaciones emocionales son el

tipo primario de engrudo que permite organizar argumentos con valor de realidad socialmente consensuada entre los pueblos primitivos, aunque no es el único.

En segundo lugar, otro elemento determinante en el estilo cognitivo chamánico consiste en su búsqueda voluntaria de la disociación mental, recurso psíquico alternativo que originalmente fue el campo principal de su iniciación. Durante el proceso iniciático constituyó el primer entrenamiento que recibió el futuro chamán: aprender a observar su propia mente bajo el efecto de sustancias enteógenas, estados de práctica agonía o por medio de la producción onírica. A veces esta consciencia disociada es el producto de una inducción voluntaria por parte del neófito, y otras veces es el resultado de una grave enfermedad espontánea que el futuro brujo se autocuró y ello le otorgó los poderes para chamanizar, a través de la revelación recibida como resolución a su estado. Como he indicado antes, 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. Juank (de Mussap) es modélico: Juank 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 y después visiones de otros uwishín shuar que le decían 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 de los chamanes que iba encontrando hasta que fue reconocido a sí mismo como uwishín.

El primer paso que debe hacer el chamán es observar su propia imaginería mental (se trate de sueños, visiones producidas por enteógenos, visiones agónicas) y aprender a moverse dentro de esta realidad subjetiva. Ello lo lleva a menudo a romper con los patrones de comportamiento y de pensamiento ordinarios en su sociedad generados por el proceso de enculturación (el chamán suele vivir alejado del pueblo, recluso) y, en sentido contrario, debe alimentar su propia imaginería mental como fuente de conocimiento subjetivo y al mismo tiempo, paradójicamente para nosotros, sobre el entorno(9). El autoabandono del sujeto a sus profundas pulsiones psíquicas es lo que a menudo se describe como la muerte iniciática respecto del mundo físico: el chamán deja de percibir la realidad de acuerdo a los 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.

El pánico intenso suele acompañar esta experiencia de profunda disociación que marca el rompimiento con los parámetros cognitivos ordinarios, y durante la cual 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 personal del chamán con el inconsciente colectivo y sus contenidos formales arquetípicos.

Este despertar de las capacidades visionarias del chamán, seguido de un aprendizaje dirigido a decodificar la imaginería generada y posteriormente a tener una cierta

capacidad de determinio sobre todo ello, lo conduce a obtener el control de la realidad mágica en que se mueven los pueblos primitivos. No solo se trata de controlar el sistema de valores y de símbolos en un sentido sociológico, sino que el chamán asume la responsabilidad de ordenar este mundo pero desde el dialogismo alternativo, animista, mágico o del contacto descarnado con el propio inconsciente. En términos psicoanalíticos podríamos decir, forzando la expresión, que se trata de la aplicación empírica y dirigida de la omnipotencia del pensamiento infantil.

Dicho desde otra ubicación conceptual, el chamán desorganiza su realidad cognitiva ordinaria entrenada desde la infancia (proceso que es más fácil en un individuo que ya la tenga mal integrada por enfermedad o malformación) para reorganizarla desde su propio interior. Es el individuo socialmente desadaptado, por el motivo que sea, que elabora estrategias personales de adaptación usando sus propios recursos individuales-mentales hasta conseguir convertirse en un modelo para su 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 es la propia personalidad del chamán: de aquí que entre los shuar, al igual que entre otros muchos pueblos primitivos, exista el chamán maléfico o wawékratin (suele tratarse de individuos envidiosos, agresivos o cuya personalidad está dominada por algún carácter socialmente negativo y cuya misión es de tipo policial: la gente le paga para que cause males a pretendidos enemigos que supuestamente han originado alguna enfermedad en los propios congéneres); y existe también el brujo benéfico o tswákratin (cuya misión es curar enfermedades y resolver problemas: readaptar la pérdida de armonía social, individual e incluso de la naturaleza). En este sentido, el poder e influencia social de cada uwishín 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 (antropomorfizado en espíritus y diablos) de las personas y del carisma que ofrezca, entendido como 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 imaginaria mental(10). Ello 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 ordenante, exponiendo la lista sus propios poderes y llamando a sus espíritus ayudantes (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 un mecanismo 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 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 desgarrado, enfermizo, a veces con gafas de miope, macilento y físicamente poco atractivo).

Para actuar desde este estilo cognitivo propio de los chamanes, la realidad toma (como mínimo) dos dimensiones: la física u ordinaria, y la dimensión mágica, onírica o alternativa que da sentido a la primera. Es en este sentido que el estilo cognitivo chamánico toma formas dialógicas: de conversación consigo mismo y para ello se debe recurrir al uso de metáforas que permitan la integración del segundo elemento del diálogo interno(11) . Por 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) y de su percepción y asociaciones emocionales nace la dimensión mágica o invisible de cada uno de los elementos: su sentido simbólico dentro de la metáfora.

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"(12) (para mayor detalle sobre ello ver: FERICGLA, 1994, a). Hablamos de ella como si existiera físicamente y además hacemos algunas cosas para atraerla, acciones que entran de lleno en el campo de las supervivencias chamánicas, aunque hoy hayan perdido su sentido profundo y sean tratadas como supersticiones (vestir una prenda de ropa al revés, colgarse la imagen fetichista de un santo para atraer la "buena suerte").

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 la identificación doble de los elementos concretos del entorno contextual: como tales objetos físicos y como metáforas referidas a la dimensión mágica de la realidad(13) . Así, el segundo ejemplo proveniente de los shuar se refiere al poder de los chamanes manifestado por medio de formas metafóricas: su dominio de los tséntsak. Como indica Carlos Junquera (ibid: 28), el chamanismo no puede desligarse de las prácticas médicas, ya que en estos pueblos las dolencias somáticas y psíquicas o del alma constituyen una realidad inseparable. Pero la función chamánica no es reducible al hecho de actuar para recomponer este complejo equilibrio que denominamos salud, sino que esta sería sólo una de las aplicaciones.

En lengua shuar tséntsak significa literalmente "saeta". Los uwishín shuar conciben sus poderes actuando como saetas invisibles a los ojos de la gente no chamán; las pueden mandar lejos para que se claven en el cuerpo del enemigo, en un árbol o en otro elemento 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 amazónica, y bajo los efectos del embriagante "ver" los tséntsak que el paciente tiene clavados en el cuerpo, causa de la dolencia. Una vez identificadas 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 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. El sustantivo completo --aunque los shuar nunca lo pronuncian todo-- es aenstri tséntsak que se podría traducir como "el espíritu saeta de...". Y ni así se completa la metáfora ya que cada chamán 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 forma de una serpiente corta y ciega, con manchas negras y amarillas que existe en la Alta Amazonia ecuatoriana, donde habitan los shuar. Otro ejemplo ilustrativo lo ofrece la takíruma aenstri tséntsak, saeta que tiene el nombre y la función de un sonido y no de un animal o cosa; takíruma se refiere al sonido que hace una semilla de grandes dimensiones que crece dentro de una vaina selvática y que en verano explota expulsando las semillas disparadas hacia todas partes; el chamán usa esta metáfora si identifica uno de los poderes de que dispone (elemento de su imaginaria mental) con esta forma externa porque produce un sonido similar al de la explosión de la vaina. Para él la forma de actuar es a través de estos elementos concretos (que todo el mundo puede observar en el ámbito de lo físico), a los que considera dotados de vida propia (como en realidad es), y de los que se sirve para actuar en el ámbito mágico. Podría seguir enumerando ejemplos, pero es suficiente. Cada chamán dispone de un número limitado de saetas (entre cinco y cien) sobre las que ejerce poder y hace actuar según su voluntad; y de este número de saetas depende el poder del propio brujo.

Así queda ejemplificado el uso de metáforas como estrategia de expresión de la consciencia dialógica, base estructural del mecanismo cognitivo chamánico. Para acabar, podría afirmarse que el chamanismo ofrece una especie de teoría unificada de un sistema complejo como son los necesarios procesos de adaptación que en cada momento exige la vida en un medio natural poco tecnificado, y por tanto poco previsible.

Dado el enorme significado del chamanismo durante un período larguísimo de la historia de la humanidad no es sorprendente que reaparezca de nuevo bajo formas terapéuticas o neorreligiosas, de hecho se trata de las dimensiones humanas donde siempre apareció. En algunos ámbitos de las sociedades occidentales, donde el chamanismo se abandonó hace ya algún siglo, se está dando un resurgir de tales entrenamientos cognitivos, queda por ver si este renacimiento guarda, a la fin, paralelismo o no con las antiguas manifestaciones chamánicas. Resulta interesante para el investigador verificar que las nuevas manifestaciones más elaboradas siguen manteniendo que el trance permite al individuo penetrar en un mundo poblado de espíritus o de poderes mentales, tal como defendían los antiguos chamanes, pero también se puede afirmar que nuestras sociedades occidentales, una vez situado en su lugar el positivismo simple, han generado sistemas propios para acceder a estos estados de disociación mental cuyo etiqueta se sitúa 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 de salvación, en tanto que el siglo XX (el nuestro) sería un siglo de curación. El repetido reduccionismo de concebir al chamán como simple sanador esotérico, en lugar de situarlo en el centro de un determinado tipo de cosmovisión de los diversos que ha producido la humanidad, parece dar la razón al filósofo alemán.

BIBLIOGRAFIA CITADA

* ANDLER, Daniel (editor), 1992, "Introduction", en Introduction aux sciences cognitives, págs. 9-46, Gallimard, París. * ANTUN', Raquel y CHIRIAP, V. H., 1991, Tsentsak. La experiencia chamánica en el pueblo shuar, ed. Abya-Yala, Quito, Ecuador. * BOAS, Franz, 1992, La mentalidad del hombre primitivo, Ed. Alma gesto, Bs. As., Argentina. * 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 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, Barcelona (versión original en catalán, ed. La Campana 1994, Barcelona). * JUNQUERA, Carlos, 1989, El chamanismo en el Amazonas, Mitre, Barcelona. * HULTKRANTZ, Ake, 1988, "El chamanismo: ¿un fenómeno religioso?", en El Viaje del Chamán, ed. Kairós, Barcelona, págs. 57-67. * NOLL, Richard, 1985, "Mental Imagery Cultivation as a Cultural * Phenomenon: The Role of Visions in Shamanism", en Current An- * thropology, vol. 26, pp. 443-461. * WAGENSBERG, J., 1993, "Sobre la transmisión del conocimiento científico y otras pedagogías", en Substratum, 1-2, págs. 87-95, Barcelona. * WATZLAWICK, Paul, 1995, El sentido del sinsentido, Herder, Barcelona.

ESQUEMA DE LAS CULTURAS CHAMÁNICAS PARTIENDO DEL CONTROL DE LOS ESTADOS DIALÓGICOS DE CONSCIENCIA

Consumo de sustancias enteógenas u otros métodos para modificar el estado de la consciencia Estado de disociación mental o de consciencia dialógica Durante la consciencia dialógica se generan sistemas simbólicos e imaginaria mental. A partir de sistemas simbólicos complejos se producen los:

Mitos Explicativos de cada Mitos Descriptivos de cada sociedad (informan sobre la sociedad (informan sobre cómo origen de la cultura y de la hay que actuar y la causa de ética predominante) ello)

Cada sociedad concentra sus aspectos enculturadores más importantes en los ritos iniciáticos: inducen a revivir el contenido de los mitos y a integrar profundamente a los individuos en el sistema de valores de la colectividad A partir de los ritos iniciáticos se ordenan las cosmologías de cada sociedad (función social de cada individuo, sistema social, derechos y deberes, expectativas vitales, etc.) El individuo que asume el papel y la función de ordenador de los ritos de paso en los pueblos primitivos es el chamán El chamán tiene como elemento diferencial y sacro el dominio de su mente incluso bajo el efecto de enteógenos, y el contacto que ello le permite con la dimensión animista del mundo Es el chamán quien prepara y distribuye las sustancias enteógenas cerrando así el círculo sistémico que permite entender a los pueblos primitivos desde el chamanismo

NOTAS DE PIE DE PÁGINA

1. Puede compararse la definición que propongo con: Ake Hulkrantz, "A Definition of Shamanism", *Temenos* 9, 1973, 25-27. (^)

2. Por "disociación" aquí no voy a entender "psicopatología", sentido deformado que suele darse a este término en la mayor parte de escuelas psiquiátricas actuales. Por "disociación" voy a 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. (^)

3. Enteógeno: neologismo acuñado en el año 1979 por parte de un equipo de investigadores (R. Gordon Wasson, J. Ott, A. Hofmann y C. Ruck) para referirse a aquellas sustancias, prácticamente siempre de origen vegetal o fúngico, de consumo habitual entre los pueblos primitivos antiguos y contemporáneos, y que son utilizadas para ponerse en contacto experiencial con sus divinidades, sea cual fuere la ideación cultural de este término. Llamar "alucinógenos", como suele hacerse, a estas sustancias elimina todo el sentido sacro que tiene tal uso. 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". Enteógeno es un término que proviene de la raíz griega theos con un prefijo que viene a significar "dios dentro de mí" y es, desde todos los puntos de vista, un concepto más adecuado para referirse a estas sustancias que cualquier otro de los términos propuestos hasta ahora (psicodélicos, psicomiméticos, psikedélicos, psicodislépticos o alucinógenos). En medios científicos especializados de todo el mundo es una palabra cada día más aceptada y usada. (^)

4. A pesar de 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 roza --y dentro de las cuales se da el sistema chamánico--, considero que llamarlos "primitivos" es más ecuánime que otras denominaciones propuestas (pueblos ágrafos, pre-industrializados, 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 antes que nuestras sociedades complejas y la industrialización ha sido una de las vías evolutivas que ha surgido 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 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 librito *La mentalidad del hombre primitivo* (BOAS, 1992), pero no se opone a aquella definición sino que la complementa. (^)

5. Por esta misma ilusión intelectual fracasó la llamada Psicología Experimental de la década de los años 1960: trataba de estudiar la inteligencia, los afectos, las capacidades cognitivas, etc. del ser humano en abstracto, fuera de toda persona, como entidades con existencia propia y formulable. (^)

6. Todavía no está totalmente establecida la diferencia entre un "estado mental" y lo que es un "proceso mental", no obstante la hay, y hay investigadores puestos en ello, por ejemplo: ANDLER, 1992:9-46. (^)

7. Los shuar son más conocidos en Occidente como "jíbaros" (término que para ellos resulta insultante). Forman una etnia que habita el Alto Amazonas ecuatoriano. 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 diversos trabajos de campo entre los shuar, especialmente en el ámbito del chamanismo, se sitúan entre los años 1991 y 1993. De ello sacaré las ilustraciones etnográficas que figuran a lo largo del presente texto. Para disponer de más información se puede consultar la publicación de mi diario de campo: FERICGLA 1994, b. (^)

8. La existencia de tres variantes etimológicas: brûxa, brôxa y bröxa lleva a suponer un origen común en el diptongo brouxa, lo que indica así mismo 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-. (Para más información sobre los orígenes etimológicos del término "bruja" consultar la excelente obra: COROMINAS, J., PASCUAL, J.A., 1980, Diccionario crítico etimológico castellano e hispano, vol. 1, págs. 679-681, Gredos, Madrid). (^)

9. Hay un esclarecedor artículo de Jorge Wagensberg sobre lo que nuestra pedagogía occiden-tal está empezando a denominar "conocimiento revelado" (ver en WAGENSBERG, 1993). También es preciso mencionar un interesantísimo trabajo de Richard Noll sobre la estructura que sigue el proceso de aprendizaje para aumentar la imaginaria mental de los chamanes (ver en NOLL, 1985). (^)

10. Por ello, entre los shuar, como en muchas sociedades chamánicas, ser brujo es ciertamente peligroso porque cuando sucede algún evento perjudicial a la comunidad o a un individuo, de forma anormalmente repetida, de inmediato se acusa al wawékratin de ser el causante, y si no hay un hechicero reconocido, se acusa al primer uwishín que se halla, llegando a veces hasta el homicidio. Por ello, muchos hombres shuar han adquirido los poderes para chamanizar pero lo niegan públicamente, y solo actúan como tales dentro del más restringido círculo familiar. (^)

11. Esta consciencia 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 una persona realmente entrenada a moverse en estos procesos y estados mentales dialógicos no devenir esquizofrénica ya que, por así decir, conoce la teoría y la práctica de dicho estado mental. (^)

12. 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. (^)

13. Creo que lo más difícil de asimilar por parte de la mente occidental no entrenada ello --y es donde reside la clave de bastante de lo que estoy 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, no existen expresiones abstractas, tan habituales en castellano, como 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 un "no todos": "todos" en cualquier momento es algo concreto (los que estamos ahora aquí: contabilizables, nombrables, señalables), pero "nadie" no existe en la realidad vivencial de una persona; como máximo, por aproximación emocional, citaríamos el sentimiento de soledad (que, por otro lado, se puede sufrir en medio de una multitud)

(^)
