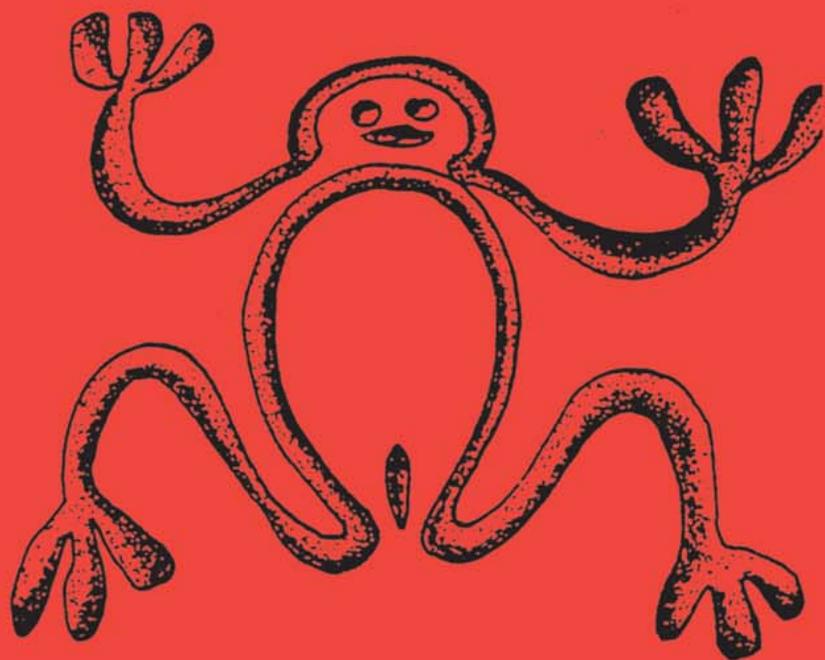


JOSEP M<sup>a</sup> FERICGLA

# Los chamanismos a revisión

De la vía del éxtasis a Internet



Kairós

Josep M.<sup>a</sup> Fericgla

# LOS CHAMANISMOS A REVISIÓN

De la vía del éxtasis a Internet

editorial **K**airós

Numancia, 117-121  
08029 Barcelona  
[www.editorialkairos.com](http://www.editorialkairos.com)

© 2000 by Josep M<sup>a</sup> Fericgla

© de la edición en castellano:  
1999 by Editorial Kairós, S.A.  
[www.editorialkairos.com](http://www.editorialkairos.com)

Primera edición: Septiembre 2000  
Primera edición digital: Enero 2011

ISBN-13: 978-84-7245-472-9  
ISBN epub: 978-84-7245-927-4

Composición: Replika Press Pvt. Ltd. India

Todos los derechos reservados. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, [www.cedro.org](http://www.cedro.org)) si necesita algún fragmento de esta obra.

## **SUMARIO**

Proemio de lectura necesaria

### **Primera parte: Los chamanismos como vía de adaptación**

1. Un punto de partida
2. Factores que definen la consciencia
3. Escollos en la concepción occidental de los chamanismos
4. Chamanismo y religion
5. La cuna del chamanismo
6. Motivación chamánica y sanación
7. Principales aspectos cognitivos de los chamanismos
8. Sobre las metáforas
9. Las consciencias y su proyección en la cultura

### **Segunda parte: Neochamanismo occidental, enteógenos y pseudoconocimiento**

1. El nuevo mercado de las creencias
2. Chamanes camaleónicos
3. La moderna subjetividad
4. Oralidad y chamanismos
5. El chamán, genio y figura
6. Un poco de todo y casi de nada
7. La esencia como sistema abierto
8. Chamanismo, Internet y algunas sugerencias

### **Tercera parte: Curación, chamanismo y modificación de la consciencia**

1. Algunos aspectos universales
2. Desintegración, auto-organización y curación chamánica
3. El ser humano como sistema abierto

Apéndice primero: Brujería medieval española en el Ecuador del siglo xx. Una forma fosilizada de chamanismo

Apéndice segundo: Breve historiografía de la antropología de los enteógenos y las sanaciones, con especial énfasis en las ediciones en lengua castellana

Bibliografía

## PROEMIO DE LECTURA NECESARIA

El chamanismo está de moda. No obstante, pocos autores se refieren a *los chamanismos* aunque, estrictamente hablando, no existe un solo tipo de chamán, sino diversos. Esta atención está relacionada con el renovado interés multidisciplinar hacia las religiones y la mística, pero tiene también importantes matices propios.

En las grandes librerías de todo el mundo occidental hay estanterías llenas de títulos (rigurosos algunos y fantasiosos otros, pero siempre mezclados) editados en las dos últimas décadas y referidos al chamanismo. Por su parte, los libreros suelen ubicar estos textos en las estanterías dedicadas a los libros de antropología, a las de publicaciones sobre psicoterapia, religiones o temas esotéricos. Esto cuando no existe una estantería dedicada a temas chamánicos. También se publican revistas específicas y en diversos idiomas sobre lo mismo (*Visión chamánica, Shamanic Dreams...*); se organizan rentables cursillos de chamanismo, de plantas chamánicas, de arte chamán y demás productos sobre el tema. Tal dispersión o concentración, depende, dice mucho sobre el interés que actualmente despierta el brujo y su mundo... y de la falta de información rigurosa que hay sobre ello (¿dónde ubicarlo?).

Hay quien busca un tratamiento chamánico para salvar su vida o para curar su neurosis vital. Otros en sus vacaciones estivales hacen un costoso viaje turístico a lugares exóticos guiados por el interés central de hallar un chamán indígena que cambie su vacía existencia; incluso hay quien busca asesoramiento chamánico para tomar decisiones. En la otra cara de la moneda, y respondiendo a esta demanda del nuevo Mercado de Creencias, de terapias exóticas y de religiosidades lejanas, algunas personas se autodenominan chamanes o brujos y se ofrecen para satisfacer (previo pago) tal demanda. Las sociedades exóticas, por su parte, reciben un creciente número anual de ecoturistas y etnoturistas, y pronto han aprendido a ofrecer servicios chamánicos a la medida del consumidor occidental que disfruta de dinero y lo entrega sin regateos, aunque tal oferta no tenga una relación tradicional con su propio sistema chamánico. Los brujos más serios suelen alejarse de este teatral mercadeo turístico. Esto no implica que se nieguen a aplicar sus artes a sujetos de raza blanca, sino que no suelen estar de oferta al mejor postor en dólares. Buena parte del quehacer chamánico se ha convertido en un simple producto más para ser vendido en el mercado de creencias y espectáculos en que hemos convertido la Tierra.

Por otra parte, el chamanismo y sus múltiples aspectos de carácter técnico (mecanismos de actuación del brujo, uso de plantas psicoactivas, curaciones alternativas, formas de consciencia dialógica) se han 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, las neurociencias y la inteligencia artificial.

En tercer lugar, cabe apuntar que prácticamente todas las sociedades simples de la Tierra se hallan en un forzado, tremendo y dramático proceso de occidentalización. Su estado es, a menudo, de profunda anomia. Esta realidad suele conllevar 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 y de su idioma. En esta situación es donde la figura del brujo y los valores que le rodean resurge como un puntal de resistencia que ayuda a mantener una cierta serenidad e identidad entre sus congéneres. No obstante, este chamanismo-resistente muy a menudo se sitúa en la orilla opuesta al chamanismo-de-consumo que llega a Occidente.

En algunos casos, como sucede en el centro de la lejana y gélida Siberia, se forman nuevas asociaciones de chamanes tradicionales que renacen de las cenizas. El chamán siberiano ha estado muchas décadas en 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 hábitat tradicional (el bosque húmedo tropical) para buscar nuevas formas de sustento entre las industrias nacientes de los mestizos que habitan los lindes 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, tabaco silvestre y jugo de brugmansia. Es su estrategia para contactar con los propios valores ancestrales, con sus arquetipos, 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 por la hechicería indígena se basa en una clara paradoja.

Por un lado están los seguidores (cada vez más numerosos) de la moda chamánica. En este mercado de valores observamos desde pseudopsicoterapeutas, muchos de ellos 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 menciona el pueblo concreto del que salió la inspiración del diseño: demasiada exactitud ofende la fantasía del consumidor).

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, 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, para tener una nueva experiencia con sustancias psicoactivas o sin ellas, o para ver de cerca lo que antaño hubiera sido un *milagrero* del cual se espera que, por arte de magia, resuelva el vacío existencial de sus propias vidas dedicadas a seguir las estériles modas de consumo.

En este grupo (los consumidores hedonistas), casi nadie sabe con exactitud qué es un chamán, aunque se hable mucho del ello. Muy pocos perciben que la existencia de un chamán exige ineludiblemente un contexto cultural chamánico, como los gatos necesitan del oxígeno para poder vivir. Y que nuestras sociedades no son chamánicas, aunque guarden un lejano y folclórico recuerdo de la figura del brujo o la bruja. De ello se infiere 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. Preguntas del tipo: ¿por qué es así el mundo?, ¿por qué se sufre?, ¿qué espero de mi vida? están en la mente de todos nosotros y, aunque la respuesta no sea la acertada, cada uno debe ver hasta donde puede contestarla.

Los científicos serios y honestos saben perfectamente que la ciencia no puede, por sí misma, dar respuesta a grandes interrogantes sobre la existencia humana como éstos. Pero, por otra parte, hay una desesperada necesidad de algún enfoque de la vida que restablezca la confianza esencial 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 las grandes investigaciones sobre los potenciales de la mente humana, pero también para que florezca con fuerza lo que se ha dado en llamar el pseudo-conocimiento: 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 que tal origen cada vez parece retroceder hacia pasados más lejanos. A pesar de ello, más del quince 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, aunque tanta ignorancia produce vergüenza ajena. Por desgracia, la misma implantación del pseudoconocimiento entre la población occidental (incluso entre sectores considerados cultos) 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, gurús, chamanes y experiencias del más allá... En resumen, afirmaciones que nunca acaban de ser demostradas con un mínimo de fiabilidad objetiva, pero que muchos creen sin pasarlo por el sano filtro de la duda.

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, ponerse a sí mismo en tanto que conejillo de Indias para autoexperimentar aquello que de otra forma, a menudo, parece incomprensible, informulable e inalcanzable para el pensamiento ortodoxo. 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 y paradójico planteado por el punto de vista del científico clásico: ¿qué sucede cuando el propio investigador abandona su cómodo alejamiento sobre aquello que debe estudiar, sometiéndose a un cambio de sus propias relaciones con el mundo, cambio sólo 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 divididos en religión, arte y ciencia, y ello siempre implica un grave peligro, pero también es el campo más fértil que existe para el avance del conocimiento del mundo. Es tan peligrosa e infantil la credulidad ingenua como la postura de algunos docentes universitarios que niegan la existencia del chamanismo porque es, en esencia y hasta ahora, casi inobjetivable. Tal actitud se acerca más al dogmatismo religioso que al necesario y sano escepticismo científico. Una cosa es ser escéptico (hasta que no lo veo o lo experimento no creo) y otra es ser incrédulo (no lo creeré aunque lo vea).

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 de la figura del brujo y de su 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 cuando se investiga sobre un objeto de estudio que, a la vez, es también motivo de creencias, y que cuando tal labor se lleva a cabo con sentido crítico, es fácil que algunos lectores se sientan atacados. No es éste, en absoluto, mi interés ni intención. La finalidad perseguida con el presente libro (y sólo el tiempo dirá si ha habido más aciertos que errores) es 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, como siempre, en tanto no haya un material empírico que la sustente.

Así pues, no hay ataque ni defensa, sino intención de objetivar algunos factores referidos al tema que nos ocupa. 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 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 psicoanalítica, proyecciones del mundo psíquico e inconsciente del propio sujeto. Una afirmación distinta sería: “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. Eso sí es factible y legítimo. Por otro lado, la sanación, en sí misma, sólo 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 temas referidos al chamanismo. Obviamente, 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, compulsiones y dependencias. Y no sólo me refiero a la dependencia de algunas drogas ilegales, sino también de las máquinas tragaperras, de drogas legales para dormir y para gozar, de juegos informáticos, de amores desgraciados, de los papás de los que uno depende hasta pasados los treinta años, de sectas de todo tipo... Si fuéramos capaces de enfrentarnos a esta parte oscura de nuestras pulsiones, tal y como hace el chamán, nos alejaríamos del atolondramiento social que está invadiendo la población occidental, de la falta de sentido crítico hacia nuestros políticos, y de la hipnosis colectiva provocada por el consumismo hedonista y sin sentido en que vivimos sumergidos.

A pesar de tal predisposición personal de carácter positivo, el autor quiere ser lo más riguroso posible en algunos aspectos referidos a esta recuperación de los valores chamánicos, tal vez los valores más intrínsecamente humanos en la antigüedad (¿y de la actualidad?). Los procesos de absorción de valores culturales extraños deben ser realizados con tranquilidad y meticulosidad, deben poderse digerir a su ritmo y con mucha atención. En caso contrario, fácilmente se convierte en simple folclore exótico y vacío o en fuente de conflictos. No es fácil hacerlo. El camino ingenuo conduce 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 crítica del autor hacia algunas frívolas y desatinadas manifestaciones del neochamanismo. No quiero decir que no se deba intentar una recuperación de tales dimensiones y potenciales humanos, sino que debe hacerse adecuadamente. Tampoco estoy en contra de ciertas Nuevas Eras pero, como antropólogo y científico, preferiría mantener la experiencia y la expresión chamánica para el ámbito de las sociedades chamánicas y, tal vez, acuñar el neologismo necesario para referirnos a las estrategias cognitivas de adaptación que estamos construyendo bajo esta etiqueta: psiconautas (la bonita expresión de E. Jünger), farmacófilos, técnicos en el imaginario ritualterapia...

Dada la enorme importancia del chamanismo, y el papel social y cultural que ha tenido durante un período larguísimo de la historia de la humanidad, no es sorprendente que reaparezca a la vez bajo *formas terapéuticas* y bajo *formas neorreligiosas* actuales, ámbitos que muestran una gran tendencia a unificarse en el mundo occidental. También en el mundo indígena clásico se mezclaban las prácticas curativas y las creencias religiosas. No debe entenderse como un hecho casual que esta combinación de campos culturales –la religión y la medicina– renazcan hoy. Aunque no es éste el espacio adecuado para analizar tal fenómeno, no está de más recordar los grandes interrogantes que tiene hoy planteada la medicina psicosomática, en especial las investigaciones que estudian las correlaciones existentes entre las variaciones del sistema biológico inmunitario y los estados de ánimo del sujeto. En este sentido, son ilustrativas diversas revistas europeas y norteamericanas, actuales y de gran tirada, 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, medicinas alternativas y nuevas terapias.<sup>1</sup> Se trata de las dimensiones humanas liminares, espacios sociales 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 referencia a la figura del chamán.

Desde mi punto de vista, hay que entender el chamanismo clásico como un campo específico en el que se dan *profundas experiencias estructurantes*, que tanto afectan el mundo individual como el social.

En algunos ámbitos de las sociedades occidentales, de donde el chamanismo estricto desapareció hace ya algún siglo, se observa un resurgir de tales entrenamientos cognitivos dialógicos aunque queda por ver si este renacimiento guarda, a la postre, algún paralelismo con las antiguas manifestaciones chamánicas. Resulta interesante (iy desalentador!) para el investigador escrupuloso verificar que, a pesar de los incontestables avances del pensamiento científico, algunas manifestaciones del denominado neochamanismo alimentan afirmaciones insostenibles para el pensamiento lógico, del estilo: el trance chamánico permite al individuo volar por un mundo invisible poblado de espíritus y de esotéricos poderes mentales, tal como defendían los antiguos hechiceros, pero creyéndolo al pie de la letra no como forma metafórica de expresión.

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*, aunque con el mismo fervor y actitud con que antes se buscaba la salvación. El insistente reduccionismo actual de recortar las funciones del chamán a las de sanador esotérico, en lugar de situarlo en el centro de una determinada y compleja cosmovisión de las diversas que ha producido la humanidad, parece dar la razón al filósofo alemán.

Para acabar, mencionar que el contenido de este libro se basa, en parte, en textos que provienen de momentos distintos pero que, a la fin, son complementarios. Además, el autor no se ha limitado a unir diferentes textos bajo un mismo título sino que ha realizado una auténtica labor de fusión y de bordado. A pesar de ello, es posible que el lector habituado perciba contenidos puntuales que, de una u otra forma, aparecen implícitos en partes distintas. No me queda sino solicitar comprensión y disculpas.

La primera parte del libro, «El chamanismo como mecanismo de adaptación», es una parte del texto adaptado y actualizado que escribí para la enciclopedia titulada *Chamanismo, el arte natural de curar*, coordinada por José M.<sup>a</sup> Poveda para 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 (actualmente reconvertido en Sociedad de Etnopsicología Aplicada y Estudios Cognitivos) y el Institut Municipal d'Investigació Mèdica, del Ayuntamiento de Barcelona.

La tercera parte, «Curación, chamanismo y modificación de la consciencia», es original y ha sido redactada para el presente volumen. Finalmente, los apéndices pretenden complementar

de distinta forma el contenido central del libro. El primero se trata de un artículo que apareció en su edición original en la revista *Memoria*, del Instituto de Historia y Antropología Andinas, de Ecuador. El segundo apéndice es original.

JOSEP M.<sup>a</sup> FERIGLA

Texto completado en Baños (Ecuador), agosto de 1998.

Acabado de corregir en Puerto Ayora, islas Galápagos,  
agosto de 1999.

---

1. Las revistas españolas actuales más significativas en este campos serían *CuerpoMente*, *Integral*, *Esencial*, *Vital*, *Fitomédica*, *Quo* y *Mundo High*.

**PRIMERA PARTE:**

**LOS CHAMANISMOS COMO VÍA DE ADAPTACIÓN**

## I. UN PUNTO DE PARTIDA

*Actúa siempre de forma  
que se creen nuevas posibilidades.*

HEINZ VON FOERSTER

La cosa más difícil de penetrar en un objeto de estudio es descubrir lo que sabemos y lo que no sabemos de él. Esta verdad es aplicable a todo ámbito del pensamiento científico y a cualquier búsqueda, externa o interna. Por tanto, y en palabras de P.D. Ouspensky, si deseamos saber algo sobre algo, lo primero deberá ser establecer *qué* aceptamos como datos, y *qué* consideramos que todavía exige una definición y una prueba para incluirlo en el grupo de los datos. O sea, debemos determinar qué sabemos ya y qué deseamos saber sobre el objeto de estudio o de reflexión, y esto no es nada fácil. En relación con nuestra cognición del mundo y de nosotros mismos en tanto que seres pensantes, las condiciones ideales para investigar sobre ello serían el no aceptar nada como datos y considerar que todo exige una definición y una prueba. Sería mejor suponer que no sabemos nada de nuestra forma de pensar y de construir el mundo, y tomar esto como punto de partida. No obstante, por razones obvias que no es necesario detallar, es imposible crear tales condiciones de laboratorio. Algo ha de tenerse como base, algo debe aceptarse como conocido. De lo contrario estaremos constantemente obligados a definir una incógnita por medio de otra y no llegaríamos a lugar alguno.

Así pues, para empezar es necesario ensayar una definición clara, rigurosa y lo más simple posible de lo que se entiende por los términos de *chamán* y *chamanismo*. Más adelante del texto que sigue ya se reflexionará sobre los escurridizos problemas que genera tal intento de conceptualización. Intentaré separar los datos empíricos de las ideaciones y fantasías sobre el tema; lo que se sabe de lo que no se sabe, apartando los supuestos que nunca han sido objeto de pruebas de los datos verificados en el terreno de la realidad etnográfica.

En una forma de descripción impresionista, podríamos acordar<sup>1</sup> que el chamán es un individuo visionario e inspirado, entrenado en decodificar su imaginería mental y en entenderla. Esta imaginería mental que el chamán ha cultivado, y cuyos impulsos y pasadizos afirma dominar, le sirve de técnica de profunda revisión personal y como camino para recibir verdades referidas al mundo exterior, que él vive como revelaciones. En nombre propio o en el de la colectividad a la que sirve y con la ayuda de sus espíritus aliados –que a menudo son plantas psicoactivas–, el chamán puede entrar en un profundo estado modificado de su mente sin perder la consciencia despierta de lo que está

viviendo. Penetra en lo que me gusta denominar una *consciencia dialógica*. Durante la disociación mental a la que se somete y que controla,<sup>2</sup> su ego visionario establece relaciones con entidades que el chamán vivencia como de carácter inmaterial. Con la ayuda de tales entidades, el brujo dice poder –hasta un punto que depende de su capacidad personal– modificar el orden del cosmos invisible de acuerdo a su interés o al de su colectividad. Es habitual que el chamán consuma sustancias enteógenas<sup>3</sup> o mantenga ritmos percusivos (principalmente binarios) para inducirse la disociación mental, el trance, 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 sólo para los antropólogos. A pesar de la dureza y complejidad del serchamán, 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 de un alternativo –pero no barato– turismo chamánico, en fuente de inspiración terapéutica y, finalmente, en objeto de fabulosos ingresos económicos conseguidos por la tristemente creciente industria del pseudoconocimiento científico y demás mercadotecnia comercial. Esta explosión de interés popular hacia lo que se quiere ver como hechicería exótica se analiza *in extenso* en la segunda parte de este volumen.

No obstante, estas modas occidentales carecen de relación directa con el resurgimiento del chamanismo indígena tradicional bajo nuevas formas aculturadas. Por ejemplo, me refiero a la sociedad de chamanes Dingur que nació en el año 1993 en Tuvá, pequeña república rusa atravesada por el río Yenisei y encajonada entre las montañas de Sayán y Mongolia, considerada el centro geográfico del continente asiático. En este apartado rincón siberiano, alejado del mundanal ruido, se ha mantenido vivo el chamanismo tradicional hasta la actualidad –a pesar de las múltiples persecuciones que tuvo durante las décadas bolcheviques comunistas–. 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. El brujo se constituye en puntal de la identidad étnica colectiva, en eje estructurante de la red social y de las experiencias emocionales individuales.

Los intelectuales rusos contemporáneos no suelen entrar en debates acerca de la cualidad ni la naturaleza del mundo cognitivo del chamán. Con prioridad a ello, prefieren ocuparse 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 estamos prioritariamente interesados en el papel que desempeña el chamán dentro de su comunidad y en la extraña estructura de personalidad del propio brujo. Sin embargo, ambas tendencias –la oriental y la

occidental– coinciden en observar que el chamanismo utiliza métodos que actúan por medio de vías no lógico-rationales, a través de las cuales parecen elaborar ciertos conocimientos. El chamán tampoco se sirve de los instrumentos provistos por nuestra metodología científica. Literalmente habita otro mundo.

(Permítaseme un paréntesis. En el texto que sigue se habla de *chamanes*, de *hechiceros* y de *brujos* indistintamente. 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 hasta la saciedad usando el término siberiano *chamán* y todos sus derivados cada vez que se requiera. Cierro el paréntesis.)

Con todo, el problema subsiste ¿Qué es el chamán y el chamanismo? ¿Constituye una estrategia de embaucamiento de los individuos más avisados de ciertas sociedades para conseguir beneficios a costa de los demás, al igual que sucede con nuestra publicidad engañosa? ¿Es un fenómeno de sugestión, de real manipulación del mundo material o es algo de carácter simplemente religioso? ¿Se trata de una forma de terapia primitiva efectiva? ¿Es una vía para explotar ciertos recursos cognitivos que nuestras sociedades han olvidado o marginado? 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, de ahí que el chamanismo ¿debe ser estudiado por la antropología, la psicología, la filosofía, la biología, por todos estos ámbitos a la vez o por otros?

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.<sup>a</sup> Jesús Buxó, exige al antropólogo usar todos sus recursos de campo y más, ya que en este objeto de estudio se trabaja en una dimensión integradora del fenómeno humano: a la vez en una dimensión práctica y simbólica, en una dimensión psicológica y otra fisiológica, y en otra social. Además, el investigador se encuentra con que el chamanismo desafía todos los sistemas explicativos e interpretativos clásicos, y se abre a una transdisciplinarietà difícil de clasificar.

En este sentido, cabe también destacar otros elementos constitutivos de la praxis chamánica que, por su complejidad, escapan a un texto antropológico e incluso a un texto escrito. Así, por ejemplo, la transmisión oral propia del mundo chamánico no es sólo una universidad basada en la memoria. Me refiero también al carácter prelógico del entorno cognitivo chamánico, a la dificultad de formalizar un cierto entrenamiento social en la dirección de lo que llamaríamos la *omnipotencia de un cierto pensamiento emocional aplicado a la resolución de problemas cotidianos*, e incluso al límite hermenéutico de si la teoría científica es capaz de darnos un modelo válido y comprensible de esta incuestionable realidad humana.

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 comunes a toda la humanidad. Se trata de un conjunto de técnicas que, según muchos investigadores entre los que me cuento, favorecen el contacto inmediato con lo que llamamos sobrenatural, lo numinoso, con el oscuro misterio que en último término arrastra consigo el ser humano y que adquiere expresión a través de los grandes interrogantes pragmáticos que nos hemos planteado desde los inicios de nuestra aventura evolutiva como especie: ¿para qué existimos?, ¿cuál es el sentido del dolor y el sufrimiento?, ¿hacia dónde me dirijo?, ¿qué hay antes y después de esta forma de vida que nos es dado experimentar?

Este misterio está contenido en nuestra dimensión mental inconsciente, es *nuestro inconsciente*. Y éste es el espacio de donde se puede sacar alguna idea sobre nuestro lugar en el mundo, a nivel individual y social. El chamanismo recorre estos territorios tan difusos y, al mismo tiempo, parece proyectarse 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 habitualmente actúan como fuente de revelación interior que ofrece alguna respuesta a estas grandes incógnitas por medio de los estados disociados de la mente, estados inducidos por el consumo de drogas enteógenas, por trances rítmicos o de otro origen. Con ello, pues, el chamanismo se convierte en el primer sistema histórico organizado para buscar el equilibrio psíquico y físico del ser humano.

Se ha afirmado también que el chamanismo es una capacidad humana y un espacio social que no desaparecerán nunca, que se dan más allá de determinismos culturales e históricos. Algo hay de cierto. No obstante, no se puede olvidar que la práctica de la hechicería, la revelación interior y el contacto con lo sobrenatural han sido el origen de las religiones institucionalizadas históricas y de ciertos órdenes sociales y culturales concretos. Las culturas chamánicas de que se habla más adelante no se dan en un marco etéreo. No hay que olvidarlo. En sentido contrario, nuestras sociedades civilizadas no están fundamentadas en prácticas místicas y en creencias mágico-religiosas, sino en la economía global de mercado y en la imposición cada vez más inhumana de estructuras estatales sobre la sociedad civil. Por tanto, aun suponiendo la existencia de una “esencia cognitiva universal” del ser humano, el fenómeno chamánico no es fácilmente traspasable de un marco cultural a otro sin hacerlo con grandes precauciones metodológicas y conceptuales. Este problema es justo 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 un cierto control social primitivo,<sup>4</sup> nos permite adivinar

una dimensión cognitiva muy interesante. En este sentido, el estado de consciencia dialógica en que se mueve el brujo con toda familiaridad no es tan sólo una modificación de la consciencia impulsada por plantas enteógenas o por otros medios de propulsión del imaginario, sino que el hechicero parece disponer de una capacidad fáctica para generar consciencias alternativas – dialógicas– con una aplicación real en la dimensión física y concreta del quehacer humano. Y aquí es justo donde nacen las preguntas tan consabidas como importantes de responder: ¿realmente curan los chamanes?, ¿realmente hacen llover y provocan otras modificaciones de la naturaleza cuando dicen provocarlo? Los chamanes ¿son a modo de psicólogos de su pueblo, o su actuación va más allá de palabras sabiamente usadas pero palabras a fin de cuentas? ¿Su ser-en-la-sociedad es de carácter político-simbólico y de ahí su eficacia, o bien es simbólico –inevitable– y además ejercen alguna influencia material en el sentido que lo pueda ejercer nuestra química o nuestra farmacología?

Aunque no se refiera a una curación chamánica *strictu sensu* voy a citar, a modo de ilustración, un texto ajeno como primera respuesta a estos interrogantes.

«Durante la noche, las quejas cada vez más fuertes de una joven mujer enferma despiertan a todo el mundo. El diagnóstico es inmediato: un espectro se ha apoderado del animal doble de la mujer, una nutria. Entonces las otras mujeres [de la casa comunal de los yanomami] hacen caminar a la paciente a lo largo y a lo ancho [del *chabuono* o cabaña colectiva] durante un momento, imitando todos los gritos del animal para hacerlo volver. El tratamiento es eficaz ya que al alba no tiene nada, se levanta sana» (Clastres, 1996; 27-28).

Esta escena de los yanomami –tomada de P. Clastres como pequeño homenaje póstumo a su apasionada obra– podría referirse perfectamente a una curación chamánica rutinaria.

Como respuesta a la pregunta anterior de si los brujos curan objetivamente, hay que contestar de forma afirmativa, pero también hay que apuntar que las sociedades sólo se permiten tener las enfermedades que pueden atender. Cada pueblo contempla aquellas patologías que están aproximadamente definidas y dominadas por su ciencia curativa, nada más. Las personas enferman de acuerdo a modelos culturales previos. Nadie padece de mal de ojo en las sociedades tecnológicas, de la misma forma que nadie sufre de psicosis modelo en las sociedades carentes de psiquiatras, o no había bulimia ni anorexia antes de que los medios de comunicación de masas comenzaran a difundir cuerpos flacos como modelo de belleza ni antes de que los padres atendieran con una atención enfermiza a las adolescentes antes desatendidas. Como afirma un conocido: en nuestro mundo hay locos porque hay psiquiatras.<sup>5</sup> Sin duda, se debe a este hecho que nuestra civilización (cuya rentable, para unos pocos, ciencia de

vanguardia está tan dedicada a descubrir tratamientos nuevos) está asediada por tantas enfermedades. Y el resultado final de la carrera entre el medicamento y la enfermedad es incierto...

El real potencial curativo del chamán sólo puede ser estudiado en tanto que *fenómeno concreto* inmerso en un *marco cultural determinado*, en un *momento específico* de la historia de un colectivo y en un *entorno ecológico* especial. Un chamán X (con tales poderes concretos) sana a su congénere Y (hombre o mujer, joven o anciano...) del padecimiento N (así concebido y denominado por ellos), en su contexto cultural Z, pero probablemente no podrá sanar a otra persona ajena a su mundo cultural y ecológico porque sufrirá enfermedades distintas, para él desconocidas.

En mis estancias entre chamanes shuar y achuara<sup>6</sup> de la Alta Amazonia he observado con frecuencia que, si el brujo está cerca de poblaciones blancas y se ha occidentalizado suficientemente, suele anunciar la validez de sus poderes enumerando las curaciones practicadas a personas de raza blanca que han ido a visitarlo tras el fracaso de sus médicos. A pesar de ello, las personas blancas que lo van a visitar suelen ser colonos muy cercanos al mundo cultural indígena, que comparten buena parte de sus categorías para clasificar las dolencias. Esos colonos casi siempre afirman, ya de entrada, estar enfermos por culpa de la magia negra practicada por alguno de sus propios congéneres; nunca van al brujo de la tribu vecina a tratarse una gripe ni un reuma. Es decir, se hallan parcialmente sumergidos en una cos-movisión regida por la magia y la brujería. El chamanismo puede actuar aquí. En algún otro caso se ha tratado de etnoturistas ansiosos (y probablemente neuróticos) de ser curados por la mano del exotismo, y el solo hecho de haber llegado hasta los confines de nuestras sociedades ya les ha representado un acto curativo *per se*. Es preciso aclarar que me estoy refiriendo a curaciones propiamente chamánicas, en las que los espíritus y poderes ocultos son considerados los causantes de enfermedades y también los agentes sanadores. No me refiero, en cambio, al uso de plantas con potencial fitosanitario ya que esta rama del saber médico está reservada a los curanderos, no a los chamanes. Son pocos los hechiceros que disponen de un abanico de conocimientos sobre plantas medicinales que vaya más allá de las que conocen sus congéneres: ellos trabajan con poderes de carácter energético no químico.

Los shuar amazónicos llevan a sus enfermos a que sean curados por los chamanes. Lo primero que hacen éstos, es singularizar si se trata *de una enfermedad del Dios de los blancos o una de nuestras enfermedades*. Me explico. Las enfermedades *de Dios* son esencialmente las víricas y bacterianas que llevó el hombre blanco a estos pueblos amerindios. Durante las recientes décadas de occidentalización forzada –los shuar casi no tenían contacto permanente con los blancos hasta 1940-, muchos misioneros han repetido incansablemente que las

enfermedades que sus chamanes no pueden curar –y que llegaron al mismo tiempo que los blancos, todos los saben– son enfermedades, castigos, de su poderoso Dios. Entonces, los propios misioneros distribuyen los fármacos adecuados para sanar tales sufrimientos causados por su Dios.

Si el chamán diagnostica que se trata de una enfermedad de blancos, ordena al paciente que salga de la selva y vaya a ver un médico blanco. En caso contrario, el enfermo puede morir. Si es una enfermedad de las suyas –diversos médicos blancos que trabajan con ellos saben reconocerlas, pero no saben como tratarlas–, se hará cargo el chamán. Por ejemplo, entre los shuar se considera una anomalía muy cercana a la idea de enfermedad el que los niños mientan o el estar pasionalmente enamorado, pero los médicos blancos no saben qué hacer para resolver tales “dolencias”.

Es la cultura la que fija y da forma a las patologías al igual que dicta los remedios. De ahí que no existan enfermedades que no puedan ser, por lo menos, entendidas por la sociedad que las sufre y que las genera. No es una juego de fantasías, sino de metáforas: existen valiosas descripciones de las complejas terapias realizadas por médicos indígenas, disponemos de transcripciones de los salmos mediante los que los chamanes llaman a sus espíritus aliados, hay grabaciones de los conjuros para aliviar cada anomalía, escritos que registran las formas y el cromatismo que tienen los poderes –invisibles a simple vista– causantes de las enfermedades conocidas en diversas culturas chamánicas, y todo ello puede ser tan complejo y hermético para el desconocedor como un tratado de neurología. (Puede verse la parte publicada de mi diario de campo: Fericgla, 1994; en él describo cómo un occidental vive y entiende el proceso de iniciación chamánica. Me parece muy recomendable para este aspecto descriptivo la obra de Biocca, 1968; es la biografía de una niña blanca que fue secuestrada por los yanoama amazónicos y al llegar a la edad adulta, y después de varios matrimonios con indígenas, regresó a la civilización de los blancos pudiendo explicar “desde dentro mismo” los procesos chamánicos de aquella sociedad.)

La complejidad del mundo en que se mueve el brujo y sus curaciones puede ser entendida a partir de sus estudios o entrenamientos iniciáticos. No son nada fáciles. La abstinencia, los ayunos prolongados, la inhalación repetida de sustancias visionarias, el esfuerzo intelectual permanente para retener los numerosos cánticos que le enseñan los maestros, el alejamiento social, la severidad en el trato, todo esto conduce al neófito a un estado de agotamiento físico y casi a la desesperación, sufrimiento necesario para conquistar la gracia de los poderes o espíritus aliados –por ejemplo, los *Hekura* entre los yanoama o el *Arútam* entre los shuar y achuara– y merecer su benevolencia. Cuando el chamán neófito ha memorizado la naturaleza de los numerosos seres que pueblan su panteón mágico, su descripción y funciones, es cuando podrá

aprovecharlos en beneficio propio caso de que le aparezcan en las visiones. Pero nos equivocariamos si consideramos que estos seres poderosos -*Hekura* o *Arútam*- son vistos por el chamán desde una óptica instrumental. Lejos de existir como útiles neutros exteriores al hechicero que éste usa según sus necesidades mecánicas, como sería el caso de nuestros fármacos o las herramientas del quirófano, estos poderes conquistados por medio del esfuerzo y el sufrimiento personal se convierten en la propia sustancia del yo del chamán, son la raíz y sentido de su existencia, devienen la fuerza vital que lo mantiene en el círculo de los hombres y en el dominio de los dioses a la vez.

El camino de aprendizaje del hechicero es un claro proceso de *implosión*, de explosión hacia adentro; de buscar el *impasse* por medio de sustancias enteógenas que permitan *ir más allá*, llegar a la destrucción de los esquemas cognitivos cotidianos y aprendidos para renacer a otra realidad psíquica más profunda. De ahí que el proceso iniciático casi siempre implique enfrentarse a la propia muerte. El psicólogo F. Perls (Perls, 1996) afirma que detrás de todo *impasse* emocional y vivencial hay una capa psicológica muy interesante. Él la denomina “capa de la muerte” y se trata de una experiencia transcultural, de ahí que aparezca tanto en el camino iniciático de los chamanes amerindios como entre los místicos tibetanos o en diversas técnicas de aprendizaje para los ritos africanos de posesión. Esta etapa, o capa de la muerte, en el proceso de evolución y cambio personal de que habla F. Perls no tiene nada que ver con el instinto tanático que promulgó S. Freud. Perls afirma que en los procesos de individuación aparece la muerte por parálisis catatónica del ego: el sujeto se encoge, se contrae y se comprime hacia adentro, como un agujero negro en astronomía. En una palabra, el neófito debe implosionar (romper hacia adentro) para devenir auténtico chamán.

Una vez logrado el contacto verdadero con la muerte, paso que constituye el cuarto estrato de nuestra psique (según las categorías de Perls), la implosión se convierte en una explosión hacia afuera. La capa de la muerte retorna a la vida y esta explosión es el nexo con lo auténtico que vive en las profundidades de la psique personal, con sus componentes transpersonales. Entonces el sujeto es capaz de vivenciar y expresar sus emociones más verdaderas. Efectivamente, una de las características generalizadas de los brujos es su capacidad para vivir las emociones hasta límites que sus congéneres no suelen poder compartir (ni nosotros). Siguiendo la obra de F. Perls, la explosión que sigue al encuentro con la capa de la muerte adquiere cuatro maneras fundamentales: a) está la explosión de pena genuina, en el caso de que el sujeto esté pasando por una pérdida importante o tenga una muerte no asimilada en su vida; b) está la explosión hacia el orgasmo, en las personas bloqueadas sexualmente; c) en tercer lugar está la explosión hacia la ira; y d) finalmente está también la explosión hacia la plena alegría de vivir. En psicología gestáltica se afirma que

estas explosiones permiten conectar con la personalidad auténtica y con el verdadero yo-mismo (*self*) que cada persona alberga, pero que está soterrado bajo el cúmulo de miedos y normas que hemos asimilado en el proceso de socialización. En el mundo cultural animista, esta explosión de energía psíquica se asimila a la captación de espíritus aliados provenientes del exterior. A menudo se dice que el proceso de aprendizaje consiste en que el alma del novicio y el mundo de los espíritus se pongan en contacto directo. De ahí que el proceso de aprendizaje del chamán no tan sólo implica la asimilación de conocimientos técnicos, sino que el sufrimiento personal y el camino de autodescubrimiento que acaba en la implosión, se convierte en la propia esencia del brujo, son el poder y sentido de su ser-en-el-mundo.

En mis observaciones a lo largo de tres años (y más de mil participantes) dirigiendo los Talleres de Integración de la Propia Muerte, que se organizan desde la *Societat d'Etnopsicologia Aplicada i Estudis Cognitius*, las cuatro explosiones fundamentales propuestas por Perls aparecen muy a menudo y de forma clara tras el estado de catarsis: ira, orgasmo, pena y alegría. (Esta experiencia de tres días de duración induce profundos estados modificados de consciencia dirigidos hacia la implosión de las personas y hacia permitirles experimentar sus propios límites y un estado equivalente a la muerte; se trata de auténticos rito ini-ciáticos contemporáneos y occidentales, no eclesiásticos, exóticos, folclóricos ni teístas.)

Siguiendo su cosmovisión animista que les conduce a proyectar en espíritus los propios impulsos personales, cuando muere un brujo shuar o achuara de reconocidos poderes y sabiduría, los jóvenes amazónicos más valientes van a dormir algunas noches alrededor de la choza que éste habitaba. Soportan el frío y el miedo de pasar noches al raso cerca de la cabaña del cadáver –los shuar tienen pánico a los muertos–, en una selva infestada de insectos peligrosos, culebras venenosas y otros animales de mayor tamaño. Los jóvenes permanecen allí sufriendo y esperando a que el espíritu del chamán, su *Arútam*, se apiade de alguno de ellos y vaya a favorecerlo otorgándole su poder, haciéndose su aliado. Si se da el caso, el joven soñará algo que le hará comprender que ha sido agraciado por el poder del brujo muerto, pero deberá ganárselo en un último esfuerzo. Generalmente, el sueño revelador consiste en algún animal o escena terrorífica que el joven debe ser valeroso para enfrentar: tocar el animal monstruoso que le aparece, tumbar una sólida casa a demanda del espíritu del chamán muerto... Al cabo de unos días, los jóvenes se retiran a sus chozas sin que ninguno comente nada. Si alguno ha sido agraciado por el *Arútam* también guardará silencio. De vociferarlo, perdería el poder incipiente que le ha sido otorgado, pero los demás lo perciben a las pocas semanas por los cambios en su manera de actuar. ¿Qué posee ahora este hombre que le diferencia de los demás aun sin mostrarlo? ¿Qué le permite ser más eficaz que antes en sus cometidos y

curar mejor a sus congéneres? En realidad, las magras categorías del pensamiento etnológico no son capaces de medir la profundidad y la densidad del mundo cognitivo y del pensamiento indígena. Ni tan sólo son capaces de establecer las diferencias existentes. La antropología, en nombre de no se sabe qué certezas insustanciales, deja ahí una puerta abierta por donde escapan importantísimas realidades humanas a las que permanece ciega (Clastres, *ibíd.*, 41). La implosión es la puerta a estas realidades; es lo que buscan los jóvenes shuar sufriendo en espera del ansiado espíritu dador de poderes extraordinarios.

Hay un campo en el que la mayoría de antropólogos de salón no penetran por el temor de tener que delimitar conceptos tales como espíritu, alma, éxtasis, inconsciente colectivo, emociones... pero en el centro de este campo permanece la Muerte y la Vida haciendo burlonamente sus preguntas. En el otro extremo de arco de los estudiosos de salón se hallan los ingenuos defensores de una especie de hechicería vegetariana, feminista, ecológica y democrática. Esta vertiente suele usar de forma indiscriminada y mal definida términos como energía, buenas ondas, vibraciones y chamanismo que los conduce a una actitud estéril incapaz de ver lo que de concreto tienen delante de los ojos.

No existe el ser humano culturalmente neutro o primigenio. En este sentido, el cuerpo, al igual que el alma, responde a tales determinantes culturales. No existe el chamán independiente de condicionamientos culturales, de límites, virtudes y vicios personales. Por este mismo error de perspectiva fracasó, por ejemplo, nuestra psicología experimental de la década de los años sesenta: trataba de estudiar la inteligencia, los afectos y emociones, las capacidades cognitivas y demás propiedades psíquicas del ser humano en abstracto, situándolas fuera de toda persona y de toda situación, como si se tratara de entidades con existencia propia. ¿Cómo se pueden estudiar factores mentales como la inteligencia o las emociones si no es basándose en su manifestación en una persona concreta, refiriéndolos a un hecho o problema determinado, dentro de un tiempo y un lugar? Aplíquese, pues, este mismo principio al chamanismo.

Por otro lado, y como se analiza más adelante, tampoco es un *chamanismo único* lo que arroja la realidad etnográfica sobre nuestra mesas de trabajo, sino que muestra múltiples formas de hechicería, incluso contradictorias entre ellas. No existe el modelo acabado de brujería verdadera. Éste es otro error corriente, pero... no avancemos contenidos a destiempo.

Una vez definido el chamanismo de forma esquemática hasta aquí, es preciso aún realizar otra serie de puntualizaciones básicas que ayudarán a centrar el fenómeno en su justo lugar. Hablemos de la consciencia y de los estados modificados de la consciencia como recurso constructivo.

---

1. Compárese la definición que se propone aquí con la de Ake Hultkrantz, «A Definition of Shamanism», en *Temenos* 9, 1973, 25-27'.

2. Por *disociación* aquí no debe entenderse *psicopatología*, aunque este sentido deformado es el que suele darse a este término en la mayor parte de escuelas psiquiátricas. 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 denominarlo *consciencia dialógica*, expresión que refleja con exactitud este juego de espejos, de diálogo interno entre distintas partes o impulsos de la misma consciencia.

3. *Enteógeno*: neologismo acuñado en el año 1979 por 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 “que genera 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: peyote, hongos psicodélicos, ayahuasca, Amanita muscaria, sanpedro, daturas, belladona, cannabis y hasta más de 200 plantas y hongos. Es preferible el término *enteógenos* a cualquier otro de los propuestos hasta ahora (psi-codélicos, psicomiméticos, psiquedélicos, psicodislépticos, alucinógenos, etc.). Durante toda la historia de la humanidad se han 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, trascendente 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, a pesar de la discusión que genera el concepto de “divinidad”. Aquí se trata de una categoría etnológica más que teológica y, por tanto, no debe despertar recelos. Incluso se habla ya de “enteología” (el estudio de los enteógenos) y de “enteobotánica” (estudio de las plantas con efectos enteógenos).

4. Existe una 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). A pesar de ello, considero que llamarlos “primitivos” es más ecuánime que otras denominaciones propuestas: pueblos ágrafos, preindustrializados, en vías de desarrollo o, mucho peor aún, Tercer Mundo. “Primitivo” tiene su raíz etimológica *en primus*: “primero”, “primigenio”. Las sociedades simples ocupan la faz de la Tierra desde mucho antes que nuestras sociedades civilizadas. Nuestra industrialización ha sido la vía evolutiva surgida de alguno de aquellos pueblos primitivos, no de todos. Ni todos la desean realmente. 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 técnico o la industrialización. 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, por ejemplo, Franz Boas en su obra *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” no tiene un contenido despectivo, sino que enlaza con la más estricta etimología del término: ellos fueron los

primeros en la tierra y sus culturas son primigenias respecto de las nuestras. Por tanto, el autor, a pesar de las modas culturales y de los ataques que tal vez ello pueda suscitar, usará esta categoría –y la de “culturas simples”–por entender que se trata, en el fondo, de la más objetiva de las que dispone.

5. Los resultados de mi trabajo de campo, en colaboración con los psiquiatras doctor Joan Obiols y Jorge Atala, para investigar la existencia de nuestras patologías mentales entre los shuar, aparecen en: Fericgla, 1997.

6. 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 shuar, achuara y otras tres etnias emparentadas 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 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*, el capítulo etnológico que aparece en Fericgla, 1997 o en diversos artículos que se citan.

## II. FACTORES QUE DEFINEN LA CONSCIENCIA

Hablar de chamanismo forzosamente implica hablar de consciencias. A la vez, nuestro modo de conocer el mundo, nuestra consciencia del ser, es uno de los principales temas de investigación actual en el campo de las neurociencias y las ciencias cognitivas (y lo ha sido, desde hace más de tres mil años, en el pensamiento oriental). ¿Qué ocurre con la mente? ¿A qué se dedica nuestro cerebro, ese extraño ser que vive más allá del mundo externo y de las percepciones físicas, generando su propio mundo como producto secundario del conocimiento particular?

Desde Kant que damos por aceptada la inmanencia de la consciencia respecto de nuestra mente, la consciencia forma parte intrínseca de la mente humana. Todo lo que cae dentro de nuestro campo de experiencias posibles es lo que conforma nuestro mundo y nada más que ello. También desde Bateson hasta el actual constructivismo se acepta que los hechos construyen nuestra mente, pero que a la vez somos los seres humanos quienes, con nuestros acuerdos, construimos literalmente el mundo que conocemos y habitamos. Es un proceso dinámico: a la vez, somos objetos y sujetos de la cultura en la que nos socializamos.

En una ocasión pregunté a un buen amigo, famoso especialista en el estudio de la inteligencia, qué es la inteligencia, y él me respondió: «La inteligencia es lo que miden los tests de inteligencia». Pues bien, esto... es construir el mundo.

El hecho de la inmanencia y la plasticidad de nuestra consciencia nos permite y nos fuerza a la vez a construir el mundo que conocemos (y lo podemos *conocer* justo porque lo construimos). Tal plasticidad se observa en la investigación de cada una de las dimensiones de nuestra mente. Lo indica el funcionamiento digital y plástico de las sinapsis, sólo condicionado por estímulos exteriores; la capacidad abierta de aprender a aprender; nuestro propio contenido mental y su forma de elaborar lo general pero partiendo siempre de los datos particulares, etc. El hecho de la inmanencia de la consciencia se observa en el hecho de que sólo se sea humano a partir de la adquisición de la autoconsciencia, adquisición que despierta la capacidad de aprender a aprender, el deuteroaprendizaje. El control de nuestras inclinaciones animales mediante el pensamiento y la voluntad es lo que nos hizo humanos, y no precisa más explicación.

En este sentido, el uso de ciertos enteógenos permite despertar la experiencia de lo que denomino *consciencia dialógica*, una tipo de consciencia que es capaz de conversar consigo misma, de observarse. Desde el momento en que alguien ha experimentado en sí mismo la consciencia dialógica y ha sido capaz de darle forma –paso éste muy importante–, pasa a ser parte de su vida, a agrandar el

mundo en que habita. Y lo hace de una manera total, no sólo parcial.

Por otro lado, sabemos que la consciencia está integrada en un sistema único. No hay una consciencia repartida. Diversos trabajos experimentales, como los del neurocientífico A.R. Damasio y sus colaboradores, permiten afirmar que la consciencia no puede ser dividida en partes; que el cerebro, la mente y el resto del cuerpo constituyen un organismo indisoluble con un funcionamiento sistémico único (Damasio, 1996). Es decir, en cada instante sólo somos conscientes de una sola cosa, aunque la atención puede variar muy rápidamente de objeto y dar la impresión que atendemos a dos o más cosas a la vez. Se ha calculado que el tiempo que separa el hacer una cosa o poner la atención en ella, y hacer otra cosa –conducir y hablar–, es de 50 milisegundos. También se han realizado experimentos recientes de rivalidad binocular que lo confirman, por ejemplo poniendo líneas verticales que llenan el campo visual de un ojo y líneas horizontales que ocupan el campo visual del otro. Así se ha verificado que la mente pasa de un ojo a otro muy rápidamente pero que no puede mezclar lo que captan los dos ojos si se trata de objetos distintos.

La unidad de la consciencia no puede ser evitada. Lo máximo que podemos hacer es entrenarnos para tener una consciencia difusa, no focalizada ni dirigida, como hacen los brujos; y de hecho todos la tenemos varias veces al día. Por ejemplo, cuando esperamos el autobús y nos quedamos momentáneamente con la mente en blanco, ensimismados. En este corto rato vivimos la experiencia de consciencia difusa (pero, a diferencia de los chamanes, vacía). De ahí que, lo que realmente sucede es que pasamos por miles de estados de consciencia distintos a lo largo de un solo día pero únicamente nos fijamos en algunos que la propia cultura nos ha entrenado para reconocer como útiles o adecuados.

Cada cultura y cada sociedad escoge ciertas formas de hacer funcionar la mente y de interrelacionar la multitud de informaciones que corren por el sistema nervioso central para determinar cuál es la *forma normal* de procesar y de decodificar la información. Así es como creamos nuestro mundo. Cada cual es suyo.

Otro ejemplo. En nuestras sociedades actuales se excluye sistemáticamente la percepción intuitiva de la realidad. Nadie afirma con rotundidad: *esto es así porque lo he intuitido*. Pero en diversas sociedades amazónicas (shuar, achuara, huambisa, aguaruna y otras muchas) la intuición es de capital importancia para la toma de decisiones en la vida cotidiana, lo cual implica un cierto entrenamiento específico de la consciencia. Para ellos, se trata de uno de los estados mentales normales, en tanto que para nosotros sería anormal o anómalo. Aquellas personas amazónicas incluso distinguen entre diversos tipos de intuición, les dan nombres distintos y las comparan con sus sueños, entre los que también diferencian diversas categorías: *ímierma* (sueño que prefigura el futuro), *mesékranam tsuámarma* (“me he curado a través de un sueño”, para

referirse a un sueño de curación), etc. Toda esta información, para nosotros irreal, es usada por estos pueblos para ordenar su vida. Entre ellos es posible afirmar: *esto es así porque lo he intuido*, y a continuación actuar en consecuencia con todo el apoyo social.

En este mismo sentido, también se ha comprobado que, al igual que entre distintos pueblos, existen diferencias individuales muy importantes en los estados de consciencia y en la percepción del mundo.

Saltando algunos pasos intermedios que nos alejarían del tema central del libro, propongo que para medir el grado y tipo de consciencia de una persona se podría analizar el nivel de diferenciación interna que se da en su sistema *mente* en un determinado momento. Es decir, si la entropía se refiere al número de estados posibles de un sistema, la mayor o menor consciencia depende del nivel de complejidad de la comunicación interna que se da en la mente, del mayor o menor intercambio de información entre clusters o paquetes nerviosos del sistema nervioso central

Así, se ha verificado que cuando estamos en la fase de sueño REM, cuando soñamos, hay mucha actividad neuronal, hay un patrón complejo de actividad mental, y ello genera un tipo de consciencia densa que se manifiesta en la producción onírica. En sentido contrario, durante el sueño profundo, no REM, las células del cerebro parecen funcionar todas al unísono. No hay diferenciación celular ni intercambio de información entre partes del cerebro, y la consciencia desaparece. En tal estado mental no producimos sueños, ni alteraciones de la presión sanguínea, ni movimientos musculares. Todas las sinapsis del cerebro se abren y cierran a la vez, bastante similar a lo que sucede durante los ataques de epilepsia, desaparece la diferenciación interna que da vida al sistema.

Saltando todavía más pasos intermedios que nos alejarían de nuestro tema, lo anterior nos conduce a otra cuestión. Para que exista un patrón complejo de funcionamiento en nuestra mente, y con ello un buen nivel de consciencia reflexiva, en el cerebro debe existir un elevado nivel de integración o de interconexión neuronal. Como acabo de exponer, se ha verificado que la consciencia aumenta cuando el cerebro está internamente muy diferenciado en sus funciones y a la vez está interconectado. También es entonces cuando hay más estabilidad en el sistema. Si un sistema está muy relacionado con el mundo exterior, muy abierto, tiene poca interrelación interna y ello conlleva que sufra una mayor inestabilidad.

De ahí que la piedra angular de nuestra consciencia es la gran capacidad de discriminar entre miles de estados de consciencia diferentes, de contrastarlos, y por ello el cerebro debe dedicar gran parte de su actividad a las conexiones internas. Como mínimo, la tercera parte de cada día, mientras dormimos.

Esta forma concreta de procesar información, como sabemos, también se da en las prácticas de meditación o estando bajo el efecto de una gran variedad de psicotropos visionarios. De ahí que cuando se consumen enteógenos es habitual que se duerma poco pero que, al día siguiente, uno se sienta despierto, atento, relajado y bien.

Por otro lado, según Metzinger, la consciencia tiene siete características principales, pero voy a enumerar sólo las que tienen relación con nuestro tema:

a. En primer lugar debe citarse la presencia fenoménica del sujeto en el aquí y ahora. La consciencia dice al sujeto, recoge, lo que le sucede aquí y ahora. Los chamanes tienen un profundo entrenamiento en no perder la consciencia del aquí y ahora, suceda lo que suceda en su forma especial de operar.

b. La segunda característica de la consciencia es la transparencia. La consciencia es transparente, como un velo invisible que se hace presente, que opera, cuando hay representaciones de los hechos reflejados en ella. Dicho de otra forma, la consciencia actúa cuando un modelo del mundo se activa sobre la transparencia. Y este modelo del mundo es siempre una metáfora de lo que sucede.

Podemos llegar incluso a ser conscientes de que se trata de *nuestras metáforas* y que es con ellas y a través de ellas que damos forma al mundo. El individuo animista tiene sus metáforas y nosotros las nuestras, la principal de las cuales es la ciencia.

c. Los hechos conscientes forman parte de una concepción del mundo. Por esto, la memoria y los sentimientos también operan en la consciencia ya que son dos de los pilares sobre los que construimos el mundo.

d. El cuarto factor esencial de la consciencia humana es la existencia del yo, del ego. El yo es un modelo complejo de uno mismo, y es un modelo virtual, no real. Un simple ejemplo son las numerosas investigaciones realizadas entorno de las extremidades fantasma. Las personas que han perdido alguna extremidad en muchos casos la sienten durante años, les duele la pierna que ya no tienen o sienten frío en los dedos desaparecidos. A veces hasta treinta años después de la pérdida. El yo es una auto-representación virtual que dura en el tiempo, es única y es sólida. Esta característica principal de la consciencia es lo que nos da perspectiva, muy necesaria y elaborada en algunos sistemas chamánicos especialmente asiáticos, y de ello deriva la siguiente característica que se refiere a...

e. Los estados místicos. Tales estados son autorrepresentaciones no patológicas de uno mismo. Es la liberación temporal de lo que afirma el famoso neurólogo A.R. Damasio cuando dice que: «El cerebro es el público encarcelado por el cuerpo». De pronto, durante los estados místicos o trances chamánicos, *el público* se ve a sí mismo y se puede liberar momentáneamente de su carcelero,

el cuerpo, reforzando la primera característica del “aquí y ahora”. Podemos activar una consciencia dialógica o mística durante la que la propia mente se ve a sí misma, genera una autorrepresentación, habla consigo misma de forma no circular; incluso puede reconocer las metáforas como tales, como modelos virtuales que se proyectan sobre una transparencia. ¿Y más allá? Éste es el límite que separa el pensamiento científico del religioso.

Bien, vamos a resumir lo expuesto hasta aquí para pasar luego a su aplicación al mundo del chamán. Vivimos en una realidad que construimos cada uno de nosotros en un cierto acuerdo con los demás; nuestra mente funciona por medio de metáforas que dan forma y sentido al mundo, incluyendo la idea del yo; y nuestra consciencia, para crear una idea general del mundo, utiliza todas las experiencias particulares de que dispone, de ahí que la memoria y los sentimientos formen parte de esta construcción. También podemos activar una consciencia dialógica o mística durante la que la propia mente se ve a sí misma, genera una auto-representación y puede reconocer las metáforas que usa para funcionar como modelos virtuales que se proyectan sobre una transparencia. Es como un juego de espejos.

### III. ESCOLLOS EN LA CONCEPCIÓN OCCIDENTAL DE LOS CHAMANISMOS

Bertrand Russell insistía en 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 remachado en el mismo clavo desde otro punto de vista. No obstante, parece que la lección no está todavía bien aprendida. En concreto, el pensamiento científico debe forzosamente diferenciar entre: a) el lenguaje que hace referencia a los objetos; y b) el lenguaje que hace referencia a las relaciones que se establecen entre los objetos (Watzlawick, 1995, 32).

Un ejemplo extraído del tema que nos ocupa aquí. Si anuncio: *este chamán es anciano y astuto, he*, designado dos cualidades del chamán en el lenguaje de los objetos. Pero si, por el contrario, digo: *aquel brujo es mucho más poderoso que éste y no se deja vencer*, entonces estoy haciendo una declaración sobre relaciones que deja de ser reducible a uno u otro hechicero. Hablo de la relación que hay entre ellos, no de ellos como entes. A pesar de nuestra comprensión incipiente de la naturaleza de las propiedades de las relaciones (especialmente en ciencias humanísticas), ya podemos darnos cuenta, con humildad, 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. El mundo de las relaciones es el que cuenta; es el que da sentido, orientación y finalidad a cada uno de los objetos; es el mundo sistémico, donde cada factor no es lo que es si no gracias a los demás elementos del conjunto, donde cada uno puede aprender de los demás y resituarse en sus relaciones con el mundo. La antropología haría muy bien esforzándose más para entender el mundo cultural en tanto que conjunto dinámico de relaciones, más que como suma de objetos, de estructuras sociales, de comportamientos y de creencias.

Así, para aprehender el chamanismo primitivo debemos empezar por aclarar que en todo este profundo e inefable fenómeno humano tiene más peso la dimensión *relaciones* que la dimensión *objetos*. Lo básico no es que haya un chamán alto, poderoso o feo, blanco o de piel cobriza, sino que existen *sistemas culturales chamánicos*. Es decir, sistemas de interacción humana que generan un estilo único de realidad, una forma única de pensamiento, un tipo de enfermedades y un concepto específico –iy también único!– para referirse a esta compleja armonía que nosotros llamamos salud. *El chamanismo es una realidad surgida de y centrada en un estilo de relaciones de ayuda que tienen su epicentro en el papel y en la función que desarrolla el chamán visionario dentro de su comunidad.*

En este sentido, puede existir una sociedad chamánica sin chamán (por migración o muerte, por ejemplo), pero casi nada cambia: la propia vida colectiva, el propio sistema, generará otro. Pero no puede mantenerse un chamán fuera del contexto cultural, de las relaciones que lo han creado y que le dan sentido: es posible un embalse de agua sin algas, ya aparecerán en algún momento, pero no pueden existir algas vivas fuera del agua. Es cierto que los seres vivos (y los humanos en especial) llevamos dentro de nuestra mente un modelo abierto del entorno que debemos generar para sobrevivir, llevamos el mundo en que debemos vivir ya grabado en la psique. El entorno, en cierta forma, es secundario. Por ejemplo, un pájaro transporta en su propia biología la forma y técnica necesarias para construir el nido, el nicho ecológico en que se instale le ayudará a satisfacer sus expectativas vitales o no (usará ramitas de brezo o de álamo para construir su nido, pero a la fin necesitará ramas porque lo lleva impreso en sus genes, no por el mero hecho de que las halle en su entorno). De la misma forma, un chamán actúa *desde* su cosmovisión chamánica y la puede reproducir allí donde vaya, pero tal cosmovisión no es accidental sino que responde a una serie de factores internos, y los factores externos sólo le ayudarán a mantener su praxis chamánica, aunque sea adaptándola, o a acabar de camarero en un restaurante.

Además de los aspectos culturales, también existen factores de carácter biológico que permiten afirmar que el chamanismo deriva, y condiciona a la vez, de una estructura neuronal específica y diferente de las que generan las sociedades no chamánicas. Es decir, la cultura modifica el cerebro. Investigaciones recientes provenientes del campo de la neurolingüística permiten afirmarlo de forma incontestable.<sup>7</sup>A pesar de todo ello (y aquí empieza el nudo gordiano que hace difícil la comprensión del fenómeno), hablar de un sistema cultural chamánico no implica hablar de un sistema social específico, de una escala de valores, de una estructura económica, de una época histórica o de una red parental concreta... Ello sería hablar de objetos; aunque inmateriales, son objetos. El chamanismo está totalmente empotrado en el *estilo cognitivo colectivo del pueblo que lo vive*. El espacio del chamán se halla en el territorio cognitivo, y sólo en segundo lugar en una forma social y económica externas. Es el mundo de las relaciones: el brujo asocia emociones con eventos exteriores y con creencias, vincula tensiones sociales con enfermedades, lo cotidiano con lo sobrenatural, agremia lo humano con lo divino. Por ello, la antropología marxista nunca pudo entender la cosmovisión chamánica y sólo se atrevió a acusar al brujo de embaucador, alienador de sus congéneres, enfermo mental y poco más. Los esfuerzos de las dictaduras comunistas china y soviética por eliminar cualquier rastro de chamanismo clásico de sus territorios es tristemente ejemplar. Los opacos y torpes seguidores de la doctrina marxista –a los que el propio K. Marx ya rechazó en vida– jamás han entendido que la figura

del hechicero tradicional, en sus múltiples manifestaciones, no puede ser entendida desde las relaciones de producción de bienes. Nada que ver. Es un juego tan perverso como el del Tribunal de la Santa Inquisición cuando, desde su criminal e interesada ignorancia, redujo múltiples y antiguas formas populares de *creación de realidad* a una sola categoría: las brujas. Entonces, el dominico Torquemada y sus secuaces uniformados de sotana dictaminaron que las acciones de las brujas eran producto de su pecaminosa relación con el diablo –ente que el mismo cristianismo había pertrechado y que formaba parte de su mundo, no del de muchas de aquellas mujeres de tradición pagana precristiana–. A partir de ahí no se les ocurrió mejor forma de probar que su realidad inquisitorial era la verdadera que torturando a las desgraciadas mujeres acusadas de brujería hasta que confesaban que volaban gracias a su pacto con el diablo... o morían condenadas. Esta forma de actuar es equivalente a la que ha tenido la denominada antropología marxista con el fenómeno del chamanismo.

Volviendo a nuestro tema. El hechicero es quien da sentido, contenido y eficacia a los valores que ordenan la realidad sobrenatural y natural de la sociedad a la que pertenece. A través de su forma de actuar y de hablar, constantemente intenta crear nuevas posibilidades de vida y nuevas líneas de adaptación. Este camino adaptativo primitivo, de tanto valor para él y para su pueblo, no se recorre por medio de tecnología externa sino que el chamán lo surca gracias a la comprensión y la manipulación de la imaginería mental<sup>8</sup> que surge en los estados modificados de consciencia que él domina.

El brujo es quien cumple de forma ejemplar con lo que he deno-*minado función adaptógena*. Es decir, que genera nuevas formas de adaptación tanto activa como pasiva, ambas imprescindibles para la supervivencia (Fericgla, 1993, 167-183). Los hechiceros abren constantes nuevas vías de ajuste a los cambios que provienen del medio –variaciones climáticas inesperadas, por ejemplo–, y a los cambios internos de sus congéneres –problemas emocionales irresolubles para el propio interesado–; pero también es él quien provoca determinados cambios para mejorar la vida, avanzándose a las vicisitudes externas (por ejemplo, sugiriendo migraciones para mejorar la caza o reorganizando relaciones sociales antes de que se produzca el conflicto).

Gracias a su capacidad para decodificar la información que le llega del inconsciente, apertura propulsada por sustancias en-teógenas cuya función es también adaptante, el brujo busca nuevas posibilidades de vida. A pesar del trato recibido durante décadas, tal imaginaria chamánica no es ninguna fantasía infantil –aunque parezca haber algo de ello– sino que es el camino para abrir nuevas posibilidades de realidad que aparecen en forma de verdades reveladas a través de *estados y procesos cognitivos dialógicos*.<sup>9</sup> En ciertos ámbitos occidentales se denomina hoy *técnicas de imaginación dirigida*, a pesar de que el chamanismo es mucho más que una mera técnica para orientar la imaginación. El brujo tiene

una importante dimensión social de la que carece la imaginación dirigida en terapia occidental individual: el brujo revive y modifica la mitología de su pueblo, las relaciones con los dioses.

Si, por el contrario, nos acercamos al chamán viéndolo desde la dimensión objeto, no como centro de un mar de relaciones, podemos designar y enumerar sus cualidades. No obstante, ello nos podría conducir a definiciones tan pintorescas como alejadas de su sentido etnográficamente real y del profundo peso que tiene el chamán en su mundo. Un ejemplo es la pasmosa descripción que ofrece, aún hoy, una de las más clásicas y 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, pp. 1.426-1.427).

*No coments*, como dicen los políticos. Demasiado lejos para, ni tan sólo, intentar matizarlo. Incluso la definición que hace más de un especialista en chamanismo ve al brujo como objeto y no como centro de un sistema de relaciones. Por ello sufre el mismo defecto que la enciclopedia, aunque se acerque mucho más a la realidad del tema: «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 es tratado como *una cosa* no en tanto que conjunto de relaciones que crean una realidad específica y que tienen, al mismo tiempo, un cierto efecto sobre ella. No es correcto denominarlo *filosofía* en cuanto que esta forma de organizar el pensamiento es estrictamente occidental (y sólo de los últimos dos mil quinientos años). Por filosofía entendemos 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 el estilo cognitivo de los pueblos chamánicos está lejos del interés y del método de nuestra filosofía. Aquéllos buscan la radical aptitud y eficacia en la vida y en lo concreto, por encima del conocimiento universal y abstracto.

El chamán trata de hallar el conocimiento en función de la eficacia –y de ahí lo que se denomina *el poder* de cada brujo–, en tanto que, en cierto modo y con

alguna excepción, nuestros respetados filósofos actúan en sentido contrario: no se conoce aún la “filosofía aplicada” como asignatura universitaria. De ahí, por ejemplo, que en las mesas de los chamanes o yanag andinos pueda observarse una mezcla de símbolos que sorprenden a los visitantes que buscan lo exótico: vírgenes cristianas al lado de una hecha de piedra, de una foto del presidente del gobierno, de una imagen de plástico del Buda sentado... Todo vale si evoca algo al chamán oficiante. Es la ciencia de lo concreto, del aquí ahora, de la vida y la muerte. Nada más lejos del intento de universalizar de nuestra filosofía.

A lo largo del siglo xx se han realizado múltiples investigaciones tratando de definir la naturaleza del chamán. Como resultado de ellas hemos ido tildando sucesivamente a los hechiceros de histéricos, psicóticos, esquizofrénicos, embaucadores, seres excepcionales, sabios y última esperanza de la humanidad... Obviamente, el epíteto ha dependido de la época y de la persona que adjetivaba la figura del hechicero; dice más del emisor del juicio que de la naturaleza real del brujo.

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 incapacidad para atribuir más elementos definitorios al *objeto chamán*, se acaba hablando de sus formas de acción y de sus funciones. Así, para definir al hechicero se afirma que los chamanes curan, dan orden a su colectivo, tratan con lo sobrenatural o tienen poderes esotéricos, pero ahí se comete otra incorrección ya que no todos los brujos curan, ni aportan orden social, ni... Entre los shuar de la Alta Amazonia, por ejemplo, existe el término genérico *iwis-hín* 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, causando daño a sus semejantes). Ambas categorías de chamán usan exactamente las mismas técnicas extáticas, sólo varía la orientación de su acción. Incluso sucede, aunque más extrañamente, que un mismo individuo actúe de *tsuwákratin* o de *wawékratin* en distintas etapas de su vida. En unas épocas ha curado a sus congéneres y en otras ha actuado causándoles males.

Plantear el problema de la comprensión de la acción chamánica hoy día es plantear, de forma concreta, la gran cuestión con que se enfrenta nuestro pensamiento científico actual: la unidad del *dentro* y del *fuera* de cada individuo, la validez del subjetivismo como matriz de lo objetivo, la estructura sistémica y dinámica de toda la realidad con lo que desaparece la causalidad tal y como la entiende el pensamiento clásico. ¿Podría decirse que el chamanismo es un tipo específico de constructivismo? Sin duda. La realidad, en sí misma, no es nada, carece de formas, de sentido y de orientación. Somos los seres humanos quienes la construimos a partir de los valores y la cosmovisión que heredamos,

y luego la modificamos y manipulamos de acuerdo a nuestros criterios personales y hasta donde podemos. En las sociedades postindustriales actuales son los científicos de vanguardia los que van creando nuevos espacios de realidad oficial con sentido colectivo, pero hay multitud de otros colectivos que también abren sus brechas en el espacio deshilachado de la realidad y le dan sentido propio, acuñan neologismos para referirse a ello y demás. Internet, con todas sus ramificaciones en forma de correo electrónico, *chats*, anuncios que admiten interacción inmediata y listas de correo es la mejor herramienta de que disponemos en la actualidad para entender la teoría del constructivismo: es una estructura abierta, en forma de red sin núcleo, donde cada persona que participa aporta su grano de arena –mensajes, *webs*, respuestas, ofertas y demandas– que interactúa con los demás y es todo ello que construye la realidad final a partir de un lenguaje que se consensúa a cada momento.

No hemos acabado todavía. Para dejar sentadas unas bases sólidas que permitan referirnos con cierta sobriedad y exactitud a la acción del chamán, 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 con este sustantivo hay que entender *un determinado contenido cultural, propio de los pueblos simples, 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 algunos 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 si hubiera un modelo único y universal, pero ello no es cierto. La magna y difundida obra de Mircea Eliade, con la imagen 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* que cura, de la del *wawékratin* que malea), que el chamanismo andino de los *yachag taita* quechuas, en esencia visionarios y no extáticos, que la hechicería mesoamericana de los mazatecas o la africana de los yoruba. Simplemente: se

trata de historias y culturas distintas con todo lo que ello implica, que no es poco...

Si seguimos revisando, se sitúa aún más lejos de estos modelos de chamanismo tradicional (a muchísima distancia, a menudo hasta lo irreconocible) el autodenominado neochamanismo occidental, relacionado con ámbitos terapéuticos de carácter *trans-*, con dudosas iluminaciones místicas actuales, 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 texto). Incluso se puede afirmar que el drástico proceso de aculturación que, por ejemplo, está viviendo la etnia amazónica de los shuar desde inicios de la década de 1960, está acarreado una transformación tan profunda de la figura y función del chamán o *iwishín* que hasta se hace difícil hablar con propiedad para referirse al brujo shuar actual. ¡Tanto ha cambiado en cuarenta años! Por ello, es imprescindible 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 en 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 profundo dentro de un marco cultural chamánico (y las sociedades occidentales no lo somos, nos guste o no). En tales pueblos, las percepciones básicas de la realidad se construyen basándose en estados modificados de consciencia, con o sin ayuda de drogas enteógenas. Entre ellos, los procesos mentales dialógicos y prelógicos están por encima de los lógico-analíticos; los procesos cognitivos con predominio del material psicológico primario o inconsciente tienen un importante consenso cultural. En definitiva, se posee una cosmovisión de carácter oral e informal, según la cual el concepto de realidad básica no acaba en los objetos físicamente perceptibles. Para tales humanos, la realidad se prolonga más allá de lo medible, en esas dimensiones alternativas, del imaginario, 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. Por ejemplo, cuando una mujer shuar debe aceptar una propuesta de matrimonio, suele consumir ayahuasca o ingerir jugo de tabaco, dos potentes enteógenos, para “ver” su futuro con el hombre que la pretende y decidir así si acepta o rechaza la propuesta. El mismo procedimiento lo seguirá un hombre cuando organice la venganza a alguna afrenta –para saber si ganará o no la *vendetta*–, o el chamán cuando es requerido para que cure una enfermedad. Si un anciano shuar discute con un joven sobre algún tema y la

diatriba parece no tener fin, el anciano tratará de imponer su autoridad para acabarla, pero si el joven no acepta el orden gerontocrático, es probable que el anciano acabe la discusión preguntando: «Y tu ¿cuántas veces has tomado *maikúwa* (otro potente enteógeno visionario, *Brugmansia s.p.*)?». Con ello le está diciendo al joven que debe callar ante su mayor conexión con la verdad mágica (en términos psicológicos, con su propio sí-mismo).

Allí donde haya esta concepción de la realidad ampliamente enraizada en la sociedad, con una cierta profundidad histórica, con el léxico necesario y aceptado por todos para referirse a ello, y con unas funciones y eficacias atribuidas a la acción del chamán, allí podemos hablar de algún tipo de chamanismo. En caso contrario, no. No obstante, ello no implica que los estados modificados de consciencia o la consciencia dialógica alternativa no puedan darse fuera de sistemas culturales chamánicos, tan sólo que probablemente deban entenderse de otra forma: ¿psicoterapia?, ¿técnicas de adaptación activa?, ¿sistemas de crecimiento personal o espiritual?, ¿ajuste biográfico?, ¿experiencia extática?, ¿trabajo enteógeno?

A lo que ya se ha comentado en páginas anteriores sobre la brujería en el Viejo Mundo, cabe añadir ahora que, efectivamente, hubo brujos y brujas, nuestra forma propia de chamanismo, 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 que se autodenominan 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 del hechicero.

Si nos ceñimos al término bruja, cabe recordar que es palabra común en las tres lenguas romances hispánicas y en los antiguos dialectos gascones y lenguedocianos. Es muy probable que se trate de un término cuyos orígenes etimológicos (aunque desconocidos) se hallen en los pueblos prerromanos que habitaban los Pirineos. Su significado original sería el de *alta*, por el hecho de que, según las tradiciones, las brujas volaban alto,<sup>10</sup> pero este término es engañoso ya que, en su origen, *brujas* es probable que sólo se refiriera a aquellas mujeres que tenían poderes para volar (en forma psíquica) y visitar otras formas de realidad concebidas como espacios mágicos o animistas, al igual que sucede con los chamanes. Con el tiempo, el tribunal de la Santa Inquisición fue demonizando este término, bruja, y acabó por etiquetar con él cualquier práctica que se desviara del credo cristiano en lo que tocaba a relaciones con el mundo de los espíritus y de los poderes invisibles. Tan sólo los sacerdotes cristianos tenían el derecho a contactar con estos espacios sagrados e invisibles a simple vista, fuera por medio de las súplicas a los ángeles y santos, o fuera por medio de los sacerdotes especializados en exorcisar a los creyentes poseídos.

En la actualidad sucede exactamente lo mismo en los procesos de

evangelización de los pueblos indígenas sudamericanos. Si el chamán cura con plantas de propiedades medicinales, es denominado “curandero” y los misioneros católicos y protestantes lo aceptan como un mal sustituto de los médicos blancos. Incluso despierta una cierta aura de simpatía por su exotismo y porque la fitoterapia occidental se está asimilando a una bien vista idiosincrasia ecologista, de conservación de la naturaleza, a una actitud contra los alimentos transgénicos, etc. En cambio, si el brujo indígena cura o actúa por medio del consumo de sustancias psicoactivas que le permiten ponerse en contacto con lo que él concibe como sus espíritus aliados, que le aparecen en forma de visiones reveladoras, los misioneros lo condenan al instante. No hay teología de la liberación que valga. El terreno de los espíritus, de los poderes invisibles y de las almas –del inconsciente– es propiedad estricta del grupo social dominante.

Fue así como, a principios de la Edad Media, se generó un equívoco término común, bruja, que fundía en su significado e indiferenciaba un abanico de actividades y funciones antes singulares: pitonisas, adivinas, parteras, lamias, mujeres voladoras, hechiceras, meigas, curanderas por medios esotéricos o por medio de plantas, místicas no cristianas y demás. Todas ellas fueron etiquetadas de brujas, sin un mínimo respeto cultural hacia sus enormes diferencias intrínsecas. Con la concepción occidental del chamanismo, pues, está sucediendo un proceso de obliteración parecido. La diferencia es que hoy no se demoniza al chamán como hasta épocas recientes, sino que se le alaba y convierte en objeto de consumo, pero el proceso de simplificación es equivalente. La etnografía ha reportado diferentes prácticas de pueblos no industrializados que podrían ser puestas en paralelo al chamanismo primitivo conocido, pero cuando se las incluye, no en paralelo sino bajo esta etiqueta genérica, al instante se las deforma. Se las fuerza a encajar con el modelo dominante unificado *de lo que debe ser un chamán*. Y ello a costa de recortar especificidades étnicas y atributos funcionales de cada una de estas prácticas.

Está bastante descrito lo que sucede cuando los chamanes indígenas (o los bailarines, o los artesanos o los cazadores) reciben alguna visita del mundo occidental. Lo más probable que suceda, si se trata de un chamán poco occidentalizado, es que se sorprenda ante la demanda de tratamiento del foráneo. Luego descubre que los turistas pagan buenos dólares para que el brujo les *haga algo*, les *descubra el sentido de su vida* o les cure enfermedades reales o imaginarias, pero resulta que la actuación de muchos brujos no tiene nada de espectacular ni de vistoso. Suelen ser procedimientos muy humildes e intimistas que tienen sentido para ellos y sus propios congéneres, para nadie más. No obstante, el chamán se da cuenta de que el turista espera un poco más de vistosidad, que anhela poder hacer fotos de la trascendental curación que ha venido a buscar. El brujo descubre la imagen que el turista tiene de lo que *debe*

ser un chamán y decide asumirla como propia. Ahí se inicia el proceso de espectacularización. El hechicero comienza mezclando elementos que tienen un sentido chamánico intrínseco con otros que poseen un sentido extrínseco, para el público. Es decir, realiza cosas –cantos, bailes, se disfraza– para que la curación sea más espectacular, más consumible por los espectadores que llegan hasta él, más de acuerdo al patrón que tienen los visitantes de lo que debería ser un *poderoso chamán indígena*. Si a sus congéneres, por ejemplo, les prescribe un mes de abstinencia sexual para curarse alguna dolencia y éstos le obedecen creyendo realmente que aquí está su restablecimiento, al turista le venderá un amuleto de bayas exóticas recubiertas de plumas de tucán que luego pueda mostrar como trofeo de guerra y le sugerirá que lo cuelgue de su cuello, sabiendo que ello, al verlo, atraerá otros turistas. Los chamanes no suelen ser necios ni inocentes.

Para acabar, según Michael Harner hay indicios sólidos de que algunos chamanes sobrevivieron en el norte de Europa entre los saami (lapones) hasta los años treinta y cuarenta, aunque con una forma distinta de la que hoy se conoce bajo la etiqueta de chamanismo. Es probable que, justo por ello, no se le haya prestado mayor atención en Europa. A mi juicio, también la brujería gallega (española) tal vez aún sobreviva en apartados rincones geográficos de Galicia y debería ser incluida en este ámbito de estudio. Las *meigas* gallegas no responden a la imagen única del chamanismo propuesto por M. Eliade pero, sin duda, se trata de una forma de acción equivalente a la del chamán amerindio. Podemos considerar que las *meigas* constituían una manifestación del antiguo chamanismo celta superviviente en el sudoeste europeo hasta épocas muy recientes: uso de enteógenos, acceso por medio de estados no-ordinarios de consciencia a los espíritus que habitan los mundos alternativos, aplicación médica de sus acciones, lucha por el enigmático poder que detentan los hechiceros, función adaptógena proyectada en su sociedad...

---

7. En especial los trabajos realizados entre los investigadores del Centro de Estudios Egas Moniz, de Lisboa, y el Instituto Karolinska, de Estocolmo. Han sido publicadas en diversas ediciones de la revista *Brain* de finales del año 1999.

8. Usualmente, se entiende por imaginaria mental un contenido sólo visionario, pero debemos ampliarlo a la imaginaria mental de contenido auditivo, visual, táctil o incluso afectivo.

9. 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; véase Andler, 1992:9-46, para un resumen de ello.

10. 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 *oukselo-* (“alto”), emparentado con el griego *ὑψι-ελό-ς*, el irlandés *vasal*, el galés *uchel* y el celtíbero *ïx-âma* –osma–. (Sobre los orígenes etimológicos del término “bruja” consúltese la excelente obra: Corominas, J., Pascual, J.A., 1980, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispano*, vol. 1, págs. 679-681, Gredos, Madrid.)

#### IV. CHAMANISMO Y RELIGIÓN

Hasta aquí se ha expuesto una definición compleja y exhaustiva del concepto chamán, y se ha tratado de las más habituales desviaciones referidas a la concepción del fenómeno. Ahora estamos en condiciones de abordar el tema con una cierta esperanza de evitar ambigüedades e inexactitudes. Comencemos por revisar el origen histórico de ciertas palabras clave y su relación con los credos y configuraciones de carácter religioso.

El uso occidental del término *chamán* se remonta al siglo XVI. Su feliz entrada a nuestros idiomas 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 y desolada estepa de Siberia, y fue entre ellos donde los rusos observaron las prácticas de sus hechiceros. De forma sumamente insólita a ojos de los viajeros, los brujos tunguses se sumergían en extraños estados mentales, lo mismo que hacían sus vecinos chukchis y koriaks, después de consumir el hongo embriagante *Amanita muscaria*. Bajo el efecto de este hongo enteógeno, los hechiceros cantaban, ponían los ojos en blanco, decían comunicarse con seres invisibles para el resto de mortales y así tomaban decisiones de interés colectivo. A estos brujos tan especiales, los viajeros rusos los siguieron denominando con la propia categoría lingüística aborígen: *chamán*.

Más tarde, a partir del siglo XIX, el término adquirió mayor importancia. El pensamiento evolucionista consideró el chamanismo una de las etapas iniciales del progreso religioso de la humanidad. Se creía que la evolución religiosa, cuyo estudio fue tan importante en el siglo XIX, había caminado desde las formas más simples e inestructuradas hasta las grandes instituciones eclesiásticas actuales con poder material, psicológico y espiritual sobre masas de seres humanos. Hoy sabemos que no es así. La figura del chamán –con multitud de variantes locales– aparece en formas sociales muy diversas, algunas simples en extremo pero otras de gran complejidad social. A pesar del error, la atención que le otorgaron los antropólogos evolucionistas permitió incorporar la categoría lingüística tunguse *chamán* a nuestro vocabulario actual y abrió las puertas a una investigación aún no concluida.

Propiamente dicho, el chamanismo no es una religión sino un conjunto de métodos extáticos ordenados hacia un fin claramente determinado. El fin es contactar con el universo paralelo e invisible a simple vista de los espíritus, y conseguir su apoyo en la gestión de los asuntos humanos. Muy a menudo, el contacto con lo que se concibe como poderes invisibles debe ser entendido en un sentido lato, y en muchos casos se acercaría a lo que hoy llamamos práctica terapéutica (Eliade y Couliano, 1992, 127). Ape-sar de ello, y de que esta

orientación es la que domina en nuestra imagen del chamán, los brujos también dirigen su actividad en el mundo alternativo a ordenar el universo, a asegurar la subsistencia del ser humano y a castigar las faltas realizadas por sus congéneres. Es decir, el chamanismo puede ser calificado en tanto que *complejo de nociones y prácticas ubicables dentro de un ámbito cultural y psicológico que contiene cierta religiosidad ritual*, pero no es una religión propiamente dicha. Por otro lado, un análisis detallado de la nomenclatura revela que el chamanismo es algo más que simple magia si, por ejemplo, entendemos por ello los actos mágicos que aparecen a lo largo del Antiguo Testamento.

En la forma de percepción occidental, en nuestra cosmovisión dialéctica, se conciben dos realidades distintas: un mundo subjetivo y emocional *versus* un mundo objetivo y material. Pero en la concepción indígena se trata de dos dimensiones de una misma y única realidad, y existe la posibilidad de traspasar a voluntad la frontera invisible entre ambos dominios. La concepción de un *axis mundi* o escalera que comunica el mundo de los espíritus y el de los humanos es algo típico del chamanismo.<sup>11</sup> Nosotros lo mantenemos en forma de muy diluida supervivencia en el ámbito de las religiones, donde se concibe un difuso mundo sacro en relación con un concreto mundo laico. A pesar de tal supervivencia, la sorprendente facilidad con que los chamanes atraviesan la puerta entre ambas dimensiones es lo que ha provocado que, durante décadas, se les haya acusado de embaucadores esquizofrénicos, cosa de la que nunca se ha tildado a los sacerdotes de las grandes religiones a pesar de su permanente exigencia a creer en dogmas sin base experimentable.

La diferencia estriba en que los brujos practican el paso de una forma ordinaria de percibir la realidad a otra forma no-ordinaria, dialógica. Son hábiles consumidores de enteógenos que les inducen profundos trances extáticos. En cambio, los sacerdotes de las grandes religiones judeocristianas sólo *hablan de ello* desde hace ya muchos siglos. Desde que sustituyeron el enteógeno sagrado helénico que induce la consciencia dialógica del chamán, el *kykeón*, por un placebo inocuo, el pan sin levadura que subsiste en la actualidad. Probablemente, tal perversa sustitución se fijó en el siglo VI cuando se celebraron los concilios de Éfeso y de Constantinopla. En tales reuniones eclesiásticas se decidió parte del futuro de nuestras sociedades, fijando como dogmas de fe un buen puñado de elementos originarios del cristianismo, entre ellos la virginidad de María. Ahí surgió el cisma que arrastramos hasta la actualidad entre las diversas ramas del cristianismo viejo. A partir de aquel punto de nuestra historia, los sacerdotes católicos obligaron a sus correligionarios a creer en la divinidad como acto de fe, no por experiencia directa y vivencial de tales realidades alternativas.

Una hipótesis no comprobada pero con muchos visos de certitud propone que los primeros patriarcas cristianos aprendieron el uso religioso de sustancias

psicoactivas de los antiguos griegos (un buen artículo sobre ello es: Samorini, 1999). La cultura helénica es la matriz del todo el moderno pensamiento occidental. Aquel mundo tan fecundo estuvo centrado durante dos mil años, o tal vez más, en los secretos misterios que se desarrollaban en el interior de los templos de Eleusis, Delfos, Samotracia y en los múltiples centros ceremoniales dionisiacos. Los participantes en las *epopteia* –experiencias que permitían vislumbrar el más allá– sentían que ahí se gestaba su integridad y que la profunda confrontación con el más allá les permitía acceder al inmenso depósito de sabiduría y de creatividad de donde nació el pensamiento filosófico y trascendente que hoy sigue constituyendo el pilar de nuestra cosmovisión.

Como han puesto de relieve diversos investigadores independientes (en especial: Gordon Wasson, Hofmann y Ruck, 1980; Ott, 1998 y 1999), los griegos clásicos usaban potentes sustancias enteógenas para inducirse ritualmente estados de muerte y renacimiento, para ver el más allá y para contactar con sus dioses. En este sentido, es especialmente importante –aunque no única– la figura del dios Dionisos y todo el contenido simbólico que alberga (Fericgla, 1999).

El himno anónimo a la diosa Deméter, del siglo -IX, y un fresco que se mantiene aún en Pompeya son las mejores fuentes de información sobre estos misterios. Hoy sabemos que los iniciados, cientos o miles a la vez, se reunían en el templo o *Telesterion* de Eleusis, después de seis meses de preparación ritual. *Telesterion* viene de *telestí*, que significa: lugar del proceso de iniciación. Allí ingerían la pócima denominada *kykeón*, mezcla. Gracias a los escritos de numerosos griegos eminentes, ha quedado registro del hecho de que los *mistes* o iniciados, bajo los efectos del enteógeno ritual recibían la *epopteia*: visión trascendental, asombrosa e inaccesible a la cognición racional, como dijo Arístides en el siglo II de nuestra era. Para los griegos estaba absolutamente prohibido revelar detalles de la iniciación por la que habían pasado. Se sabe que Alcibíades fue condenado a muerte por haber profanado los misterios visionarios, al preparar y tomar *kykeón* en Atenas, fuera del templo. Por otro lado, hay indicios de que la condena de Sócrates también tuvo que ver con esta misma profanación. Así pues, habiendo pasado la noche en el *Telesterion* y habiendo consumido el enteógeno sagrado, los iniciados helénicos tenían la visión de *tahiera*, lo sagrado, cuya naturaleza estaba estrictamente prohibido divulgar, y se convertían en *epopte*, el que ha tenido la visión. A pesar del secretismo cuya divulgación era gravemente penada, varios iniciados atestiguaron a lo largo de los siglos que se trataba de una experiencia culminante en sus vidas.

El cristianismo fue el heredero desagradecido de alguno de los grandes misterios helénicos. Durante los tres o cuatro primeros siglos de su andar como religión, parece que los cristianos denominaban con *el nombre secreto de Dios* la

identidad del enteógeno fúngico usado para despertar la pasmosa experiencia divina en los humanos. En esto mantuvieron el mismo patrón de secretismo que la cultura griega original. A pesar de ello, el uso de en-teógenos visionarios y extáticos fue eliminado, hace ya muchos siglos, de los ritos cristianos y en su lugar ha pervivido el consumo de una sustancia placebo –el pan si levadura– más otra sustancia embriagante, aunque mucho más suave que los enteógenos: el vino como representación de la sangre de Dios. Los sacerdotes cristianos impusieron su jerarquía sobre los creyentes hasta el punto que, en la actualidad, siguen siendo ellos los únicos que acceden a esta ligera y mundanal ebriedad bebiendo el dulce vino de misa, sin compartirlo con sus correligionarios. A la plebe sólo se le reparte el placebo simbólico.

Sobre este tema cabe apuntar un hecho ya conocido desde hace años. Es prácticamente seguro que la base del *kykeón*, la sagrada mezcla enteógena helénica, era harina de cereal –en especial centeno– activada por el hongo enteógeno parásito conocido como cornezuelo del centeno. Esta variedad fúngica, la *Claviceps purpurea*, es rica en ergotamina, el precursor del ácido lisérgico. Se sabe que las abundantes visiones que llegaron a causar epidemias en la Edad Media eran debidas al consumo de pan preparado con harina de centeno infectado por este hongo (Hofmann y Schultes, 1982, pp. 102 y ss). El doctor Albert Hofmann ha repetido en diversas ocasiones su convencimiento de que los principios psicoactivos de la ergotamina son solubles en agua, de aquí la facilidad de traspasarlos del hongo a cualquier preparado acuoso, y los griegos clásicos aprovechaban tal potencial cocinando pastelillos con la harina infectada, y dándolos a tomar en forma de comunión, en el Telesterion, durante los ritos iniciáticos. El cristianismo, probablemente, recogió la tradición chamánico-religiosa helénica de consumir enteógenos dentro de un marco altamente ritualizado, pero pronto sustituyó el verdadero preparado psicoactivo, que daba libertad de acción y de trascendencia a los fieles, por el placebo vacío de potencial extático.

A pesar de ello, el catecismo y las explicaciones que recibían los púberes católicos para prepararse para la Primera Comunión, hasta mediados del siglo XX, eran el entrenamiento perfecto para consumir enteógenos por primera vez: ayuno, recogimiento, expectativas de conocer la divinidad directamente, contención, etc. No debemos olvidar que en las ceremonias griegas, a falta del sacerdote-chamán habitual, cualquier adulto que no hubiera infringido las leyes podía dirigir la sesión, de lo que se infiere que tal responsabilidad tenía más de práctico que de jerárquico, justo lo contrario de las costumbres que acabaría adquiriendo el posterior cristianismo. En el chamanismo vemos un juego de papeles similar al griego: lo importante es que alguien con experiencia real dirija la sesión visionaria, la *epopteia*, no que tenga un cargo dentro de la jerarquía.

Otra forma de aproximarnos a la diferencia entre religión y chamanismo es la que propone S. Larsen (Larsen, 1998, 33 y ss.). Según este autor, experto en psicología junguiana y mitólogo, existen cinco etapas de relación entre el ser humano y nuestra imaginación mítica o primaria. Estas etapas se van dando a lo largo de la historia, en diversas culturas y también se pueden dar en la psicología evolutiva individual. Tales momentos son:

a) *Etapas de la identidad mítica* o de posesión. Es el contacto directo entre la consciencia y el trasfondo mitológico que albergamos en nuestras dimensiones transpersonales. En esta etapa, la imaginación mítica se activa con poca o ninguna relación con la realidad exterior al sujeto, y el inconsciente toma el dominio de la situación. A nivel individual se da esta etapa de identidad con el propio inconsciente en los casos de psicosis, de posesión, en ciertas formas de éxtasis religioso, de experiencias enteógenas y en el chamanismo. A nivel grupal se da esta identidad mítica en los casos de histeria de masas, de rituales de posesión colectivos y también en los casos de liderazgo carismático.

b) La segunda etapa en un sentido evolutivo es la que S. Larsen denomina de *ortodoxia mítica*. Es la etapa de la religión. La realidad propia del imaginario o mágica, y la realidad exterior se sujetan mutuamente por medio de una relación fija, normativizada. La experiencia de revelación, tan fluida y cotidiana en la etapa anterior, aquí se convierte en dogma. En esta etapa de ortodoxia mítica se aceptan ciertas hipótesis mitológicas, referidas a la existencia de dioses y espíritus, pero se reciben mal otros puntos de vista. En los casos individuales, esta segunda etapa se manifiesta en forma de creencias personales rígidas, de fanatismo, y en los casos colectivos aparece en forma de religiones y ritos dogmáticos.

c) En la tercera etapa, o *fase objetiva*, el ser humano intenta eliminar el contenido de su imaginario dando preeminencia al mundo físico exterior, y en parte lo consigue. Se trata de la época en que domina y se sistematiza el principio de realidad. El ejemplo más claro lo constituye el científico meticuloso, en el que el material de su inconsciente queda relegado y olvidado (aunque sigue, por supuesto, actuando).

d) La cuarta etapa es la de la *conexión suspendida* o de meditación. En ella se activa el imaginario y se abren las compuertas del inconsciente pero buscando una “experiencia sin contenido”. En esta etapa hay la decisión previa de no aceptar ninguna hipótesis mítica, de no creer en las imágenes que surgen de las profundidades, de no retener ninguna experiencia que no implique un avance importante de la consciencia. Ejemplo de esta cuarta etapa de S. Larsen son la meditación zazen, el yoga y algunas experiencias enteógenas realizadas rigurosamente.

e) La quinta etapa, la de la *conexión mítica*, sería el resultado del diálogo

interior, la transformación y la renovación del sujeto. Es decir, en esta quinta etapa la capacidad creativa del imaginario se activa y la consciencia se conecta con las capas más profundas del ser. Es el resultado de la implosión de que hemos hablado antes. En esta etapa no se hacen afirmaciones acerca de la naturaleza última del mundo exterior; antes bien, las verdades ocultas descubiertas se reconocen como interiores, psicológicas. En esta etapa se mantiene la capacidad de regresar al mundo del sentido común y la experimentación de la realidad normal. Ejemplos de ella son el artista creativo, algunos aspectos de la experiencia enteógena, el resultado de una psicoterapia efectiva o de una iluminación dentro de ciertos rituales.

Estas etapas pueden considerarse en tanto que descripciones que hace S. Larsen para organizar el contacto del ser humano con el imaginario mitológico, o consciencia dialógica. Se trata de una enumeración sencilla y clara que, aplicada a nuestro campo, nos permite entender la diferencia entre el chamanismo y la religión a partir del contacto que establece cada uno de ellos entre el inconsciente con sus pulsiones libres y caóticas, y el mundo exterior regido por las normas sociales.

---

11. Utilizo aquí el símbolo del *axis mundi* por ser el más conocido y difundido en la literatura especializada. No obstante, es importante remarcar que lo uso 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 fenomenológico y el mágico u oculto. Algunos pueblos usan símbolos relacionados con el círculo; en otros, el brujo cambia de lenguaje al tratar con la realidad alternativa; en otros aun, se utilizan diferentes elementos sonoros, formales o cromáticos provenientes de la naturaleza, etc.

## V. LA CUNA DEL CHAMANISMO

Según revelan las investigaciones aceptadas por los prehistoriadores, la cuna del chamanismo clásico se sitúa en Siberia desde donde pasaría al Nuevo Mundo durante las migraciones que poblaron el continente americano. Numerosos representantes de la etnosemiótica tienden a atribuir orígenes chamánicos a las pinturas rupestres de Siberia, de hacia el año -1000. Tal identidad se establece partiendo de los rasgos ornamentales que muestran tales figuras, los cuales tienen mucho en común con los vestidos y rituales chamánicos siberianos y americanos descritos por los modernos etnógrafos. Es decir que parece incuestionable el origen siberiano del chamanismo amerindio.

Cabe mencionar también la gran similitud entre estas pinturas rupestres siberianas de probable sentido chamánico y otras fuentes de datos prehistóricos. Por ejemplo, los petroglifos hallados en la zona más oriental de la misma Siberia; las figuras, también grabadas en roca y datadas entre el -9000 y el -7000, halladas en el desierto del Sahára, en Tassili (Samorini, 1992); y otros petroglifos descubiertos en la Alta Amazonia ecuatoriana, en la zona del Tena, sobre los que aún no hay ningún estudio etnosemiótico pero que han sido observados por el autor en su trabajo de campo<sup>12</sup> y muestran sorprendentes similitudes formales con los petroglifos siberianos y con gravados en roca de otras latitudes americanas.

Aceptado, pues, que cierto chamanismo originario –al que se denomina *chamanismo clásico*– floreció durante la prehistoria en el Asia central y septentrional, entre los pueblos turco-mongoles, himalayos, ugrofineses y árticos. No obstante, no es la única fuente chamánica del mundo. La mayor parte de especialistas siguen a M. Eliade y se muestran de acuerdo en extender el área de actuación del chamanismo clásico hasta Corea y Japón, pasando por los pueblos fronterizos que habitaban el Tíbet, China y la India, hasta Indochina (Eliade y Couliano, *ibíd.*, 128). Pero, parece de sentido común sospechar que, habiendo culturas mucho más antiguas y complejas que la prehistoria siberiana en aquellas zonas asiáticas donde también se han registrado prácticas de carácter chamánico, es muy probable que haya existido un chamanismo propio tibetano, chino e indio, en lugar de pensar que la única fuente es el modelo siberiano. A ello hay que añadir aún más elementos.

Entendiendo la actuación chamánica en un sentido amplio, hay datos provenientes de fuentes griegas arcaicas (del siglo -IV) que indican que todavía en el siglo -V existía en Grecia un tipo de chamán autóctono, y es muy probable que los cultos a Dionisos sean la evolución ya institucionalizada de tales prácticas chamánicas.

Así pues, cada vez existen más constataciones de que prácticas perfectamente homologables como de hechicería se llevaban a cabo en territorios mucho más occidentales que Siberia hasta épocas recientes, como entre los saami nórdicos o los gallegos ibéricos.

Por otro lado, al hablar de chamanismo tampoco se suelen tener en cuenta las complejas y extendidas prácticas de hechicería que se dan en muchos pueblos africanos (excluyendo de ellas los ritos de posesión y de mediumnidad). Y ello tanto en el África negra como en la parte meridional del continente ocupada por pueblos de raza blanca. Un ejemplo de esta arbitraria exclusión lo hallamos en los practicantes de la religiosidad *buiti*, consumidores de la raíz visionaria de iboga como medio para inducirse los estados de trance extático tan propios del chamanismo (Samorini, 1993 y 1994). Los seguidores buitistas se hallan extendidos por una parte importante del territorio de Guinea, donde tales prácticas están oficialmente prohibidas; y por casi todo el Gabón donde, en sentido contrario, incluso altos dignatarios del gobierno son practicantes activos del buitismo. Es muy probable que la religión buitista, de marcado carácter extático, sea la evolución de antiguas prácticas chamánicas organizadas hoy en forma social más compleja.

Otro ejemplo reciente lo observamos en los miles de seguidores de la Iglesia del Santo Daime, de la Uniaô do Vegetal, de A Barquiña y de otras Iglesias brasileñas contemporáneas. Se trata de sincretismos religiosos cuyos seguidores consumen grupalmente ayahuasca dentro del marco ritual que fija su religión. La ayahuasca, en estas Iglesias denominadas del *Santo Daime*, es el enteógeno panamazónico de uso tradicional más extendido entre los chamanes indígenas amazónicos y andinos. Los brujos lo usan en sus ritos oraculares, de curación, en sus preparativos guerreros, para ponerse en contacto con los poderes y espíritus de la selva, y para tomar decisiones. Las prácticas extáticas que se llevan a cabo en los ritos daimistas son relativamente recientes –la fundación de la Iglesia original del Santo Daime data del primer tercio del siglo xx– e ilustran a la perfección la transformación de técnicas propiamente chamánicas en técnicas ceremoniales eclesiásticas y grupales: la transformación de chamanismo a religión se da al socializarse el trance extático. Estas Iglesias daimistas, así como las Iglesias peyoterías de Norteamérica y los seguidores del culto buitista en África negra, ilustran el paso de la primera etapa de la relación con el imaginario mítico propuesta por S. Larsen, *etapa de la identidad mítica* o de posesión, a la segunda etapa, la de la *ortodoxia mítica* (para más detalles sobre estas iglesias místicas, Fericgla, 1998a).

El chamán es un individuo humilde que ejerce su ministerio en solitario. Como máximo, se juntan algunos hechiceros en una ocasión determinada para sumar sus pretendidos poderes con un fin específico; por ejemplo, para atraer la lluvia que se está retardando. Luego, cada uno regresa a su territorio tribal o a

la comunidad a la que pertenece para seguir chamanizando a petición de sus congéneres. Pero puede suceder, y sucede, que la experiencia extática se convierta en el núcleo unificador de una comunidad, como es el caso de las iglesias místicas citadas en líneas anteriores. Entonces debe cambiar el sentido del ritual chamánico para convertirse en un sistema de creencias y prácticas religiosas: deviene más importante –o, como mínimo, igual– la norma colectiva que la vivencia personal.

También se puede afirmar que la acción y la función del chamán consisten en buscar vías de adaptación a la realidad. Esta búsqueda de recursos adaptativos no pasa por el uso de medios físicos ni tecnológicos, en un sentido restringido del término, sino que 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 su propia entereza psíquica y espiritual. 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. Podríamos añadir una larga lista de ejemplos equivalentes pero el proceso tiene muchas semejanzas: el brujo ha conocido la muerte o la enfermedad desde dentro; ha implosionado y ha aprendido el camino de regreso al equilibrio y a la salud. Conoce la teoría de la enfermedad y del desequilibrio desde dentro.

Esto me lleva a recordar algo que se olvida a menudo: los pueblos chamánicos respetan y necesitan la figura del brujo, que cumple con 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 de los demás factores relacionados con la vida material. Es el jefe o cabeza tribal. Es decir, 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. Entre los shuar amazónicos, por ejemplo, el brujo de cada centro o agrupación clánica debe pedir permiso al jefe para abandonar el territorio. Consideran que si el chamán está de viaje el grupo queda desprotegido de los ataques mágicos de otros hechiceros, de ahí que sea el jefe quien decida si el momento es propicio o no.

Por otro lado –y ello es de suma importancia–, la función adaptógena que cumple el brujo de buscar nuevos caminos de arraigo y supervivencia, no debe ser entendida en un sentido pasivo. El ser humano se adapta a los cambios acaecidos en su entorno social y ecológico, pero a la vez es también manipulador y promotor de transformaciones. Es decir, que a la vez somos objeto y sujeto del cambio. La cultura en que nos socializamos es el campo donde actúa esta retroacción: somos modelados por la cultura pero, a la vez, la modificamos con nuestras acciones, pensamientos e intenciones. El chamán es el

ejemplo clave de este doble proceso: con su acción consciente trata de coordinar los elementos naturales y los 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 suyos cuya incapacidad de aceptar las normas o los hechos los convierte en enfermos.

Resumo lo expuesto. Podemos acordar 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 ordinario de la consciencia*. El camino habitual para penetrar en tales éxtasis es consumiendo enteógenos, pero también se recurre a ritmos de percusión, ayunos y técnicas de privación sensorial. Cada pueblo tiene sus recursos específicos para inducir el trance chamánico (o incluso puede carecer de ellos). El brujo mantiene así su consciencia sincrónicamente despierta a ambas dimensiones de la realidad, la mágica y la ordinaria, y ello es lo que lo diferencia de médiums y posesos. Éstos 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 (proyectándolos sobre el mundo externo) para tratar de coordinarlos de acuerdo a su propio interés. No se deja vehiculizar por ellos, aunque en algunas ocasiones se haga difícil la discriminación.

Por otro lado, se da una diferencia capital que define al hechicero frente al resto de su comunidad entre quienes, a menudo, es también habitual consumir potentes psicótrópos en ocasiones de vital importancia. Durante los estados de catarsis, el chamán es el único capaz de controlar las entidades invisibles causantes de enfermedades o de desarreglos, y cree tener también poder para lanzar a sus espíritus aliados contra el enemigo, provocándole daños. El brujo disfruta de algún tipo de asociación con ciertas entidades o poderes que existen en el mundo de lo invisible, los llamados *espíritus aliados*, y los hace actuar según su propia voluntad. En sentido contrario, los demás miembros de su colectividad carecen de este dominio sobre el mundo animista, aunque también accedan a él por medio del consumo de enteógenos. Dicho en términos psicologistas, el hechicero accede a su inconsciente con una facilidad y dominio de sus propias pulsiones profundas, emocionales y arquetípicas de las que carecen sus congéneres (y la inmensa mayoría de humanos); y desde esta parte oscura de nuestra mente reordena la realidad simbólica, emocional y factual en interés propio y de su comunidad, de ahí que se diga que la forma de actuar del brujo es por medio de una *relación de ayuda* (Poveda, 1997).

La cosmovisión de las culturas chamánicas concibe que la realidad no acaba en el límite material de los objetos que percibimos, ni que cada cosa existe aisladamente de las demás. El mundo no está lleno de objetos, hechos y sentimientos independientes. Estas sociedades conciben que todo elemento de la realidad material e inmaterial está interrelacionado y es interdependiente:

personas, animales, vegetales, piedras y montañas, elementos meteorológicos, espíritus, visitas... En suma, es este sistema visible e invisible a la vez, complejo y abierto, lo que complementa y da sentido a los aspectos fenomenológicos del mundo cotidiano. Cada ser está dotado de algún poder positivo que le permite ser eficaz en un sentido u otro: el sujeto que destaca por tratarse de 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. Y viceversa, cuando un niño está inapetente es porque le falta algo, ha perdido su espíritu; cuando una huerta no produce alimentos como es de esperar también es porque le falta algo, el poder de dar comida. La especificidad del chamán, insisto, consiste en contactar a voluntad con esta dimensión oculta de la realidad, en viajar por ella para modificarla según los intereses humanos. Los hechiceros, al igual que nuestros místicos, son los que afirman con mayor conocimiento del tema que no hay otros mundos, sino que todos los mundos están en éste, pero que hay que saberlos ver.

En este sentido, y para cerrar el tema, si se quiere considerar el chamanismo como una forma religiosa, debe hacerse desde la propia etimología original del término religión. No desde el vocablo latín *religio* o *relligioonis*, como se hace tan a menudo de forma errónea, ya que este sustantivo viene a significar “conciencia escrupulosa”. La etimología de religión debe buscarse en 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 se caracteriza, justo, por actuar en solitario y en oposición radical a cualquier estructura formal que le impida moverse con la mayor libertad cognitiva y emocional por ese mundo invisible en el que él reina con humildad. Nada más lejano a la práctica chamánica que una rigidez dogmática y senil al estilo vaticanista, y de ahí la persecución secular que ha realizado el cristianismo de todo tipo de chamanismo.<sup>13</sup> Incluso la ideación del chamanismo como algo lejanamente institucional va en contra de una comprensión abierta del fenómeno, como más adelante se expone.

---

12. El único estudio que obra en poder del autor referido a estos petroglifos ha sido realizado como tesis de licenciatura por Domingo S. López Mamallacta, tesis presentada en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador el año 1994. Hay también descripciones previas realizadas por el arqueólogo Pedro Porras (Porras, 1985).

13. En la obra *The shaman's doorway*, de Stephen Larsen, se expone claramente la idea del *senex*, arquetipo de la rigidez y poder dogmático encarnado políticamente, por ejemplo, por R. Nixon, en oposición a la idea del chamán como figura casi femenina, en permanente cambio. Esta obra está pronta a salir publicada en castellano por ed. Martínez Roca, Barcelona.

## VI. MOTIVACIÓN CHAMÁNICA Y SANACIÓN

Se podrían redactar varios volúmenes de considerable grosor dedicados, tan sólo, a explicar el proceso iniciático del chamán, itan complejo resulta el aprendizaje!<sup>14</sup> Es complicado desde el punto de vista del proceso de transformación interna o psíquica que debe sufrir el neófito y desde la óptica externa o cultural. Es decir, también es complejo el contenido de las cosas que debe retener en su memoria el aprendiz de brujo. Por otro lado, sería un ensayo grueso debido a la gran diversidad en las formas de entrenamiento que ha descrito la etnografía en referencia a los distintos pueblos chamánicos.

Realizando un esfuerzo de síntesis, se puede acordar que el proceso de iniciación para llegar a ser chamán implica prioritariamente un camino vivencial. El aprendiz debe atravesar un cúmulo de experiencias límite de las cuales él debe extraer su propio aprendizaje. No se trata de un acopio de conocimientos abstractos, aunque también sea necesaria la memorización de nuevos sistemas simbólicos, recordar el complejo uso y elaboración de enteógenos e incluso el aprender un nuevo lenguaje sagrado, oculto a los demás congéneres no brujos. A pesar de ello, estos conocimientos no representan lo más importante de la iniciación. Todos los conocimientos abstractos adquiridos durante la iniciación constituyen la estructura formal, la metáfora, el esqueleto que permitirá al nuevo hechicero moverse con seguridad por aquellas dimensiones mágicas y subjetivas de la realidad sin caer en el permanente peligro de la locura. No obstante, insisto, lo esencial del brujo es *la elaboración que hace de su propia experiencia límite, su paseo por las más lejanas fronteras de los estados mentales conocidos y entrenados por el mundo cotidiano de su sociedad*. Esto es lo que le permitirá comprender profundamente los orígenes, la cara oculta del mundo en que habita, y reconocer en sí mismo las vivencias y estados de sus pacientes y de todo su colectivo, más allá de donde llega la consciencia cotidiana. El chamán es el mejor ejemplo de la autoconsciencia de la naturaleza a través de nosotros, los seres humanos.

Si se pregunta a diversos *wishnú*,<sup>15</sup> brujos shuar, el motivo que los impulsó a hacerse chamán, las respuestas obtenidas serán de muy diversa tésitura. “Para curar a mi familia”, dirá alguno; “para protegerme y vengarme de mis enemigos”, responderá otro; “para curar a los hermanos [congéneres] enfermos por el *wawékratin* [brujo maligno], o “para curarme de la enfermedad que me costaba la vida”, puede decir un cuarto interrogado. Esta última motivación suele ser la más frecuente y no sólo entre los shuar sino en todo el chamanismo amerindio.

La enfermedad grave, por tratarse de una experiencia límite, fuerza la

implosión. Es un factor que, por sí mismo, ya constituye un paso importante en la iniciación. Incluso es un hecho casi universal el que, cuando no existe la enfermedad grave espontánea acompañada de sueños y delirios, el novicio deba someterse a un camino de aprendizaje en el cual se reproducen a voluntad las condiciones que simulan la patología terminal o la locura. En tal estado liminar, inducido por medio de ritos extenuantes y por medio del consumo de potentes sustancias psicótropas, el aspirante a hechicero espera 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 son los enemigos de los que deberá protegerse. Cuando un individuo está gravemente enfermo se siente aislado de los demás y necesita la compañía de alguien, pero si el aquejado está solo durante su postración 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 crítica situación. Se propicia la *explosión hacia adentro* que lleva a contactar con los estratos más profundos de la mente, con la muerte.

Con frecuencia, durante la iniciación chamánica se busca un estado de sufrimiento y aislamiento. El novicio debe llegar a este espacio mental de desestructuración límite, del cual no hay regreso posible en las mismas condiciones vitales que antes. Una especie de muerte en vida. Estando en él, se ve 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.

Así, un elemento determinante del estilo cognitivo chamánico consiste en la búsqueda voluntaria de la disociación mental o consciencia dialógica. Este recurso psíquico fue, originalmente, el *campo* principal en que se movió el brujo durante su noviciado. El proceso iniciático, el hecho de autoexperimentar y de aprender a moverse con soltura en los estados de consciencia dialógica sin caer en la locura, constituyó el primer entrenamiento que recibió el futuro brujo. Tal adiestramiento consistió en 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. Es *como* buscar un estado de locura pero sin perder un cierto control sobre él, control que va en aumento con el tiempo. Como se ha apuntado en líneas anteriores, el chamán es el individuo que ha vivido la locura desde dentro, que juega con ella, y consigue salir porque ha elaborado una teoría que se lo permite.

A veces esta consciencia disociada es autoinducida voluntariamente por parte del neófito y otras veces es el resultado de una grave enfermedad espontánea de la cual el futuro brujo se auto-curó. El enorme esfuerzo personal que implicó

esta salvación le otorgó los poderes para chamanizar. Estos poderes se reciben a través de lo que se vive como una revelación que indica al brujo la solución a su enfermedad. Es frecuente encontrar chamanes que manifiestan su disgusto por tener que chamanizar, pero saben que si abandonan este contacto regular con los espíritus enfermarían de nuevo. Se podría decir que su propio inconsciente les reclama más atención que a la mayoría de las otras personas (cosa que también sucede con artistas vocacionales, místicos y religiosos, ciertos psicoterapeutas...). De ahí que, aunque no es una norma universal, está muy generalizado entre los pueblos primitivos que los jóvenes enfermizos, ciegos, epilépticos, etc., suelen ser considerados como escogidos por la divinidad para ejercer el chamanismo. Los recursos de subsistencia normales entre los demás de su sociedad (cazar, pescar, trabajar la huerta) no les sirven y deben forzar su ser para encontrar nuevas estrategias adaptativas, de ahí mi insistencia en considerar el chamanismo como mecanismo adaptógeno. «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 a, de Mussap, en la Amazonia ecuatoriana, es un ejemplo modélico. Juank a estuvo aquejado de tuberculosis desde su infancia hasta bien entrada la juventud. Al no conseguir sanar, y cansado de la vida débil y doliente que llevaba en la selva, decidió dejarse morir. Un día en que se sentía especialmente enfermo y apagado fue a tumbarse junto al río Upano a esperar la muerte. Quedó dormido y durante el sueño, él cuenta, tuvo episodios oníricos terribles de su propia muerte, pero más tarde tuvo otros sueños de un *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 junto al río, se sintió mejor y se levantó. Durante varios años recorrió diversas comunidades tribales acumulando poderes y conocimientos técnicos de los hechiceros que iba encontrando, hasta que él mismo fue reconocido como *iwishín* o brujo (más detalles en Fericgla, 1994).

La salida exitosa a este duro proceso iniciático, tanto entre los chamanes shuar como en otros muchos pueblos amerindios y asiáticos, consiste en hallar o recibir la inspiración de una canción. Una *canción revelada* cuyo texto y melodía recordará el iniciado para el resto de su vida. La canción o salmo recibido en un profundo estado catártico será la clave que le permitirá repetir a voluntad la experiencia de traspasar las fronteras de una dimensión de la realidad (la concreta, física o consciente) a otra (la animista, invisible o inconsciente mítico). El salmo revelado es la prueba de que los dioses han dotado al neófito del poder necesario para entrar en su mundo. Normalmente, y a título de ilustración, entre los shuar sólo se considera que un individuo es auténtico

*iwishín* cuando tiene su propia canción. El proceso iniciático formal se denomina *utsúnkamu*, literalmente “compactación”, pero no sirve hasta que el neófito no ha sido inspirado. Aunque hubiera recibido los poderes de su maestro desde tiempo atrás (el traspaso de poderes de maestro a neófito es otra parte de la iniciación que merecería un estudio completo), tan sólo es considerado auténtico chamán cuando es capaz de cantar su propio *ánent*, o canción salmodiada, revelada durante uno de los trances y que le sirve para atraer a sus espíritus aliados. El salmo es la metáfora que le permite aludir y reconstruir la dimensión trascendente que ha conocido por experiencia.

El texto de estas canciones suele constituir un cántico de autoafirmación en el poder que el brujo detenta. Un ejemplo etnográfico:

*Timia nunl, timia nun tséntsak chiri a wamprurna jikiaj kiamtá a májkinkiu ímianaink ia námprurnaa...*

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, yo...

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

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

(traducción literal)

Timia nun<sup>a</sup>, timia nun

Con el poder de eso, con el poder de eso

tséntsak chiri <sup>a</sup>wamprurna

montándolo en sus saetitas [mágicas]

jikiaj kiamtá <sup>a</sup>májkinkiu

haciéndole pasar mucha pena,

ímianaink<sup>i</sup> <sup>a</sup>námprurnaa...

embriagándolas [con ayahuasca], hasta allí

náwam, náwam, amajsan(aaa...)

las voy amansando, las amanso

[a las saetas mágicas]

(traducción libre:

Con el poder que me da la ayahuasca

puedo enviar las saetas mágicas que tengo amansadas.

Tengo mucha pena al tomar la ayahuasca, pero con ella puedo embriagar la saetas.)

Winia tséntsak chirnaka<sup>t</sup>

A mis saetitas ásperas

Winia tséntsak chirnaka <sup>t</sup>	las voy amansando fácilmente,
arárpatniun <sup>a</sup> ákranku <sup>t</sup> nawámprancha,	las hago ser mansas (siempre).
nawámprakut. Natémchirna	Embriagándome con mi ayahuasca,
nampéarkun kúri, rirí anámpraja...	con titiriteos embriágoleal
púyar, púyar nampéarkun	embriagarme con el mismo poder.

(Fácilmente amanso a las ásperas saetas.  
Siempre las hago estar mansas.  
Tanto a ellas como a mí las embriago  
con ayahuasca.)

wi, wi, wi, wi, wi...	yo, yo, yo, yo, yo, yo, yo...
Winia amíkchirun(aa...)	Cuando me embriago mi ayahuasca
mayáichiri <sup>un</sup> tsúrkinkiu <sup>t</sup>	hago aparecer de mi amigo la
natémchirna nampéarkun	respiración(cita), la hago aparecer
Tímianum <sup>a</sup> <sup>a</sup> wájtunnat	de mi amigo, con mucho poder.
tujíntrachu, tujíntrachu.	Yo nunca fallo, nunca fallo.
Wenuchiri <sup>a</sup> rárpatniun	A su boquita
atákramun, atákramun	áspera le hago tener mis saetitas,
tsétsakchinha wámprajsha...	también de este poder las hice...

(Cuando me embriago con ayahuasca  
tomo el poder de mi maestro.  
Tengo mucho poder y nunca fallo  
en mis acciones mágicas.  
Pongo mis saetas en su boca  
porque también yo las hice de este mismo  
poder.)

Mayai tukúchminium	Haciéndolas de brillante color
winchárpatniu <sup>n</sup> umátran	que ni el viento la puede tocar,
kantámtik kiun <sup>kan</sup> támtik kiun	las hago cantar siempre,

(Hago brillar mis saetas mágicas de tal forma  
que ni el viento las puede ver,  
y las hago cantar siempre con ese poder que  
tengo.)

(En el *ánent* original, salmo muy cercano a la idea originaria de “creación de lenguaje”, siguen siete estrofas más en las que el chamán E. Tankámash i, 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... La traducción literal ha sido realizada con la ayuda del shuar bilingüe Picham a 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 ocasiones, el sujeto se siente simplemente impelido a ocupar el papel de hechicero porque su sociedad ya lo había previsto para él con anterioridad. Es el hecho comentado de las personas con alguna minusvalía en ciertas culturas. En otros casos, a los que podríamos referirnos como a los auténticos brujos vocacionales, se trata de profundas crisis vitales que empujan al futuro chamán a buscar en su propio interior el sentido de la vida y un orden cosmológico que esté más ajustado a su sentir individual, profundo y peculiar. En tercer lugar hay otro camino: el neófito se decide a comprar los poderes que le convertirán en brujo para defender mejor a su familia de los ataques enemigos y de los sufrimientos naturales, o porque le parece una actividad económicamente rentable, en especial cuando se trata de hechiceros que se ofrecen al turismo chamánico occidental. En estos casos de compra del poder no suele haber una crisis vital previa, sino que se busca tenerla por medio de técnicas catárticas.

La búsqueda de los estados trascendentes y asombrosos de consciencia amplificada bajo efecto de los enteógenos tiene por misión reordenar el cosmos individual de acuerdo a los intereses propios del brujo (que, a la vez, son los de su comunidad). Tales intereses incluyen desde la recuperación de esta compleja y variable armonía que denominamos salud, hasta la renovación de una perdida capacidad para cazar, para enamorar 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 chamán, y las sanaciones.

Es decir, el proceso iniciático, en esencia, consiste en romper los

Es decir, el proceso iniciático, en esencia, consiste en romper los automatismos mentales construidos culturalmente durante la vida (el material psíquico secundario), para que el neófito pueda experimentar el cosmos interno sin estructuras artificiales, preconcebidas ni defensivas (el material primario). Durante la crisis necesaria para llegar a ser chamán, se rompe lo que C.G. Jung denominó la *persona*, la máscara tras la que todo ser humano se esconde, incluso ante sí mismo. Entonces aparece descarnado todo el material que el neófito alberga en la sombra de su inconsciente: lejanos recuerdos biográficos, traumas, miedos y pulsiones, el imaginario propio del inconsciente colectivo. El futuro brujo debe ser capaz de soportar este alud de información emocional, vivencial y biográfica que albergaba escondida; y ha de ser él mismo, en solitario, quien comprenda este cúmulo de impulsos biológicos y de material inconsciente que ha aflorado bajo el efecto de algún psicotropeo o de la crisis. También es función del chamán ser capaz de dar una forma transmisible a este mundo interior que acaba de descubrir y, para ello, usa sus mitos, símbolos de condensación,<sup>16</sup> máscaras y ornamentos, salmos... El camino habitual es proyectar el material destapado sobre la transparencia de los pretendidos seres invisibles que habitan la selva o sobre el alma de los difuntos que rondan por el lugar (Fericgla, 1994), dándoles contenido y recreando, actualizando, el imaginario mítico de su pueblo.

---

14. Un intento, un tanto ingenuo, de exponer el proceso iniciático al que me sometí durante mi investigación en el mundo shuar está incluido en la obra *Los jíbaros, cazadores de sueños*, Barcelona 1994.

15. *wishnú*, plural de *iwishín*.

16. Los “símbolos de condensación”, a diferencia de los simples “símbolos referenciales”, son aquellos que permiten cuajar en ellos mismos distintos significados, incluso contradictorios. Los símbolos de condensación también suelen tener la potencia evocativa para despertar emociones. Un ejemplo de ello es la cruz cristiana: bajo su amparo coexisten distintas interpretaciones del cristianismo y en todos los grupos que la usan despierta evocaciones y estados emocionales importantes. La mayoría de símbolos de condensación son emblemas nacionales, símbolos sagrados, etc. De ahí que se les denomina “de condensación”: en ellos mismos condensan diversos *significata*.

## VII. PRINCIPALES ASPECTOS COGNITIVOS DE LOS CHAMANISMOS

La dimensión cognitiva del fenómeno chamánico es, sin duda, la más interesante y la más importante de esta forma de *ser humano* y de los fenómenos relacionados con el tema. Probablemente, es también la única aproximación que permite ensayar una comprensión densa y global del chamanismo.

Aunque se ha hablado ya bastante de ello en capítulos anteriores, acerquémonos de nuevo al estilo cognitivo que caracteriza al chamán. Hay que recordar, siguiendo a Franz Boas (Boas, 1992, 65), que 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*. Durante el proceso de occidentalización, la asociación entre las emociones y el resto de elementos de la vida son paulatina (y presuntamente) sustituidas por asociaciones intelectivas y racionales (silogismos y concatenaciones lógicas). Se pasa de la etapa primera y segunda de conexión con la imaginación mítica propuesta por S. Larsen a la tercera, de la *identidad* y la *ortodoxia mítica* a la *fase objetiva*. Es decir, la aproximación emocional y las asociaciones emocionales constituyen uno de los puntales a partir de los que las sociedades primitivas generan sus sistemas de comprensión del mundo y construyen su realidad, luego expresada en forma de mitos. Así, por ejemplo, un brujo, con facilidad se formula preguntas del tipo: “¿Qué gusta pasar con qué?” –en lugar de “¿por qué?”– para explicar el desarrollo de los fenómenos. Luego puede responder: “al árbol de la chonta no le gusta crecer cerca de los ríos”, y así se explica que este tipo de palma nunca crece en las orillas de los caudalosos ríos amazónicos. *No le gusta* se refiere a una asociación emocional entre eventos de la realidad.

No es que, en un sentido intrínseco, el ser humano ordinario haya cambiado su psique desde el paleolítico hasta la actualidad. La tradición cultural de cada individuo es la que determina el tipo particular de estado emocional que le domine en cada momento, o la idea explicativa con que justificará los fenómenos que observe a su alrededor. 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 amplias, 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. En pocos casos sucede al revés. En épocas anteriores o en sociedades no occidentales, tal justificación se construye con asociaciones emocionales, en tanto que en nuestras sociedades occidentales se elabora con argumentos –pretendidamente– racionales.

Un occidental de talante normal, ante un escaparate de ropa, suele realizar afirmaciones del tipo: “esta camisa es la mejor”, encubriendo así falsas asociaciones emocionales. Si se le interroga buscando racionalidades subyacentes –“¿por qué es la mejor?”–, la respuesta suele dar al traste con la lógica absoluta. “Porque es la más bonita” o “porque es lógico!... es la más cara”. El occidental actual se muestra tan incapaz como el neolítico de inferir que es el propio sujeto, él mismo, quien ve una camisa más atractiva que las demás; pero que la camisa, en sí, no es ni mejor ni peor. *Lógicamente*, todo depende del color (intereses, proyecciones, fantasías...) con que cada uno lo mira. Un análisis que buscara la verdad lógica de tal juicio de valor debería atreverse a formular la causa o racionalidad profunda de que esta persona, en concreto, sienta preferencia por tal prenda en concreto. Pero este paso casi nunca se lleva a cabo, tan sólo disfrazamos las asociaciones emocionales de razones económicas o de otro tipo más lógico.

Por otro lado, el ser humano tiene una tremenda resistencia al cambio. Ello se debe, en gran parte, a la fijación emocional en 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 basándose en 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 (pretendidamente) racionalista. Pero ello no implica, repito, que la mayoría de sujetos occidentales ordinarios hayan evaluado la veracidad de tales argumentos racionales: simplemente se usan porque forman parte de nuestro repertorio cultural. El *me gusta* y el *porque no quiero* siguen siendo los argumentos cotidianos para justificar nuestros comportamientos humanos del siglo XXI.

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 en la radical veracidad y conocimiento profundo de sus argumentos. Hay que reconocer que ni unos ni otros llevan nunca hasta el fin el intento de explicación causal de los fenómenos. Sólo buscan explicaciones hasta que consiguen amalgamar la nueva información que fuerza el cambio con los conocimientos previos adquiridos durante la infancia. Ello en referencia al individuo medio, pero la postura del brujo indígena suele acercarse más a la del investigador occidental. (Por investigador no me refiero a la postura del profesor universitario medio, funcionario que se limita a repetir sin el menor esfuerzo de verificación afirmaciones que la academia ha aceptado, o que a él le parecen acertadas. Por investigador me refiero al científico de vanguardia,

aceptado o no por la Academia y demás colegas universitarios, que busca la última explicación científica posible al fenómeno que está observando. Es el individuo que, siguiendo los dictámenes del pensamiento científico y no de las modas universitarias ni sociales, llega al límite de la realidad concebida, hasta aquel territorio inexplorado donde nuestros ancestros decían que *hic sunt leon*, aquí sólo hay leones.)

En los tres mil últimos años ha cambiado el repertorio cultural que unos y otros usamos para justificar eventos, actos y desgracias sin ir más allá. Aunque en realidad, tal cambio se debe a la acción de unos pocos individuos que, con su esfuerzo cognitivo y su aventura vital, han generado formas distintas de entender el mundo. Así, por ejemplo, conceptos de un elevado nivel de abstracción hoy habituales en el discurso de cualquier occidental como “ideal”, “armonía”, “ética”, “objetividad” o “sustancial”, 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 racional del mundo, los chamanes pusieron las bases, y las han mantenido, para una explicación de los fenómenos a partir de lo que denominaremos *asociaciones emocionales* y *consciencia dialógica* generada por el imaginario humano.

El 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 deseo ahora... ¡Lo he de tener ahora!”). No obstante, hay marcadas diferencias. La más importante a retener es que las asociaciones emocionales son sólo un tipo primario de engrudo (no es el único) que permite organizar pensamientos complejos y mitos con valor de realidad socialmente consensuada entre los pueblos primitivos, hecho que no se da entre los niños.

El primer paso que debe dar el chamán para instalarse en tal estilo cognitivo dialógico es ser capaz de observar su propia imaginería mental (sueños, visiones producidas por enteógenos, visiones agónicas). Pero no debe dejarse arrastrar por ella, como sucede con la mayoría de personas. Ha de recordar en todo momento quién es, a pesar del torbellino de vivencias, imágenes y emociones que lo envuelven durante el trance. Ésta es la gran diferencia entre un brujo y un demente: el loco olvida quién es cuando el material inconsciente lo invade. Recordarnos es la salvación de la locura. Luego debe aprender a moverse con soltura dentro de esta abismal realidad subjetiva, lo cual significa adiestrar su consciencia dialógica. 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 que ha durado toda su infancia: no es extraño el caso del chamán que vive alejado del pueblo, recluido en una semisoledad. Debe alimentar su propia imaginería mental como fuente de conocimiento subjetivo y (paradójicamente para nosotros) también del entorno.<sup>17</sup>El abandono inicial del brujo a sus profundas pulsiones psíquicas, vividas como espíritus externos, es lo que se suele describir como la muerte iniciática respecto del mundo físico, el camino que acaba en la implosión. El hechicero deja de percibir la realidad de acuerdo a los parámetros externos definidos por su cultura, para reconstruirla –en parte siguiendo 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 (Severi, 1996). Y también que se diga que, con el consumo de enteógenos o con las técnicas para caer en el trance extático, el brujo viaja hasta los orígenes mismos de la cultura, se traslada al tiempo mítico en que las cosas aún no existían. Es decir, el chamán es capaz de de-construir o disolver su ego cultural y psicológico, dos caras de la misma moneda, para experimentar un estado de percepción pura, si es que puede llamarse así. Una forma de percibir la realidad endógena y exógena sin los filtros que intercala el proceso de socialización, filtros necesarios para la convivencia y la construcción cultural.

El pánico intenso suele acompañar la experiencia de profunda disociación mental que marca el rompimiento con los parámetros cognitivos ordinarios. En tal estado (entendido por su sociedad como revelador y no patológico), una parte de la mente es capaz de observar atentamente cómo 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 junguianas, sería correcto denominar a esta experiencia *el contacto directo del chamán con el inconsciente colectivo y sus contenidos dinámicos arquetípicos*.

Este despertar de las capacidades visionarias del hechicero va acompañado del aprendizaje exotérico específico que le ha de permitir decodificar el sentido de la imaginería tradicional, generada según el sistema de valores de su cultura. Posteriormente, el bagaje de conocimientos y de vivencias acumuladas en el largo proceso iniciático, más la práctica y los años, proporcionarán al chamán un determinado nivel de control sobre la realidad mágica en que se mueven los pueblos primitivos. Es decir, no sólo 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 individual y grupal. 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 aun desde otra ubicación conceptual: el primer paso del auténtico chamán consiste en desorganizar su realidad cognitiva ordinaria, construida desde la infancia por las normas culturales de su sociedad. Se trata, de nuevo en términos de psicoanálisis, de perpetrar la disolución temporal y controlada del superego. Por ello, el proceso de ruptura cognitiva es más fácil en un individuo que ya tenga mal integrado su aparato mental, por enfermedad o minusvalía, que en un sujeto normal. Una vez desorganizado su orden mental de valores y percepciones, el brujo lo debe reorganizar desde su propio interior. El auténtico hechicero es el individuo socialmente marginado, en un origen y por el motivo que sea, que elabora estrategias personales de adaptación usando sus propios recursos mentales 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 no occidentales, exista el chamán maléfico o *wawékratin*. Suele tratarse de individuos envidiosos, agresivos o cuya personalidad está dominada por algún factor socialmente negativo. La misión del *wawékratin* es de tipo policial: sus congéneres le pagan para que les vengue, para que cause males a pretendidos enemigos que, supuestamente, han originado alguna enfermedad en los miembros de la propia familia. A su lado, existe el brujo benéfico o *tsuwákratin* cuyo cometido es curar enfermedades, orientar 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*, 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 carisma la capacidad para conectar con las necesidades colectivas y catalizarlas en sí mismo.

En definitiva, el peso social de cada chamán en buena parte depende de su potencial para proyectar seguridad en los demás y de su eficacia en el cometido de reordenar la realidad colectiva desde su imaginaria mental.

Por ello, entre los shuar, como en muchas otras sociedades chamánicas, ser brujo es ciertamente peligroso porque cuando sucede algún evento perjudicial 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, la cuarta parte

aproximada de hombres shuar han adquirido –comprado– los poderes para brujear pero lo niegan públicamente para evitar agresiones, y sólo chamanizan a escondidas dentro del más restringido círculo familiar.<sup>18</sup>La forma de actuar de los brujos y su concepción del mundo también se pone de relieve, por ejemplo, en el texto de los salmos. Por medio de estos cánticos, los chamanes llaman a lo que conciben como espíritus o poderes aliados: el texto no suele ser suplicatorio, como en la mayoría de religiones deísticas, sino imperativo, exponiendo la lista de sus propios poderes y llamando a sus espíritus ayudantes para que lo auxilién sin más diplomacias ni reverencias (véase el texto del salmo chamánico transcrito anteriormente).

En conclusión, puede afirmarse que la principal función del brujo y del uso que hace de sustancias psicótropas es de carácter adaptógeno: el chamanismo es una vía cognitiva de adaptación y de modificación del entorno con el mismo fin. Ello encaja perfectamente con los hechos etnográficos observados. En la vida cotidiana de los pueblos primitivos la fuerza y destreza físicas son básicas para llevar una existencia 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. De ahí que, para individuos físicamente débiles, ésta haya sido durante milenios la estrategia de adaptación más eficaz, la única en los pueblos primitivos ¡y entre nosotros!: la imagen tópica del chico brillante que destaca intelectualmente en la escuela o universidad es la de un joven desgarrado, enfermizo, con gafas de vidrios gruesos, macilento y físicamente nada atractivo.

---

17. Hay un esclarecedor artículo de Jorge Wagensberg sobre lo que nuestra pedagogía occidental está empezando a denominar “conocimiento revelado” (véase en Wagensberg, 1993). También es preciso mencionar un interesante trabajo de Richard Noll sobre la estructura que sigue el proceso de aprendizaje para aumentar la imaginería mental de los chamanes. Es lo que este autor denomina *el cultivo de la imaginería mental* (véase en Noll, 1985).

18. Este porcentaje aproximado de una cuarta parte de hombres brujos entre los actuales shuar coincide significativamente con los trabajos arqueológicos del doctor Manuel C. Torres, de la Universidad de Florida, en Miami. Sus investigaciones en el desierto de Atacama, en Chile, han puesto de relieve que también una cuarta parte aproximada de los cadáveres masculinos desenterrados, con antigüedades que van del año -5000 a -1500, tienen como ajuar de entierro los utensilios que usaba el sujeto para inhalar polvos ente-ógenos, de lo cual, el doctor Torres infiere que estos cadáveres pertenecían a chamanes. Datos obtenidos en comunicación personal.

## VIII. SOBRE LAS METÁFORAS

El estilo cognitivo propio de los chamanes amplía la realidad –como mínimo– a dos dimensiones sincrónicas: la física u ordinaria, y la dimensión mágica, onírica, simbólica o alternativa que da coherencia y sentido a la primera. El mundo chamánico se construye basándose en los procesos mentales dialógicos, de conversación consigo mismo. La mente habla consigo misma, el sujeto oye varias voces discutiendo entre sí dentro de él mismo, observa la guerra civil interior que todos albergamos pero, como antes hemos comentado, mantiene plena consciencia de la situación.

El hechicero debe ser capaz de auto-organizar su paisaje interior, y para ello recurre al uso de metáforas que le permitan integrar (proyectando) el segundo elemento del diálogo interno:<sup>19</sup> habla con un espíritu, con un árbol, con dios. 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 y es él quien así da forma a las relaciones entre los diferentes elementos de la realidad, lo cual constituye la base dinámica o sistema sobre el que se apoya su cultura.

La posibilidad que tenemos los seres humanos de generar metáforas y entenderlas es una de las capacidades cognitivas más sorprendentes, inexplicadas e interesantes de nuestro mundo mental. De hecho, el intento de elaborar teorías sobre la producción metafórica conduce a tal desconcierto que, como dice D. Draaisma, se trata de los Balcanes de la literatura y de la psicología. Todo antropólogo de campo debe saber que no ha entendido profundamente la cultura ajena que está estudiando hasta que no comprenda el sentido de las metáforas usadas por aquellas personas. Es a través de las metáforas que los humanos expresamos las verdades que no pueden ser formuladas de forma inmediata. Y la ciencia usa de ellas de forma exhaustiva a pesar de estar mal visto en los textos que pretenden ser rigurosos. Pero no hay otro remedio. Muchas metáforas científicas –al igual que las chamánicas– tienen su razón de ser en el hecho de que expresan lo que (en principio) no puede describirse literalmente. Así por ejemplo, en referencia a las células del sistema inmunológico se dice que *reconocen* a los agentes patógenos, pero lo cierto es que todos los esfuerzos realizados hasta hoy no permiten ni tan sólo esbozar un esqueleto teórico que permita sustituir la metáfora del *reconocer* (“encontrarse, conocer de nuevo”) por una descripción literal del fenómeno. En el caso de las metáforas psicológicas y cognitivas, la sustitución de una realidad desconocida por una imagen conocida está aún más extendida (véase la exhaustiva enumeración de Draaisma, 1998). Sin ir más lejos, el hecho de hablar del *propio*

*inconsciente*. Si, por definición, *inconsciente* es todo aquello que no es consciente y para hablar de algo debemos ser conscientes de ello, como mínimo a un cierto nivel, usar esta expresión para referirse a alguna dimensión oculta del propio sujeto es una forma metafórica de hablar, y tan importante como lo fue acuñar la valiosísima cifra cero. El no-hay se indica con esta metáfora numérica, y tal metáfora nos permite mandar artefactos a recorrer el cosmos.

En el ámbito de la literatura, hoy se acepta por metáfora lo mismo que ya fue definido por Aristóteles en su *Poética*: la analogía entre dos objetos, sucesos o relaciones que permite o bien usar un nombre ajeno para referirse a algo, o bien trasladar el significado a otro campo. Esta última característica de la metáfora es la que se indica en la propia etimología del término: la palabra griega *metapherein*, de donde evoluciona metáfora, significa “transporte, transponer”. La metáfora transporta el sentido de una realidad a otra, sin variarlo, para explicar mejor lo inexplicable o de difícil descripción. Al afirmar “este hombre es un gallina”, quedan descritas, de forma gráfica, una serie de características de personalidad de compleja abstracción. Así, si bien hay un amplio consenso en torno a la idea de que las metáforas sacan las palabras de su contexto y trasladan su significado a uno nuevo, no hay ni asomo de acuerdo respecto de cuestiones como: cuál es la relación entre ambos contextos o cómo se relacionan a nivel cognitivo las metáforas con las descripciones literales.

I.A. Richards, en su obra *Philosophy of rhetoric* (Oxford, 1936), introdujo algunas ideas adecuadas para analizar las metáforas que siguen vigentes en la actualidad. Según este autor, una metáfora es el enunciado de *una relación* entre dos términos. Uno de ellos es el *tema*, el término sobre el que la metáfora dice algo; el otro es el *vehículo* que traslada el significado procedente de otro contexto. Así, en la metáfora “tomar enteógenos permite dar un paseo y visitar la propia mente”, “tomar enteógenos” es el término y “dar un paseo y visitar la propia mente” es el vehículo. De forma literal no se puede pasear (“andar a pasos”) por la propia mente, ni por la ajena.

Debemos entender las metáforas en términos de interacción, de asociaciones nuevas que no existían antes de elaborar la metáfora y que dan un significado nuevo a la expresión, sentido que aún no tenían los dos términos por separado. Pero no se trata de un nuevo significado que abarca todos los contenidos de los términos previos, sino que –y aquí lo importante para el chamanismo– lo que sucede en la metáfora es que las asociaciones relevantes entre el tema y el vehículo se hacen más transparentes, más claras, se observan mejor; en tanto que las asociaciones irrelevantes se oscurecen (*ibíd.*, pp. 31-35). Es decir, una metáfora acentúa algunas asociaciones entre los términos que la forman y borra otras, y es de ahí de donde saca el nuevo sentido. Si digo “esta persona es un sol”, acentúo sólo algunos aspectos de ella (su brillante forma de relacionarse, su generosidad, carisma, tal vez su egolatría) y destaco también algunos

aspectos del sol (su luz, calor, dador de la vida en la Tierra). Pero oculto otras características de ambos términos que no interesan: tal vez que la persona está muy obesa, que es pobre y que tiene alguna enfermedad grave. Lo mismo referido al sol, en la metáfora se oscurecen sus explosiones nucleares permanentes, el peligro de quemaduras si uno se expone demasiado tiempo a su efecto directo y demás cosas por el estilo. Por ello, y regresando a la propuesta del 1936 de I.A. Richards, cuando una persona se expresa por medio de una metáfora está activando dos pensamientos a la vez apoyados en una única palabra o frase. El sentido de la frase es el resultado de la interacción. La metáfora da dos ideas en el espacio de una sola.

De ahí que, cuando el brujo se expresa por medio de nuevas metáforas, como sucede casi siempre, está generando nuevas realidades simbólicas. Está conectando conocimientos antiguos con actuales, está readecuando su concepción profunda de la realidad a los cambios de su entorno y de su mismo ser. En el campo de lo biológico, se puede afirmar que está hablando desde un substrato neuronal específico. Una aportación realizada en los últimos años por parte de las investigaciones en neuropsicología permite afirmar que la producción y la comprensión de las metáforas tiene un pie anclado en ciertos procesos cerebrales particulares, con lo que el brujo, al expresarse de forma metafórica, está activando ciertos circuitos neuronales específicos que otras personas probablemente no utilizan con la misma intensidad.

Otra característica importante de las metáforas, ya apuntada, es que forman una unidad de contrarios: combinan lo concreto con lo abstracto, lo que proviene de las redes perceptivas con el sistema verbal, lo gráfico con lo conceptual. En una metáfora, afirma G.F. Beck, se hace referencia a un conjunto de relaciones concretas en una determinada situación, para poder reconocer y comprender las relaciones que interactúan en otra situación (Beck, 1978). Así, a su entender, la esencia de la metáfora consiste en *usar imágenes concretas para formular relaciones abstractas*. Con ello, según otros autores, se conectan ambos hemisferios cerebrales en una misma dirección.

El chamán usa las metáforas, en algunos casos de forma magistral, para expresar las relaciones que enlazan su universo subjetivo y el mundo objetivo o externo. Mejor dicho, a partir de su dimensión subjetiva y emocional crea y da sentido al cosmos pretendidamente objetivo. En sus estados de catarsis, en su forma de describirlas y de sacar conclusiones de ellas, el brujo es un claro ejemplo de constructivismo: reconstruye el mundo desde su inicio; el suyo y el que usarán sus congéneres para orientarse en la realidad. El chamán extático retorna a un estado mental anterior a la promulgación de las leyes con que se rige su colectivo, ve el mundo confuso previo a la forma que tiene en la actualidad. “Y la tierra estaba desordenada y vacía, y las tinieblas estaban sobre la faz del abismo, y el Espíritu de Dios se movía sobre la faz de las aguas”,

afirma el Génesis 2; hasta este espacio es donde viaja el chamán y desde ahí crea (o remodela) las metáforas necesarias para hacer la existencia comprensible y para establecer relaciones entre los hechos del mundo.

Los elementos identificables de su entorno físico –un árbol, una piedra concreta, una fuente determinada– y la relación que hay entre ellos –la fuente da de beber al árbol que está cerca– se convierten en el *vehículo* para expresar un *tema* abstracto y de difícil o imposible descripción literal. Así por ejemplo, la intensa, excitante e indescriptible sensación de vigor que, de pronto, tiene el hechicero al caer en el estado de trance puede ser descrita como “la llegada de mi aliado, el espíritu del color rojo, que me apoya”. El color rojo se asocia universalmente al vigor y a la ira, sabemos que estimula estados emocionales y pasiones violentas, de ahí la asociación metafórica del hechicero, “mi aliado es el espíritu del color rojo, él me ayuda a vencer a mis enemigos”. Es decir, que de las asociaciones emocionales que unen cosas, personas y hechos con hilos invisibles –porque se trata de emociones– nace la dimensión mágica de cada uno de estos elementos, y su sentido simbólico dentro de la metáfora. El brujo es el gran compositor de metáforas que ponen de relieve diversas asociaciones entre los hechos y las cosas, y es así como construye un mundo comprensible para los que participan de su mismo sistema metafórico.

Lo expuesto hasta aquí nos ha de permitir reflexionar sobre el estilo cognitivo del hechicero todavía desde una nueva posición. El proceso chamánico para generar conocimiento sobre la realidad actúa a partir de una doble identificación de los elementos concretos que componen su entorno: el brujo los identifica en tanto que objetos físicos –un tigrillo atraviesa el camino– y a la vez en tanto que metáforas referidas a la dimensión mágica de la realidad –el tigrillo es el espíritu de un brujo enemigo que vigila las acciones del sujeto.

Creo que lo más difícil de asimilar por la mente occidental (y es donde reside la clave para comprender la esencia de lo que se está exponiendo) es que el estilo cognitivo folclórico o primario se constituye basándose en identificaciones concretas y directas de elementos de la realidad física, sin el dominio de la idea abstracta que predomina en Occidente. En lengua shuar, para citar una ilustración etnográfica, casi no existen expresiones abstractas complejas como el simple verbo castigar. En la vida concreta no *se castiga* a nadie. Tal expresión es una abstracción que no existe fuera de nuestra mente, es sólo un verbo. Lo que sucede empíricamente es que alguien pega a un niño con una rama fibrosa, o que se le impide que vaya a jugar con otros chicos cuando él más lo desea, y estas acciones reciben un sentido de punición que abstraemos en el verbo castigar. El idioma shuar –como tantas otras lenguas de pueblos no occidentales– suele usar formas verbales compuestas de elementos concretos, tipo “dar-gol-pe-con-una-rama-de-ortiga”, para referirse a nuestra abstracción

*castigar.*

También por ello se tardó tanto en incorporar la cifra cero entre los números naturales. 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.

Para ilustrar con mayor detalle la definitiva importancia de las metáforas y la necesidad que tiene el antropólogo de entenderlas para comprender a un pueblo y el mundo que ha creado, me serviré de una comparación proveniente de nuestro cosmos cultural y después expondré un ejemplo shuar. Una de las grandes metáforas, puntal de nuestra cosmovisión y que usamos de forma automática, es la de la “suerte” (para mayor detalle: Fericgla, 1994a). Hablamos de *buena suerte*, de *suerte negra*, afirmamos que *hoy es mi día de suerte* o lo contrario, decimos que *aquella persona tuvo mucha suerte* pero, en realidad... ¿Qué es la suerte? ¿A qué nos referimos al afirmar que tenemos suerte, sea buena o mala? ¿Qué queremos decir con no tener suerte? Si nos interrogara un presunto etnógrafo tarahumara, tal vez pediría: «Te ruego que me vendas un pedazo de suerte para poderla mostrar en nuestro museo dedicado al pueblo blanco», y el blanco se quedaría sorprendido. «No te la puedo vender, ni va por pedazos», a lo que el etnógrafo tarahumara dudaría de su buen castellano. «¿Cómo? Si afirmas que la negra suerte te persigue desde ayer es que debes poderla ver, comprar... El color es una cualidad de los objetos físicos ¿no?».

De forma muy resumida, la suerte es la metáfora de nuestra cultura para referirse a que la realidad externa y los intereses internos del sujeto concuerdan con facilidad, a que ambas dimensiones del ser están en una relación eficaz (o bien al contrario). Pero hablamos de ella, de la señora suerte, como si existiera físicamente y hacemos algunas cosas para atraerla: vestir una prenda de ropa al revés, colgarse la imagen fetichista de un santo para atraer la buena suerte o entrar en la estafeta de venta de lotería con el pie derecho. Todas estas acciones que entrarían de lleno en el campo de las prácticas chamánicas, hoy han perdido su sentido y son tratadas como ingenuas supersticiones. No obstante, sirve para ilustrar lo que estoy exponiendo: nuestro uso de conceptos abstractos (“suerte”), la importancia de las metáforas en la construcción del mundo que cada ser humano habita y la necesidad de entenderlas en su profundidad.

Otra gran metáfora de nuestras sociedades, la principal, es la propia ciencia. Las teorías no son si no metáforas de un determinado orden posible del mundo, pero no el único; las matemáticas no son si no constructos abstractos de una realidad confusa y abierta a toda interpretación; los paradigmas sobre los que se basa toda formulación científica, sin excepción, no son si no verdades en sí mismas indemostrables. La diferencia entre la ciencia y otras metáforas (religiosas, políticas, artísticas) para construir el mundo de los humanos, es que

tal vez sea la más universal de ellas, la más flexible a incluir nuevas y distintas aportaciones, la que mantiene una puerta abierta a la revisión permanente de sus presuntas verdades y, en definitiva, la metáfora más útil hasta ahora elaborada.

La segunda ilustración que quiero exponer se refiere a la asociación emocional entre elementos concretos de la realidad, base de las metáforas chamánicas. Proviene de los shuar amazónicos y se refiere al poder de sus hechiceros manifestado también por medio de metáforas: su dominio de los *tséntsak*.

En lengua shuar *tséntsak* significa literalmente “saeta”. El *iwishín*, brujo, shuar concibe sus poderes actuando como saetas invisibles a los ojos de la gente ordinaria. Las puede mandar lejos para que se claven en el cuerpo del enemigo o en otro elemento concreto de la naturaleza: un árbol, un animal del rebaño del enemigo, el agua de la fuente de donde toma agua. Cuando alguien le 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, el brujo afirma ver los *tséntsak* que el paciente tiene clavados en su cuerpo, causa de la dolencia. Una vez localizadas las saetas maléficas, el chamán las chupa con su boca y, ayudado por sus propios poderes aliados, las escupe lejos para que se claven en algún árbol o las manda de regreso contra el propio hechicero que había causado el mal. Para ello, dice disimularlas bajo un nuevo aspecto mágico, esperando a que el atacante no las identifique hasta que las saetas se hayan clavado en su propio cuerpo.<sup>20</sup> No obstante, analicémoslo. El hecho de llamarlas “saetas” no es más que una forma metafórica de expresión, pero pocos o nadie piensa en ello (de la misma forma que pocos occidentales reflexionan sobre la naturaleza última de la suerte). El sustantivo descriptivo completo (aunque los shuar nunca lo pronuncian todo) es *aenstri tséntsak*, que se podría traducir por “el espíritu-saeta de...”. Y ni tan sólo 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 recurrido por los chamanes shuar es el *ámbukja aenstri tséntsak* (“el espíritu-saeta de la ámbukja”). Tiene los poderes correspondientes a la peligrosa serpiente, corta y ciega con manchas negras y amarillas, que existe en la Alta Amazonia ecuatoriana y que recibe este nombre, ámbukja, entre los indígenas –no me ha sido posible identificarla de acuerdo a nuestra taxonomía científica de los reptiles–. Cuando alguien cae enfermo, con una dolencia cuyos síntomas son parecidos a los que provoca la picadura de este ofidio, los shuar suelen pensar que algún *wawékratin*, hechicero maligno, que tiene poder sobre el espíritu *ámbukja aenstri tséntsak*, el espíritu mágico que actúa como esta serpiente, ha causado la enfermedad.

Otro ejemplo ilustrativo lo ofrece la *takíruma aenstri tsént-sak*, saeta-espíritu que tiene nombre y función de un sonido, 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 los que dice disponer –elemento de su imaginaria mental de compleja o imposible descripción– con esta forma sonora externa porque, según él, su propio poder produce un sonido similar al de la explosión de la vaina y lo usa para asustar al enemigo.

Para el brujo, la forma de actuar es a través de estos elementos concretos que todo el mundo puede percibir en el ámbito de lo físico; elementos a los que se considera dotados de vida propia –como en realidad es, aunque no sea una vida antropomorfa–, y de los que a la vez se sirve para actuar en el ámbito mágico.

Cada chamán shuar dispone de un número limitado de saetas, entre cinco y cien, sobre las que ejerce cierto mando y hace actuar a voluntad. Del número de saetas o espíritus aliados depende el poder del propio hechicero, ya que con ellas dice manipular aspectos del mundo y... a más cantidad de saetas, más eficacia. No obstante, no existen tales *tséntsak* en la dimensión de lo concreto, son metáforas cuya realidad es de carácter psicológico o teórico.

En este sentido, podría afirmarse que el chamanismo ofrece una especie de *teoría unificada de un sistema complejo que se basa en los elementos de la realidad física y en el contenido metafórico que el hechicero les da*. Esta teoría unificada se expresa por medio de metáforas, como la ciencia explorativa, y permite elaborar los múltiples procesos de adaptación que exige la vida en un medio natural poco tecnificado y, en consecuencia, altamente imprevisible.

Así queda, por el momento, ejemplificado el uso de metáforas como estrategia de expresión de la consciencia dialógica. Podría decirse que es la base estructural del mecanismo cognitivo chamánico. En capítulos posteriores deberemos volver sobre el tema, en especial para acabar de explicar el final de la historia metafórica de los *tséntsak* (en el capítulo VII de la segunda parte).

---

19. 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 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. Muy extrañamente sufrirá una psicopatología profunda, como hemos verificado en trabajos de campo (véase: Fericgla 1997, en especial el capítulo 4).

20. En esto queda claro otro hecho característico de la praxis chamánica: los brujos coordinan elementos de la naturaleza (endógena y exógena) para que se afecten mutuamente de acuerdo a los intereses humanos, pero no crean ni hacen desaparecer nada, como se supone de forma ingenua

demasiado a menudo.

## IX. LAS CONSCIENCIAS Y SU PROYECCIÓN EN LA CULTURA

Ya se ha fijado el marco fenoménico, cultural, histórico y cognitivo dentro del cual nos estamos moviendo. Ahora se hace necesario precisar una serie de categorías lingüísticas novedosas que son de imprescindible uso en el ámbito del chamanismo. Tales conceptos básicos a redefinir son: consciencia, imaginaria mental y modificación de la consciencia. La idea de *curación* o de *terapia* también aparece en todo el texto relacionado con el chamanismo, pero es suficientemente específica y clara por lo que no la definiré en ningún sentido especial: la curación es la recuperación de este complejo equilibrio que llamamos salud, y en el que intervienen factores bio-psico-sociales que varían de un contexto cultural a otro.

Así pues, preguntémonos de nuevo: ¿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 dinámico?<sup>21</sup> La definición de consciencia es realmente compleja ya que según el contexto parece mejor una definición u otra y de ahí que ya se haya hablado de ello en páginas anteriores (capítulo II de la primera parte). Tenemos el enfoque neural de las ciencias cognitivas, el emergentismo interaccionista o materialismo idealista de ciertos biólogos y la consciencia intuitiva *versus* consciencia puntual de la filosofía.<sup>22</sup> Mi primera propuesta se ciñe a una definición global de consciencia, entendiéndola como *el saber inmediato que tenemos acerca de las cosas y de nosotros mismos*. 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. Es en este elevado nivel de comprensión de nuestro fenómeno mental –la posibilidad de pensar sobre el propio pensamiento– donde radica el carácter espiritual e inmaterial que siempre se ha atribuido a la consciencia (Álvarez Munárriz, 1996, 128), y la percepción que tenemos de ello es, justamente, en forma de consciencia dialógica. El famoso “yo pienso sobre mi propio pensamiento” implica un diálogo interior consciente que no tiene nada que ver con los pensamientos circulares del neurótico.

Al mismo tiempo que el problema de la naturaleza de la consciencia, aparece el misterio de nuestra mente, de la cual la consciencia es la principal facultad. La esencia de nuestra mente es uno de los principales campos de investigación actual y cualquier tratado de chamanismo debe incluir un capítulo dedicado a ello ya que el fenómeno chamánico tiene una manifestación etnográfica, pero el quid de la cuestión, insisto, es de naturaleza cognitiva.

¿Qué ocurre ahí dentro? ¿Qué sucede con la mente que transmite sus

contenidos por medio del arte, el pensamiento científico y religioso, y con ello demuestra que ya había creado estos materiales dentro de ella misma antes de externalizarlos?

Como hemos expuesto en páginas anteriores, la consciencia está integrada en un sistema único. No hay una consciencia repartida. Y ya que la mayor parte del tiempo los seres humanos dirigimos la atención despierta hacia el mundo fenoménico exterior, por *modificación de la consciencia* voy a entender un proceso y un estado cognitivos cuya principal característica es la de actuar por medio de una *orientación reflexiva y dialógica*. Se amplía la percepción del mundo interior: emociones, recuerdos próximos y lejanos, empatías, intuiciones, arquetipos... y todo ello se puede reconocer como propio o ser proyectado en el exterior. Es decir, dejando de lado las alteraciones de carácter patológico y/o irreversibles, un estado modificado de la consciencia de carácter visionario consiste en la puesta en marcha de un dialo-gismo mental como principal fenómeno experimentable por el sujeto: nuestra mente se descubre en sus contenidos profundos y *dialoga* consigo misma, ampliando así su propio límite. De acuerdo a la propuesta junguiana, no tenemos una mente monista sino que nuestra psique es un complejo haz de personajes interiores –o pulsiones– que se pelean entre ellos, y de ahí la expresión acuñada por C.G. Jung de *complejo mental* para referirse a este conjunto mental cuyo funcionamiento total constituye la psique humana.

Este dialogismo reflexivo es fácilmente observable a través de su proyección en los valores culturales y de los múltiples personajes que animan los extensos panteones animistas. El ejemplo, a mi juicio, más claro que tenemos de este juego de proyecciones es el panteón mitológico griego. Cada uno de sus dioses y héroes corresponde a la antropomorfización de un impulso o emoción subjetiva, o bien a algún elemento incomprensible de la naturaleza (el tiempo, la lluvia, la muerte, el sufrimiento). Los griegos sabían que tales dioses eran parte de ellos mismos: tenían los mismos deseos y emociones que los humanos, bajaban a jugar con las hermosas mujeres humanas e intervenían en sus ajetreadas vidas. Lo que nosotros llamamos destino es el camino que nos prefijamos y que seguimos, arrastrados por nuestro propio inconsciente. Los helenos lo sabían y de ahí que ponían su vida en manos de los dioses y luego los alababan, calmaban o negociaban con ellos. Sabían que, de alguna manera, los dioses eran partes de ellos mismos. La historia de Ulises, arquetipo de masculinidad y del viaje hacia adentro, es una preciosa y completa narración de la aventura del psiconauta y de los peligros que acechan en el camino de autoexploración profunda: el viaje por el mar (universal símbolo del propio inconsciente) va pasando por la visita al país de los lestrígonos que se quedan atrapados por el gusto de las flores de loto (símbolo del mal uso de los narcóticos), el encuentro con el gigante Polifemo (representación de las casi ciegas pulsiones bajas y

brutales), la visita al reino de Hades, dios de los muertos (con las confesiones de almas ya difuntas y de las penas que deben soportar por sus faltas en vida; es el viaje al infierno y a la muerte de muchos procesos iniciáticos en chamanismo); el viaje de Ulises también transcurre por el peligroso lugar cercano a las sirenas (con sus cantos de autocomplacencia), se encuentra con Ticio al que dos cuervos comen eternamente el hígado, sede de las emociones (por haber intentado violar a la mujer del padre Zeus), observa las vacas y ovejas de Helios y no debe tocarlas bajo pena de muerte (a pesar de su deseo, representación de la gula)... El ser humano de la antigua Grecia proyecta hacia el exterior, en este viaje de Ulises, los recovecos y peligros que ha ido encontrando a lo largo de sus excursiones psíquicas.

Lo mismo se puede afirmar en referencia a la gran cantidad de santos que en las 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 a un neurótico acabar hablando por la calle consigo mismo, solo: está sumergido en un dialogismo mental de carácter patológico, que se sobrepone a los datos provenientes del mundo externo con el que se debe interactuar para vivir.

En estado cotidiano, nuestra consciencia del mundo funciona de acuerdo a un patrón dualista y disyuntivo: hago esto o aquello, voy aquí o allá, o usted y yo. Las prácticas orientales de meditación y yoga, las diversas formas de oración, las modernas técnicas antiestrés, cierto consumo de psicotropos y los procesos chamánicos de curación tienen en común una finalidad prioritaria: serenar este funcionamiento dualista de nuestra mente, acallar la guerra civil entre los diversos personajes que albergamos en nuestra psique. Ello se consigue ascendiendo a un nivel de consciencia reflexivo, jerárquicamente superior al dualismo (Koestler, 1983, 171 y ss; y Bateson, 1993).<sup>23</sup> Por ello, 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. Cuando se supera la disyuntiva cotidiana (o yo u otro) se superan también determinados patrones egoicos y la experiencia subjetiva que se tiene de ello es de carácter esencialmente amoroso, muy emocional, integradora de conflictos. De ahí que el chamanismo, en sus manifestaciones más esenciales, adquiera las formas correspondientes a las cuatro pulsiones básicas de la psique humana (ira, risa, orgasmo o tristeza). Una vez se han podido superar estas cuatro emociones, el sujeto entra en un estado de auténtica consciencia superior, más integrado en sí mismo.

Durante los estados dialógicos 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 una cierta entrega o disolución) y permite que afloren sus contenidos arquetípicos y biológicos, si es que existe alguna diferencia entre ambos campos.

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. El libro sagrado de los judíos, el Talmud, dice que *el mundo no es no es, sino como cada uno lo ve*. Este fenómeno de identificación de lo interno con lo externo 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 y visto con perspectiva, se puede resumir afirmando que nuestra mente es una compleja red con una fantástica capacidad de auto-organización. Este hecho nos sitúa frente a la relación que existe entre los estados modificados de la consciencia, el chamanismo y los procesos curativos.

La facultad para auto-organizarse permite a nuestra mente funcionar creando, por y para sí misma, aquello en lo que pueda reflejarse y viceversa: reflejándose en aquello de que dispone, trátase de un artilugio externo o de una imagen onírica, para acabar dándole su propio sentido. La actividad despierta que domina en la consciencia dialógica conseguida por efecto de enteógenos o por otra técnica catártica es la derivada de la mente encerrada consigo misma, el ojo de la consciencia que observa los contenidos inconscientes habitualmente tapados por la censura. El chamanismo debe ser entendido desde esta perspectiva. El brujo crea el mundo en su imaginario, se hace consciente de él durante los trances enteógenos y las crisis vitales, le da forma y lo proyecta hacia el exterior a través de sus cantos y símbolos, rompiendo el continuo de la vida cotidiana; luego pone orden en su entorno a través de todo ello. Los símbolos, cantos y ornamentos son la correa de transmisión que une su cosmos interior con el contexto social.

---

21. Como se ha indicado en otros textos, 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.

22. Existe un resumen muy completo de las distintas posiciones respecto del tema en Álvarez Munárriz, 1996, pp. 125-138.

23. 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 deuteroprendizaje, tan recurrido en la actualidad en el ámbito de las teorías del aprendizaje y de la inteligencia artificial (véase Bateson, 1993).

**SEGUNDA PARTE:**

**NEOCHAMANISMO OCCIDENTAL, ENTEÓGENOS Y**

**PSEUDOCONOCIMIENTO**

## I. EL NUEVO MERCADO DE LAS CREENCIAS

*No se debe creer nada que no hayamos comprobado por nosotros mismos.*

G. GURDJIEFF

En el Occidente actual existe un gran y sorprendente interés popular hacia el chamanismo tribal. Muy a menudo, esta buena disposición sólo es igualada por la ignorancia sobre los factores y características reales que envuelven la figura del chamán indígena.

Con una cierta arbitrariedad se puede afirmar que desde la década de los ochenta en Europa, y desde un quinquenio antes en los Estados Unidos, se está divulgando un pseudochamanismo lejanamente inspirado en el de los pueblos exóticos. Estas románticas formas de hechicería occidental son usadas como modelo para el consumo de sustancias visionarias, para justificar alguna nueva terapia e incluso como núcleo de una cierta orientación de evolución personal, mezcla de elementos exóticos, ecología urbana, romanticismo tecnológico, interés por lo esotérico y preferencia por los productos biológicos.

Las múltiples ofertas comerciales y títulos de libros que aparecen en el mercado, 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 chamánicos. Tan sólo recordar el rentabilísimo y múltiples veces reeditado *best-seller El chamán*, de N. Gordon, famoso novelista anglosajón cuyo conocimiento empírico sobre el tema se reduce a un fin de semana en una reserva india norteamericana –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 de 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*. Otras personas entienden el fenómeno como una forma no dogmática y no eclesiástica de espiritualidad; hay quien ve en el chamanismo el modelo perfecto para tomar en-teógenos, 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 se vende la *terapia chamánica* como si se tratara de una técnica tan simple como cocinar salsas exóticas para la ensalada. Algunos terapeutas y algunos oportunistas llegan a organizar viajes presuntamente curativos a México, Brasil o Perú (que denominan *transpersonales*) de la misma forma que en nuestras tradiciones se hacían peregrinaciones curativas a Lourdes, a Fátima o al Monte de los Olivos. En resumen, al lado del brujo tradicional, hoy se da un ingenuo chamanismo de consumo que forma parte del supermercado de creencias en que se ha convertido el mundo.

También se aprovechan de esta moda de consumo algunos autodenominados brujos, que viajan desde América o Asia contratados por grupos occidentales para dirigir pretendidas sesiones milagrosas. La mayoría de estos chamanes exóticos son simples (cuando no, incluso peligrosos) explotadores de la credulidad o de la necesidad de orientación espiritual que tenemos los occidentales, ofreciendo su “sabiduría ancestral” a buenos precios de mercado y difundiendo a través de métodos alternativos de mercadotecnia: Internet, revistas especializadas, anuncios en librerías y centros esotéricos, uso de símbolos sagrados tradicionales y el boca a boca. Con ello no quiero negar la existencia de un chamanismo de sólidas raíces que hoy se extiende más allá de las fronteras culturales de las sociedades primitivas; y tampoco se trata de negar la posibilidad de adaptar experimentados modelos indígenas para el uso seguro de enteógenos. El principal motor cultural de la humanidad ha sido la difusión de los rasgos culturales. No obstante, suelen ser casos excepcionales los que permiten hablar de un chamanismo importado manteniendo algo del contenido original de fondo.

Para empezar, y sólo para empezar, la brujería se expresa por medio de metáforas concretas, pero para entender una metáfora –como se explica en páginas anteriores– el sujeto que la usa y el receptor deben participar de los mismos valores y formas culturales; de la misma cosmovisión. En caso contrario, se puede afirmar que la comunicación es sólo folclórica o superficial. Por ejemplo, si simplemente digo: “el *iwishín* (chamán) shuar usa saetas mágicas para brujear”, se trata de una frase castellana con sentido; pero para comprender el contenido profundo de la metáfora debería saberse que el término *iwishín* es un derivado de *uwi*, nombre indígena de una palma que llega a medir más de veinte metros de altura y cuyo tronco está recubierto de acerados pinchos de cuatro a siete centímetros que impiden subir a la copa del árbol. Cuando un shuar se refiere a sus brujos, en su imaginario está viendo alguien cuyas características físicas y su poder de acción se asemejan a esta palma, alguien envuelto en púas como un puerco espín, lleno de estiletos que le defienden de los demás brujos y que puede lanzar contra los enemigos; alguien, en definitiva, que tanto puede curar como matar. A partir de aquí, es fácil

entender que cualquier metáfora sobre el chamán es una metáfora sobre otra metáfora, y que la dificultad de traducción cultural se multiplica de forma geométrica. Con toda probabilidad, se debe a esta complejidad de los sentidos metafóricos inherentes que el chamanismo ha sido objeto de discusión permanente entre eruditos y aficionados.

En sentido contrario, hay relativamente pocos trabajos antropológicos o etnopsicológicos críticos, en lengua castellana, que permitan situar el fenómeno chamánico y neochamánico en su lugar –una excepción de ello es la obra *Chamanismo. El arte natural de curar*; Poveda, ed., 1997). En la mayoría de los casos, los investigadores y docentes universitarios, o bien se sitúan en el más ofuscado materialismo, llegando incluso a negar la existencia del fenómeno cultural chamánico; o bien se observa una asombrosa credulidad e identificación emocional que (tal vez) podría entenderse como una consecuencia del estado social de anomia en que navega Occidente, o como una epidemia de carencias afectivas.

Puestas así las cosas se hace necesaria una primera pregunta: ¿de qué se habla cuando se cita el chamanismo como modelo de psicoterapia, de toma de enteógenos o de nueva espiritualidad? La aportación de esta segunda parte del libro se centra en intentar un análisis que permita objetivar las diferencias existentes entre los chamanismos tradicionales y el neochamanismo occidental; y en calcular las posibilidades de una conexión efectiva, a pesar del abismo cultural que lo separa. Al final de esta segunda parte intentaré establecer un puente que permita esbozar una traducción real y profunda del fenómeno chamánico a nuestras sociedades, sin entenderlo como una nueva forma de maravilloso (y falso) elixir salvavidas, como el que vendían los charlatanes en las ferias del *far west* anunciado que provenía de los misteriosos indios entre los *que no se conoce la enfermedad*.

## II. CHAMANES CAMALEÓNICOS

Un aspecto importante a tener en cuenta 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 es tan variada que se puede hablar de un determinado chamanismo de acuerdo a las formas que toma entre los aborígenes americanos (el más estudiado y al que muchos creen, erróneamente, modelo único); entre los brujos del África subsahariana y entre los hechiceros del próximo y del lejano Oriente. También constituía una forma específica de chamanismo la cosmovisión y uso de enteógenos de las *meigas* gallegas (españolas) y de las brujas medievales europeas, centenares de miles de las cuales fueron quemadas a lo largo de cinco siglos, en nombre del amor a Dios, por el tribunal de la Santa Inquisición. Más tarde, en los siglos XIX y XX, las *meigas* fueron acorraladas por la presión del progreso industrial con su construcción racional y materialista de la realidad. Sólo hoy día, cuando ya han desaparecido del panorama etnográfico, comienza a ser estudiada esta peculiar forma de hechicería con criterios rigurosos (cabe citar desde los trabajos clásicos de J. Caro Baroja y C. Lisón Tolosana, hasta los más actuales de Gómez Fernández, 1999; Lewellyn, s/f; Blánquez 1989; merece especial mención la excelente obra de Cirlot y Garí, 1999).

En este mismo sentido, hallamos chamanes en escenarios políticos y religiosos extremadamente variados. 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). Al lado de estas estructuras sociales complejas que –aunque sea marginalmente– albergan en su interior algún sistema chamánico o pseu-dochamánico, la figura del brujo aparece con especial fuerza 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 que deben ser creídas como dogma y que actúan de pilares ontológicos de estas organizaciones religiosas.

Por todo ello, pues, más que buscar alguna institución con una forma social

determinada a la que podamos denominar *modelo chamánico*, 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.

No es posible mantener la extendida imagen romántica del chamán como alguien capaz de saltarse los condicionamientos culturales previos y penetrar en pretendidos mundos alternativos –fueran entendidos como exógenos o como endógenos–, habitados por seres todopoderosos. Todo hechicero está sumergido en un contexto social y cultural específico que condiciona hasta niveles muy profundos su construcción de la realidad, de igual modo que sucede con cualquier otro ser humano. No es que la cultura determine los procesos cognitivos del individuo en términos unívocos e inamovibles: podemos trascender nuestro origen cultural y social; los humanos disponemos del potencial necesario para escapar a una cierta parte del destino que nos viene prefigurada por la cultura en que nacemos. Es decir, podemos acceder a un estado transpersonal y transcultural de experiencia vital. Pero, desde luego, tal hazaña no se trata de ninguna futilidad que pueda conseguirse en un seminario o taller de fin de semana, como se anuncia tantas veces en el mundo del neochamanismo occidental de la... (¡tantas veces estoy tentado de llamarla la Nueva *bobEra!*). Por otro lado, los chamanismos constituyen una manera de enfrentar los problemas sociales, los fantasmas de nuestro propio inconsciente y los traumas provocados por los cambios ecológicos, de ahí la necesidad de entenderlos como técnicas adaptógenas. Pero la mayor parte del neochamanismo occidental (el de la Nueva Era) no es sino una excusa más para rehuir el enfrentamiento con tales conflictos envolviéndolos en un aureola de sopor autocomplaciente, de ahí que sean mayoritariamente los hijos de la burguesía los que están interesados en tales prácticas.

El anciano P. Juank a, 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 sucedió en la década de los cincuenta, el camino iniciático para obtener el poder personal que lo convertía a uno en brujo o *iwishín* duraba un mínimo de doce meses jalonados de abstinencias, ayunos, toma regular de ayahuasca, tabaco, Brugmansias y otros potentes ente-ógenos visionarios, más un drástico alejamiento social. Todo ello constituía el *inevitable* proceso de aprendizaje. Pero ahora, debido a la cercanía de los blancos, es posible hacerlo en sólo tres meses y la transmisión de poderes es casi igual de potente (para una descripción detallada, véase Fericgla, 1994b). Tal aceleración en los procedimientos sagrados y secretos para traspasar los poderes (*utsúnkamu*) de un brujo a un neófito se debe a la obvia influencia cultural de Occidente, a las prisas para acabar cuanto antes. No obstante, todo proceso tiene un límite si no se quiere cambiar su propia naturaleza, y el límite que existe entre una realidad

profundamente vivida por un pueblo y un espectáculo dedicado a turistas consumistas es lo que diferencia un chamanismo y otro.

Esta misma influencia de la civilización se refleja en la naturaleza de los numerosos espíritus aliados –formas metafóricas– 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 *tíjeri tséntsak* (“espíritu de la tijera”, se instala en el esófago del chamán 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 o metáforas tradicionales usadas por los chamanes amazónicos shuar refleja el contacto con la civilización y con los artefactos occidentales asimilándolos a su cosmovisión y a sus prácticas.

Con ello queda ilustrado que el brujo no es alguien que está por encima o al margen de los condicionamientos e intereses culturales de su colectividad. De lo que sí está al margen, y sólo en cierta forma, es de las propias relaciones que establece su metáfora social; es el propio brujo quien genera nuevas metáforas para ampliar el panorama sobre y desde el que poder hablar, y dentro del que poder vivir él y sus congéneres. Y justamente es este sistema cognitivo abierto, o conjunto de relaciones sistémicas que usa el hechicero para construir su realidad, lo que más cuesta de aprehender. Como afirma el primer aforismo del *Tractatus* del famoso filósofo austríaco L. Wittgenstein, el mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas; y los hechos con sentido implican determinada interacción entre las distintas realidades comprensibles para los humanos.

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, habitan el mismo mundo de hechos, y si el chamán muere, el propio contexto social y cultural genera un nuevo brujo inmediatamente. Esta continuidad no sucede en nuestras sociedades postindustrializadas, por el simple hecho de que no vivimos en colectivos regidos por una cosmovisión animista de carácter chamánico. Cada persona es como una imagen fractal de la cultura global en la que vive y a la que, a su vez, reproduce con modificaciones.

Puede afirmarse que el hechicero, usando su propio mapa interno del mundo que ha creado, conduce al paciente de una metáfora de la realidad a otra. Le crea nuevas formas de relación entre los objetos y los hechos, relaciones que han de resultar más eficaces para la vida del paciente. Tales metáforas –al

actuar *como si* –son mapas mentales alegóricos; son usadas para orientarse y para moverse de un estado mental a otro, y es así aunque se hable de ellas *como si* fuesen realidad física. Estos lugares alternativos del imaginario humano a los que el chamán da forma 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 (*ibíd.*, 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 sistema simbólico que constituye su particular construcción y expresión del mundo.

Se trata de experiencias esenciales en el sentido de que van más allá de formas momentáneas fenoménicas; de que las personas, a partir de tales experiencias, pueden orientar sus vidas curando la neurosis dominante del sin sentido de la existencia. Pero alguien, el brujo, debe dar forma a estas experiencias trascendentes para que puedan ser transmitidas y compartidas; y para que los que no las han vivido puedan tener un modelo de ello. Y es en el mismo proceso de dar forma a tales experiencias internas que quedan incorporadas a la cultura del chamán y de su grupo, a su mundo, propiciando que otros congéneres conciban la realidad de este mismo modo. No hay que olvidar que la propia cultura despierta vivencias por inducción de valores.

Voy a citar de ilustración el relato que me mandó una muchacha de 28 años, española, a la que denominaré M.G. Se trata de una narración de su experiencia esencial bajo el efecto del enteógeno fúngico *C. Cyanescens*.

Cada vez que me acostaba lo hacía en posición fetal, con las rodillas juntas. Al principio me vi como un feto envuelto en una membrana. Noté que al juntar las rodillas comenzaba a flotar, eran mi punto de equilibrio. El suelo desaparecía y me encontraba dispuesta a viajar. De mis hombros tiraban unos seres que no tenían una forma definida, pero que parecían un duendecillo y una hada. Un triángulo se situaba en un punto por encima de mi cabeza, él iba a ser mi maestro. Cada vez que salía de viaje [atraída por estos seres sin forma] dejaba “lastre” en la tierra y eso me ayudaba a subir más alto.

Una de las veces me encontré en medio del espacio y el triángulo me dijo que iba a explicar el significado del “todo”. Empezaron a aparecer fórmulas matemáticas y geométricas que se disolvían antes de aparecer la siguiente. Yo lo entendía a la perfección, comprendía el significado y luego lo olvidaba, aunque sé que sigue dentro de mí.

En este fragmento visionario es obvio el uso de metáforas propias de nuestras tradiciones: los duendes, el triángulo que alberga el ojo de Dios y que le hace saber el sentido del Todo a M.G., el uso de las matemáticas... Tales imágenes son genéricas en nuestro marco cultural y no es preciso que nadie detalle el sentido de la metáfora.

Otro ejemplo. Hablar del complejo de Edipo en Occidente entre individuos con un cierto nivel de cultura formal es recrear un mundo que todos entienden, *piensan* y *viven* de ese modo. Es recrear el sentido profundo de esta metáfora griega de la dependencia materna y concebir, a la vez, que uno se puede liberar de ella por medio de la palabra bien orientada –el psicoanálisis. No obstante, esta forma de entender la realidad psicológica humana resultaría absolutamente incomprensible y absurda para un chino mandarín, para quien todo trastorno es un problema de mal funcionamiento de la energía viva universal conocida como *Chi* (o *Ki*). La dependencia materna, para él, resultaría difícil de discernir en tanto que trastorno de origen psicológico ya que, en su forma de establecer las relaciones entre los hechos de la realidad, todo malestar debe ser tratado como cualquier otro problema fisiológico o metabólico: manipulando el Chi o energía vital. De ahí que multitud de técnicas curativas y tradicionales chinas partan de este concepto raíz: *Chi-Chung*, *Tai-Chi*, *I-Ching*, *Tai-Chi-Tu*, *Tai-Chi-chuan*, *Ai-Chi-do*, y también de ahí que el chino imperial no pueda comprender que una disfunción pueda resolverse sólo con la palabra. Pero para nosotros resulta eficaz.

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. 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 sólo reconocen –en el mejor de los casos– la parte teatral de la actuación del brujo, el convenio social que hay en ello. Les basta con una alejada visión sociológica.

En cierta forma, no están totalmente faltos de razón en su estricta actitud negativa, ya que para llegar al trance 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 se oyen las músicas hechizantes. El antropólogo M. Harner y su movimiento neo-chamánico norteamericano afirma que el sonido grave del tambor golpeado a un ritmo algo más rápido que doscientos golpes por minuto permite entrar en profundos estados modificados de la consciencia y despertar el imaginario humano. 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 observando, 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 que nunca antes habían ingerido, 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 en la segunda o sucesivas tomas, de lo cual se induce (además de otras cosas) que existe una cierta necesidad de aprendizaje y predisposición para realizar tales excursiones interiores, incluso con estímulo químico.

La postura racional que tan sólo ve el factor teatral del chamán clásico, en el sentido de pensar que sus visiones y revelaciones son simples fantasías creídas por sus congéneres, en apariencia se ve reforzada por otros hechos 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 inducírseles, casi siempre enfatizan lo poderoso que es el propio brujo frente a los espíritus enemigos, su temible fuerza y su eficacia chamánica.<sup>24</sup> Mi propio mentor, P. Juank a, 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 oposición a *wawékratin iwishín*, “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, formaba parte del mismo proceso iniciático.

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 sus capacidades para chamanizar; y también señala una urgencia por consolidar constantemente la construcción mental de la realidad de estas sociedades animistas. (Al margen está el hecho universal de que las personas solemos valorar sólo aquello que nos cuesta, con lo que el mero hecho de pagar un tratamiento terapéutico ya es, en sí mismo, un factor de curación.)

De forma harto interesante, lo mismo que sucede entre los chamanes se puede observar entre la clase médica de nuestras sociedades. Los médicos y cirujanos, en general, constituyen el único cuerpo profesional que llena las paredes de la

antesala de su despacho con todos sus títulos universitarios y certificados de asistencia a congresos y a seminarios. A menudo sucede que los títulos que decoran las paredes de la sala de espera y de su propia consulta carecen de peso académico –se trata de certificados de asistencia a un congreso o a una conferencia–, pero tienen 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 abogados, arquitectos o ingenieros decoradas con todos sus títulos y certificados de asistencia a congresos. Sin duda alguna, esta es la forma de auto-alabarse de nuestros médicos aunque, obviamente, no se trata de un producto de su egolatría corporativista, sino de que tales *demostraciones de poder* tienen que ver con una escenografía teatral que favorece el resultado positivo de la terapia empleada, sean o no conscientes de ello los terapeutas.

No se trata de atacar a nuestros profesionales de la medicina ni a los brujos indígenas, sino de poner de relieve que el fenómeno de la predisposición del paciente, de la sugestión, es un factor universal que favorece el éxito de la terapia, sea ésta cual fuere y al margen de otras variables farmacológicas, energéticas, quirúrgicas o espirituales. Así, es un error producto de los prejuicios etnocéntricos de algunos académicos juzgar la acción chamánica sólo a partir de su factor teatral o sugestivo, en especial cuando en nuestra medicina científica el factor placebo disfruta de un peso que cada día se descubre mayor.<sup>25</sup> Juzgar el chamán sólo por su acción teatral y sus, a veces, extraños ornamentos vendría a ser como valorar la eficacia de un medicamento por el color del envase.

---

24. Véase el texto de un cántico o *ánent*, parcialmente transcrito, en la primera parte del libro.

25. Para citar sólo algunas cifras que ilustren la importancia de factor placebo en la medicina alopática: B. Materson, del Veterans Affairs Medical Center de Miami, verificó que un 20% aproximado de los ancianos de Florida (Estados Unidos) regulan su hipertensión con un fármaco placebo que ellos creen eficaz; H. Beecher, de la Universidad de Harvard, demostró que con el uso de placebos podía erradicar la tos nerviosa y el asma a un 40% de sus pacientes; J. Camí, director del 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).

### III. LA MODERNA SUBJETIVIDAD

De lo expuesto en las páginas anteriores se puede inferir fácilmente que es un grave error de base considerar el chamanismo como fuente universal, indiscriminada y ancestral de sabiduría y de salud, cognoscible y asimilable por cualquier sujeto que viaje a un lugar lejano poblado por brujos indígenas para tomar enteóge-nos y realizar ritos exóticos adornándose con plumas de tucán y taparrabos de calabaza. Tal vez el aventurado viaje a lugares apartados, por sí mismo, tenga efectos curativos y sea todo un camino de aprendizaje para el buscador de salud, pero en todo caso es algo ajeno al brujo y al chamanismo. Confundirlo 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 entiende el mundo del chamán aislándolo de su contexto cultural como sería el caso contrario: suponer que un yanomami amazónico o un montañero tibe-tano pueden asistir a una universidad occidental y entender los recovecos de la química orgánica en un período vacacional. Una cosa es aprender a usar enteógenos de acuerdo a nuestra gran metáfora cultural (algo posible e incluso deseable), y otra muy distinta es pretender hacerlo de acuerdo a una cosmovisión exótica, como si no tuviera más problema que el idioma.

Las sustancias psicotropas utilizadas por los brujos de diversas sociedades, *permiten* ver el sustrato mental que yace bajo las formas cognitivas automatizadas; *permiten* contactar con los arquetipos mentales que actúan de patrón base del comportamiento de cada uno; los enteógenos *permiten* aumentar la intuición como canal de percepción, y *permiten* conectar con el núcleo emocional más profundo, son amplificadores emocionales. Pero *permitir* o *amplificar* una función no implica despertarla sin más. Lo importante de las sustancias visionarias, de los ritos y de las técnicas extáticas usadas por los hechiceros no es lo que hacen, sino lo que permiten hacer (sobre este aspecto véase un corto pero interesante texto del químico Alexander Shulgin, en Shulgin, 1994).

Lo que está sucediendo en la actualidad occidental es que cada nuevo y autodenominado chamán (provenza de donde fuere) recrea una imagen de la brujería a su gusto y capricho; o bien de acuerdo a la demanda existente en el mercado terapéutico, ilusionista, lúdico, político o psicológico, lo cual confirma lo tremendamente escurridiza que es la naturaleza y la definición del fenómeno chamánico. Es tan transparente que el observador crítico puede llegar a preguntarse incluso si existe algo intrínseco y esencial al chamanismo, o si sólo 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 relación intrínseca 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 relacionada con la prestancia e importancia de la propia figura del brujo. De aquí que el chamán indígena suela ser a la vez respetado pero también temido y odiado, ya que con sus artes se entiende que tanto cura como mata. Y no se puede estudiar el chamanismo clásico, sea cual fuere su fenomenología, sin tener en cuenta esta doble actividad. 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 imagen occidental actual del chamanismo idealizado que quiere relacionar este fenómeno con terapias psiquiátricas perfectas, con visiones transpersonales, con feminismo y vegetarianismo o con etéreos valores de solidaridad espiritual. Estas diferencias tan enormes (entre lo que es y lo que se edifica sobre ello) generan tremendos problemas que no son de fácil resolución.

El principal argumento, con pretensiones científicas, que usan los defensores del neochamanismo 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 con el más exquisito desparpajo de “conocimiento revelado”, usándolo de argumento con pretensiones de sólida validez para explicar las grandes revelaciones tenidas por los chamanes bajo el efecto de enteógenos o sin ellos. Estas posturas –ingenuas en exceso y muy extendidas hoy– ignoran que la cosmovisión de la *mentalidad oral* propia de los pueblos sin tradición escrita y de donde sale el chamanismo, y la *moderna subjetividad* como forma de generar valores y de organizar la realidad, son realidades y perspectivas sobre el mundo muy 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 cualquier ámbito regional<sup>26</sup> de reciente aculturación. Por ello, para una comprensión global y más profunda de las sociedades chamánicas es necesario exponer las 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*, donde aparece el mal llamado neochamanismo actual.

---

26. En el estudio piloto de etnopsiquiatría realizado en la Alta Amazonia por los psiquiatras doctor 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).

## IV. ORALIDAD Y CHAMANISMOS

Una característica básica de las culturas chamánicas es su oralidad. Los conocimientos de toda índole se transmiten por vía oral, no hay textos escritos. Lo mismo puede afirmarse en referencia al consumo actual de enteógenos y a las nuevas religiones, de raíces chamánicas, que usan sustancias visionarias como elemento de comunión en sus ritos místéricos. El Santo Daime, la União do Vegetal y A Barquiña, consumidores de Daime o ayahuasca –con más de cuarenta mil seguidores en Brasil y el resto del mundo–, y las iglesias nativas norteamericanas consumidoras de peyote –con medio millón de seguidores en los Estados Unidos y Canadá–, transmiten su doctrina por medio de la palabra hablada o de cantos salmodiados; no por medio de textos escritos. También, y como se expone en detalle más adelante, la oralidad es importante en referencia a la ola de neochamanismo que invade Occidente.

Tal vez todo ello esté relacionado con la pérdida de estructuras formales que estamos viviendo desde el último tercio del siglo xx. Están desapareciendo los ritos, fronteras y grupos de edad. Incluso las paredes opacas de los edificios que marcaban el dentro y fuera, ahora son sustituidas por muros transparentes de cristal. Al mismo paso también se disuelven las características cognitivas asociadas a la lectura, derivadas de la focalización y jerarquización de las percepciones: la lectura construye el mundo y los conocimientos llegan al cerebro por medio de la vista y de la letra formalmente organizada. Esta disolución de los límites camina al lado de las nuevas tecnologías de comunicación basadas en la imagen múltiple y en la dispersión del tradicional *núcleo central* que dirigía y mediatizaba las redes humanas. A mi juicio, éste es el punto clave que puede ser observado en cada espacio social. ¿Quién manda en la empresa? Casi ha desaparecido la imagen del empresario único responsable de la marcha del conjunto. Las responsabilidades ahora se diluyen en anónimos consejos de administración, en sindicalistas que no se pelean por nada pero representan a los obreros y demás. ¿Quién manda en el país? Más de lo mismo: parlamentos, juntas, senados, comisiones, funcionarios sin nombre... ¿Dónde empieza y dónde acaba mi país y qué leyes rigen realmente nuestra convivencia? Cada vez se sabe menos quién es el que, en último término, impone las normas que rigen nuestras vidas: ¿el presidente del gobierno electo?, ¿las comisiones anónimas?, ¿los lejanos empleados de la Unión Europea desde Bruselas?, ¿los funcionarios? Si mi número del carnet de identidad aparece mal notificado en un certificado oficial y me niegan una subvención de estudios, ¿a quién debo realmente hacer responsable de ello? Si una empresa de crédito carga en mi cuenta una factura de algo que no he comprado, relleno los

impresos de queja pertinentes y me dicen que no me devuelven el importe porque no les consta que yo “no haya adquirido el objeto del cargo”, ¿dónde debo quejarme? ¿En la tienda que ha emitido la factura? ¿Y si está en el otro extremo del mundo donde yo nunca estuve (como ha pasado más de una vez)? Más y más estructuras reticulares sin cabeza visible.

El desmoronamiento del *centro rector* es una parte más en juego dentro del nuevo mundo donde impera el analfabetismo funcional, el pseudoconocimiento –cada vez está más extendido en las sociedades postindustrializadas– y el creciente interés por las tradiciones hechiceras, el chamanismo, los ovnis y lo esotérico.

Esta afirmación –¡obviamente!– no significa que haya desaparecido la estructura jerárquica en el mundo de las comunicaciones occidentales. Bien al contrario. Por desgracia para los amantes de la verdadera libertad, cada vez hay un control más centralizado y obsesivo por parte de un número limitado de grandes corporaciones multinacionales y de Estados poderosos. No obstante, también es cierto que al mismo tiempo y como tendencia opuesta, la tecnología, cada día más barata, permite que se creen estructuras descentralizadas de comunicación: emisoras locales de televisión y de radio, ediciones reducidas tipo *papers-work* que se distribuyen entre minorías interesadas, la influencia de Internet en el mundo actual, etc. Estas formas descentralizadas de comunicación suponen un primer peldaño para la nueva –y viejísima a la vez– estructura social y estilo cognitivo reticular y dialógico, más cercano a la oralidad que al orden jerárquico y monista de la escritura.

Es interesante observar lo que está sucediendo en los Estados Unidos. En el país del orbe postindustrializado más numeroso de la Tierra y donde hay una mayor cifra de seguidores del neochamanismo, es también donde hay mayores cifras de ignorancia funcional: personas que sólo hablan un idioma, ignoran dónde está la casi totalidad de los demás países de la Tierra, están técnicamente alfabetizados pero son incapaces de entender un anuncio económico escrito que pueda interesarles (se habla de que un tercio de la población norteamericana es analfabeta funcional) y, en definitiva, viven en un estado de casi barbarie aunque sea bajo un elevado nivel de formalización estatal. En los Estados Unidos es donde está habiendo un mayor renacer de la oralidad como medio de transmisión de valores y de símbolos, en especial por medio de la televisión.

No obstante, una diferencia esencial consiste en que, en las sociedades de tradición oral los conocimientos se transmiten por medio de la palabra hablada y con la presencia inmediata de uno y otro interlocutor. El estilo oral de difusión de los conocimientos adquiridos y acumulados no es tan sólo una *escuela sin libros*, sino que modela mentalidades radicalmente alejadas 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 de construir y entender el mundo y la vida. Esta *visión oral* del mundo puede ser tan profunda y compleja como el idealismo platónico, el diseño de un esquema digital de alta tecnología o un sistema filosófico contemporáneo. Así pues, la oralidad es un factor clave que ha de permitir entender las profundas diferencias entre el mundo chamánico tradicional y nuestras sociedades postindustrializadas. Vamos a detallar cuatro características propias del discurso oral. Así, los atributos de la tradición oral propia del mundo chamánico son:

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 oral dialógico en el que hay una fuerte tendencia a las frases directas, evitando formas del tipo: “A ellos no les gusta comer dulce”. En los pueblos orales se expresaría de la siguiente manera: “No nos gusta comer dulce, dicen ellos”. Lo mismo se observa en la construcción de frases referidas a actividades mentales. En lugar de decir: “pienso que...”, a menudo aparecen formas orales del tipo: “mi pensamiento dice que...” (por ejemplo, en mapuche: *pikēi ñi rakiduam*; Yanai, 1998). En nuestras culturas occidentales no existe esta forma de expresión directa ni el estilo de pensamiento que la sustenta. 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 provoca la identificación del orador 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, 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, donde no existen las formas verbales de pasado). Es 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, alejándolos del orador. En los textos escritos es habitual que el propio autor hable de sí mismo como “el autor opina que...” y tal estilo se reproduce automáticamente en el relato oral. Tal vez se deba al fenómeno de la introyección que estoy describiendo que los individuos de pueblos ágrafos extrañamente se vean a sí mismos en las sesiones visionarias con enteógenos, cosa que no es inhabitual entre los occidentales.

Los sujetos enculturados en sociedades de tradición oral, a pesar de la

identificación que hacen con los personajes de sus relatos, tienden a ver fuera lo que, en realidad, sucede dentro de su mente; se refieren a seres exteriores cuando 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 profundo de identificación, igual que sucede a menudo bajo el efecto de ciertos enteógenos: los psico-tropos actúan 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. Se despierta el efecto que en psicología se denomina *open mind*, la mente se abre al entorno humano y puede reconocer en sí misma lo que sucede a otros.

De aquí la necesidad de cuidar minuciosamente los estímulos ambientales y humanos que rodean al consumidor de tales sustancias. Este esmero en mimar los estímulos es una práctica habitual en las sesiones chamánicas que adquieren una forma ritual muy cuidada durante la búsqueda del éxtasis. Nunca se sumergen en tales estados mentales de forma descuidada ni por motivos lúdicos y cuidan los ornamentos, el lenguaje y la distribución espacial en tanto que elementos de un marco donde va a acaecer lo sagrado. La identificación emocional exige tal atención.

3) La tercera cualidad que distingue las culturas orales es su *elevado nivel de automatismo repetitivo en los discursos orales*. El antropólogo japonés Tadashi Yanai habla de una cierta autohipnosis causada por la recitación monótona y repetida de los relatos que se rememoran. Este hecho es expresado por los individuos de las culturas orales con afirmaciones del tipo: “Cuando hablo, a veces no me doy cuenta de lo que estoy diciendo...”, “Es como si las palabras vinieran del cielo y pasaran a través de mí...”. En estas culturas no es necesario regalar toda la atención del sujeto a la comunicación oral, ya que los mensajes, los diálogos y las narraciones a menudo se repiten como letanías automáticas que todo el mundo conoce. El mensaje oral tiene otras funciones complementarias a la transmisión de información, de ahí el automatismo permitido. Una anécdota puede ilustrar esta tercera característica de la oralidad.

En una ocasión, estuve traduciendo la conferencia que daba un anciano shuar a un auditorio castellano<sup>27</sup> en el marco de unas jornadas científicas, en España.

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, le avisé para que cortara su discurso y así yo pudiera traducir y repetirlo en castellano. Una vez traducidas aquellas primeras frases, le indiqué que continuara hablando y él retomó la palabra. No obstante, en lugar de seguir la narración donde había quedado, su charla –por lo menos en apariencia– trotaba ahora por otros temas, sin conexión con su primera intervención. Una vez hubo hablado unos minutos más, paró y traduje de nuevo sus palabras al castellano –previa excusa ante el auditorio por la falta de relación aparente entre su segundo parlamento y el primero. Luego indiqué al anciano C. Picham<sup>a</sup> que siguiera de nuevo. En efecto, tomó la palabra por tercera vez y reincidió en un discurso que, de nuevo, carecía de conexión con los dos anteriores. A todos sorprendió su incoherencia ya que se había invitado a este personaje 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. Picham a inició el relato de un largo evento que, meses antes, yo había vivido en directo en la selva. En silencio, decidí que iba a contar al desconcertado auditorio aquella historia de espíritus selváticos completa, aunque Picham a cambiara de tema tras el siguiente corte para traducirlo. Así fue como, pasados unos minutos de conferencia, le indiqué de nuevo que me permitiera traducir su relato. Traduje su narración y al darle de nuevo la palabra, y como ya había sucedido con anterioridad, Picham a no prosiguió en el punto donde la había dejado sino que parecía comenzar de nuevo otro tema. No obstante, cuál no fue mi 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. Picham a seguía el relato en su fuero interno, en silencio, y al retomar la palabra hablada continuaba con el mismo discurso, tan sólo 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 hacerlo. Lo que sucedía cada vez que debía permanecer en silencio era que la historia que contaba, con toda su carga emocional y su automatismo, seguía siendo revivida por él, aunque en silencio.

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 mecánica, pero cargada de emocionalidad, de sus avatares. No se narra un texto frío recordado en el intelecto, sino que se reviven los hechos en toda profundidad.

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 los relatos o de los mitos. En las sociedades orales, el texto original en el sentido de *lo que debe ser reproducido con exactitud*, simplemente no existe. Tal escrupulosidad aparece con el registro escrito que fija un modelo u original con el que se pueden contrastar las reproducciones que se hagan. Lo mismo que con los shuar amazónicos sucedía en la poesía griega antigua (Havelock 1994, 155) o entre los viejos juglares europeos: en el mundo oral no existe criterio alguno para decir cuál es la recitación más correcta y exacta de un relato.

Una experiencia cognitiva similar, de repetición automática del discurso oral, la disfruta el propio autor, a veces, al impartir conferencias o clases. Si son temas que ya he expuesto en ocasiones anteriores voy hablando ante el auditorio sin estar –a menudo– muy atento a lo que voy explicando. Recorro y recurro a imágenes interiores que me sirven de guión mnemotécnico automático, a veces a esquemáticas notas escritas, pero sin pensar en cada palabra propiamente dicha. De hecho, durante las conferencias o clases sobre temas que conozco bien, mi mente por un rato actúa como lo hace la de los miembros de las sociedades orales la mayor parte del tiempo. También sucede lo mismo a otros conferenciantes con los que he reflexionado sobre este tema. Se habla sabiendo dónde se debe llegar con el relato y sabiendo también por dónde debe pasar el discurso para que la temática pueda ser entendida por el auditorio, pero muy a menudo el conferenciante está realmente pensando en las caras que tiene delante de él, en sus expresiones, en cosas particulares del propio orador, etc. Al igual que cuando se narra un cuento infantil que ya se ha explicado en ocasiones anteriores. Se usan palabras ligeramente distintas, a veces cambian los meandros por donde recorre la historia contada, pero existe un automatismo que regula el tono, el ritmo y el contenido en la comunicación oral.

En este sentido, pues, el problema consiste en que nuestro criterio referido a la identidad de la narración como *identidad textual* no coincide con el criterio de identidad de la mentalidad oral. En estos pueblos, un relato se reconstruye cada vez que se cuenta, precisamente porque no existe ningún soporte escrito que actúe de referente invariable. Los oyentes reconocen la narración que están escuchando a pesar de que algo de ella pueda variar respecto de ocasiones anteriores en que ya la hayan oído, tal y como sucede entre nosotros con los chistes o las conferencias. La oralidad funciona a base de metáforas que dan formas a contenidos memori-zados o vividos, y en cada ocasión que se narra un contenido personal, mítico o histórico se abre la posibilidad de añadir variaciones a la metáfora o al relato, a actualizarlo.

La idea que se tiene en nuestras sociedades sobre las tradiciones y las historias míticas a menudo es equívoca. Se conciben como si se tratara de relatos invariables, fijados inmemorialmente por cada sociedad para explicarse

distintos aspectos de la realidad o de su historia. 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, modificar o quitar partes. En este sentido, por ejemplo, nuestros ancestros griegos forjaron diversas versiones de sus mitos y de ahí que, para conocer la totalidad de cualquier mito griego, debamos recabar todas las versiones escritas que han llegado hasta nuestros días. Cada una de ellas aporta distintas y pequeñas variantes del mito que hay que encajar para disponer de *nuestra versión* completa. Si en lugar de referirnos a una cultura con lenguaje escrito, como la griega, nos referimos a pueblos ágrafos donde no existe ningún referente fijo de los hechos, la variabilidad es enorme a pesar del automatismo de los discursos repetidos.

4) La cuarta peculiaridad propia de las mentalidades orales que afecta a una correcta comprensión del chamanismo se refiere a que, en realidad, *las conversaciones* –base esencial de su transmisión de conocimientos– *pocas veces tienen por finalidad real transmitir conocimientos o noticias nuevas al interlocutor*. Aunque ésta sea la apariencia, en general en una charla se repite lo que ya es sabido por todos. Es fácil 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 pasan la vida uno al lado del otro y el entorno suele ser muy pobre en novedades. Citando una ilustración cercana, podríamos pensar en el mundo rural español de hasta el segundo tercio del siglo xx. La mayoría de la gente era analfabeta, vivía en pequeñas islas de tradición oral –aunque estuvieran sumergidas en una creciente macrocultura escrita y televisiva– y los habitantes de cada pueblecito se veían a diario en el único bar local. ¿Qué nueva información podían intercambiar? Poca. No obstante, en las culturas orales es frecuente mantener largas conversaciones; costumbre y habilidad a la vez que casi ha desaparecido en el mundo de la palabra escrita y retransmitida. Pero tan largas chácharas no son para intercambiar información. Incluso es frecuente el caso de que los dos interlocutores hablen a la vez, sin escucharse el uno al otro, y sin que ello sea considerado una impertinencia. Este hecho es universal en las sociedades orales e induce a pensar de nuevo que tales conversaciones tienen alguna otra finalidad que la transmisión de conocimientos. Es una repetición de lo que ya se sabe y el chamanismo está sumergido en este mundo cognitivo de la reiteración. ¿Una estrategia mnemotécnica de reafirmación de la propia cosmovisión? Probablemente. T. Yanai (*ibíd.*) 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 se asista a algo ya conocido, de lo que incluso se sabe cómo 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. No ha de haber forzosamente novedad sino confirmación.

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 las fantasías exóticas busca los beneficios esotéricos de la acción del chamán indígena, sin darse cuenta suelen repetir el mismo error: parar el discurso oral del otro y examinar lo que dice palabra por palabra, intentando sacar una información semántica objetiva de su relato. En definitiva, suelen tratar de convertir el discurso directo en indirecto, cortando el monólogo del informante o del brujo para examinar sus componentes literales en lugar de adherirse a su monótono 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. Seriamente, no podemos aceptar su relato mecánico porque no forma parte de nuestra metáfora cultural. No lo entendemos en su sentido profundo, aunque dé la sensación contraria, y éste es uno de los puntos centrales del problema con que nos hallamos respecto del neochamanismo. Cuando aparece un sujeto que afirma ser brujo 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 grupo de occidentales de mediana edad y con estudios universitarios, está hablando de algo que no forma parte de nuestro contexto cultural. O se le hacen preguntas *a nuestro estilo*, de carácter lógico racional y analíticas para tratar de entender su acción, o se obedecen sus indicaciones sin rechistar. Si el indígena trata de responder a las cuestiones que se le formulan desde la cosmovisión occidental es probable que acabe reinventando su propia cultura; si se le obedece sin rechistar es probable que el rito incluso sea exótico y fotografiable, pero habrá perdido su sentido profundo.

Ciertamente, hay otras posibilidades de acercamiento como, por ejemplo, seguir un proceso creciente de aculturación consciente por ambos lados, pero las dos actitudes descritas en el párrafo anterior son las más corrientes. Pocos son los que se esfuerzan por descubrir el mundo que se esconde bajo las

metáforas exóticas, y por tratar de comprenderlo hasta sus últimas razones.

El neófito occidental debe aprender a manejar los recursos latentes del inconsciente que se despiertan durante las prácticas chamánicas y también bajo el efecto de los enteógenos: intuición, capacidad visionaria, activación de arquetipos psíquicos, reencuentro con recuerdos de la propia biografía que habían sido tapados por dolorosos o inadecuados y percepción sensorial amplificada. Debe armonizarlos con la consciencia. El primer paso a dar será el de adormecer temporalmente la capacidad analítico-racional, posibilitando que actúen estas otras funciones psíquicas, como el sentir o el intuir, manteniendo la atención despierta hacia ello. Se trata de la visión estética de la realidad. Pensar de acuerdo al modo chamánico implica que lo consciente y lo inconsciente actúen unidos, y tal habilidad no se consigue 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, nuestro mundo espiritual se ha desmoronado en las últimas décadas. Las formas sagradas que actuaban de soporte a nuestro sentir más profundo han acabado en la basura de las tiendas de baratijas. A raíz de ello aparece la necesidad de adoptar formas simbólicas extrañas y lejanas sobre las que proyectar nuestros personajes inconscientes, formas sugerentes que aún estén libres del análisis racionalista. Pero a pesar de ello, adoptar formas exóticas sin realizar adaptación alguna a nuestra cosmo-visión tampoco es un camino satisfactorio. Así, tanto los espíritus ayudantes como los poderes hostiles de que hablan los chamanes tradicionales deben ser interpretados, de acuerdo a nuestra metáfora de la existencia, 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. Éste es un camino de adaptación que nos permite comprender, desde nuestra realidad, el sentido del mundo mágico de los chamanes; entender la causa de que 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. El cristianismo, en cambio, ya ha perdido el contacto fluido con la realidad existencial profunda y actúa por imposiciones dogmáticas a creer por acto de fe. Ya no es una religión de tradición oral sino que basa sus preceptos en la rigidez del texto escrito, que además es de origen lejano y apartado de la moderna realidad.

Como apunta P. Vitebski, son las películas actuales basadas en viajes a través del cielo y en batallas contra poderosos enemigos, los vehículos simbólicos que actúan a modo de moderna continuación de los antiguos temas chamánicos (Vitebski, 1996, 76). La moderna producción *Star Wars*, la amenaza fantasma o la mítica película *La guerra de las galaxias* corresponden claramente a esta lucha

de brujos, con Lucas Skywalker 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 Leila y todo su planeta representan el alma que debe ser rescatada. Asimismo, 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 anómalo sucede y debe ser reflexionado cuando estas imágenes cargadas de simbolismo chamánico no son aceptadas ni reconocidas por los que se autodenominan neochamanes...

---

27. Se trata de la conferencia que impartió el shuar Carlos Picham<sup>a</sup> en el Congreso Internacional sobre Espiritualidades en la América Contemporánea, realizado en Ávila (España) los días 7 a 11 de noviembre de 1997, organizado por el Centro Internacional de Estudios Místicos y que codirigió quien suscribe junto al doctor Ángel Espina de la Universidad de Salamanca.

## V. EL CHAMÁN, GENIO Y FIGURA...

Centrémonos en la función del brujo dentro de su propia sociedad. Lo primero en observarse es que, al igual que las manifestaciones materiales de la hechicería, se trata de algo cuya interpretación es abierta y variable en extremo.

Aislar la función terapéutica del hechicero, como hace la mayoría de neochamanes y seguidores de lo transpersonal, es un reduccionismo en extremo erróneo. Incluso es muy probable que para el chamanismo original, la cruenta tarea de conseguir animales para el sustento humano sea un fin mucho más importante que curar enfermos. A mi juicio, el interés y la (casi) obsesión occidental por las terapias en un sentido amplio –comida sana, visita médica a la menor dolencia, autoterapias de crecimiento personal– es el factor que genera una idea casi teológica de la salud. A consecuencia de esta peculiar cosmovisión nuestra se valora de forma especial la dimensión terapéutica del chamanismo, pero confrontando la realidad etnográfica se percibe que nuestra visión popular no se ajusta a las fuentes etnográficas. La terapia es sólo 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 tocan el tambor? La respuesta a estas preguntas es una de las claves que ha de permitirnos alcanzar 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 por medio de sus técnicas mentales de manipulación del imaginario. Tal vez pueden hacerse cargo de estas patologías, pero las tratan por medio de plantas u otros recursos materiales. 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: “... éstas son enfermedades de blancos”, suelen afirmar.

En segundo lugar, para comprender el sentido de las preguntas enunciadas unas líneas más arriba –¿curan o no?–, debe insistirse sin desmayo en 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: la salud (¿qué caramba es?). Por tanto, para responder si curan o no, el primer paso consistirá en entender cuál es su idea de este complejo concepto que denominamos salud y cuál es 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 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: justo 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 o pulsiones interiores. Así, cuando pregunto a un shuar o a un quichua qué piensa sobre algo en concreto, suele responder: “Nosotros pensamos 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 a la relación 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, el mundo se concibe de forma sistémica y no como suma de elementos aislados: “Toda la familia debe hacer ayuno”, “Si no haces tal o cual cosa la desgracia caerá sobre los tuyos”, aparece también en diversos pasajes de la Biblia.<sup>28</sup> De ahí, insisto, que sea un error pensar en la figura del chamán como algo aislado de su contexto cultural y de sus raíces cognitivas. Tal figura no existe en parte alguna de la Tierra. Lo que sí existen 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 compleja lógica interna que depende del propio marco cultural. La vocación que siente cada persona se orienta a partir del total de papeles previstos por su sociedad: 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 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 guerra.<sup>29</sup> 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 traumática se considera causada por la acción de un brujo enemigo y por tanto debe ser vengada, lo que da origen a

otra agresión de aires chamánicos que a su vez es también vengada en un ciclo interminable.

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 principal objetivo 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 con 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 cual implica un gran dinamismo cognitivo, puesto de relieve por la antropología simbólica (Geertz, 1978, 101-142). En este sentido, podríamos entender que los *modelos de realidad* que elabora cada cultura –qué es cierto y qué no lo es, lo deseable y lo indeseable, ideación del tiempo y del espacio– le sirven para organizar la realidad caótica y moverse por ella, pero también para evocar y crear disposiciones en las personas de acuerdo a aquel modelo. Por ejemplo, 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 nuestras, distintas de las que tienen en las sociedades orales. En el mismo sentido, nuestros jóvenes tienen disposiciones, culturalmente adquiridas, a sufrir enfermedades que otras sociedades desconocen: anorexia y bulimia, depresiones y demás.

Como conclusión, pues, el chamanismo debe ser entendido dentro de su sistema cultural, en relación con la eficacia que tiene para generar realidades y, a la vez, para responder y generar expectativas en las personas de acuerdo a los parámetros de la propia sociedad que lo genera.<sup>30</sup>

---

28. Este hecho constituye y refleja a la vez una de las grandes diferencias entre el mundo occidental y las sociedades no estatales. La jurisprudencia occidental actual no reconoce los derechos colectivos o grupales (excepto en casos muy especiales), pero el derecho consuetudinario del mundo tradicional operaba y opera en sentido contrario: el grupo ostenta los derechos y las obligaciones, los premios y los castigos.

29. De hecho, las sociedades que hacen mayor uso de la agresión y de la sana-ción 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.

30. 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 psicosomático (Douglas, 1966).

## VI. UN POCO DE TODO Y CASI DE NADA

Como penúltimo paso de este recorrido, y expuestos los antecedentes en las páginas anteriores, toca valorar la posible traducción cultural del chamanismo. ¿Es posible tal adaptación a los nuevos tiempos, sin que ello implique una transformación hasta lo irreconocible del contenido de este fenómeno propio del ser humano?

A mi juicio, la universal esquividad que hallamos en el intento de definir el chamanismo radica en que es el método por el que cada sociedad tradicional ha conseguido hallar el camino o grieta hacia lo inefable, hacia el profundo irracionalismo del ser humano donde domina la lógica de las imágenes y el mundo de las emociones, no de los conceptos abstractos. El chamán se mueve en una realidad donde reina la ira, la risa, la tristeza y el orgasmo, las cuatro emociones básicas; donde todo se capta por intuición, no por lógica racional; donde las imágenes arquetípicas ocupan la pantalla de la mente y se organizan según su propia lógica. Es el reino de las esencias y tiene su propia lógica, aunque es abierta y sistémica, no rígida y formal como a lógica racional.

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 subjetiva a la que permiten acceder los enteógenos cuando son experimentados por personas preparadas y, justo por ello, también deviene escurridizo tratar de definir sus efectos de forma incuestionable.

Cuando se conciben las sustancias psicótropas como inductoras de psicosis modelo –como sucedía en los trabajos clínicos de los años cincuenta y sesenta–, los enteógenos han actuado como tal. Cuando se los ha entendido como sustancias que disuelven el ego psicológico –de ahí el origen del término *psiquedélico*–, 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 experimentador. Se puede afirmar que, en buena parte, el efecto de los enteógenos responde a las expectativas del sujeto, refleja su esencia (en referencia a estos tres paradigmas que ordenan y explican los distintos efectos psicológicos de los enteógenos cabe citar la obra pionera de Yensen, 1998).

El problema más complejo, obviamente, 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, en *sentir de forma consciente*, y en ello basan sus técnicas terapéuticas evolucionadas, en su mayor parte, de las propuestas de G. Gurdjieff y Ouspensky. Para C.G. Jung y sus seguidores, la esencia radica en el inconsciente, en el *sí mismo* y en todo el cúmulo de presupuestos y finalidades trascendentes que alberga ahí el ser humano; nuestro último fin es la integración a la consciencia de los distintos personajes interiores que tenemos en forma de arquetipos, el llamado proceso de individuación. Para los budistas, tal esencia consiste –simplificando– en la *voluntad de ser* y por 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; en la presencia de Dios en nuestra alma; o, como indican repetidos himnos Avestantes, la esencia del ser humano es colaborar en el proceso cósmico.<sup>31</sup> 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. Para T. de Chardin, como máximo pensador de una determinada religiosidad humanista, las personas somos seres de definitiva esencia espiritual («la espiritualidad no es una experiencia humana, sino que los humanos somos seres espirituales que están teniendo una experiencia carnal»). Y... cada una de estas escuelas tiene su parte de razón.

Se puede proponer que la esencia humana es de carácter sistémico y abierta. De ahí que el test que mejor ha sido capaz de medir los entresijos del alma humana sea la prueba Hartman, un test axiológico y sistémico. No hay una esencia nuclear, monista, sino una red de interacciones que se resumen, concretan y se pueden incluso observar en el sentido que cada persona da a su vida y en lo que cada persona hace para vivir. ¿Qué quieres hacer con tu vida? ¿Para qué vives? ¿Qué crees que espera la vida de ti? Son las grandes preguntas clave para entender la racionalidad subyacente a cada pueblo, la esencia de cada cultura, de cada individuo.

“Psiconautas” es un neologismo acuñado por el filósofo y literato alemán E. Jünger para referirse a las personas interesadas en explorar la propia mente ayudadas por el impulso de los ente-ógenos. Los psiconautas a menudo tienen experiencias que se denominan extáticas, de amplificación emocional, de aumento del campo de la consciencia, catárticas o experiencias cumbre. Todas ellas comparten un mismo factor: son vividas como un viaje a la esencia del ser, al origen intemporal de los condicionantes de la propia vida y del universo, a la esencia de uno mismo. Es vivido como un viaje a las grandes verdades reveladas que en cada sujeto y en cada pueblo adoptan formas distintas, pero que son reconocibles entre ellas como formando parte de la expresión de una totalidad inefable.

Esta falta de comprensión formal de nuestra esencia 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 en nuestra esencia, y en 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, de la música, de las respiraciones holorénicas u holotrópicas, de la deprivación sensorial y del caos sensorial. 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, dándole un sentido trascendente a la vida y arraigando profundamente a la personas a su realidad inmediata. Son caras de una misma moneda pero ninguna de ellas determina a las demás.<sup>32</sup> Hay tres factores que tienen una importancia equivalente para explicar el efecto de un psicotropeo en un determinado sujeto: la farmacología de la sustancia (calidad, cantidad, sinergias), el entorno en que se consume (compañía, estímulos, ambiente, tranquilidad o violencia) y la biografía del consumidor (neurosis, miedos, prestandia). Un chamán debe empezar por controlar cada uno de estos factores y ser capaz de interrelacionarlos de forma sistémica. Cada uno de ellos, junto a los demás, permitirá una expresión específica y única de la esencia. La esencia humana es un sistema abierto.

---

31. 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.

32. Para un estudio de la influencia de la música en los estados de catarsis y de trance, puede consultarse mi artículo del 1998, “La relación entre la música y el trance extático”, en *Música oral del Sur*.

## VII. LA ESENCIA COMO SISTEMA ABIERTO

Concluyendo. Para comprender el fenómeno chamánico con toda la intensidad que requiere, es un camino erróneo buscar su forma institucional, su dimensión únicamente social. Ese procedimiento es adecuado para estudiar las formas políticas o las estructuras de parentesco, pero no para entender lo que hay de esencial en el ser humano convertido en chamán, aunque también la brujería tenga, por supuesto, una vertiente social. El esfuerzo del investigador debe concentrarse en comprender la figura del hechicero y los procesos cognitivos que lo definen desde una óptica sistémica. La vertiente social, terapéutica o religiosa, al igual que la psicológica, son sólo partes de esta compleja red de significados y de hechos que se centran en la figura del hechicero. El chamán clásico, en su actuación, unifica áreas que en nuestras sociedades aparecen divididas en ámbitos tales como la psicología, la religión, la medicina, la teología y la política. Su forma de actuar tiene como referente central las extraordinarias experiencias psiconáuticas personales, sus excursiones psíquicas, pero los fines del brujo 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 chamán, pero la experiencia extática es previa a la forma que debe tener su manifestación. El hechicero aprende a usar un potencial humano de carácter universal; la práctica, la valoración y la dirección de este potencial están en un proceso de cambio constante, de ahí la dificultad de una definición estática del fenómeno. Incluso se podría añadir que los estados mentales que caracterizan la acción del chamán, en cierta forma se extienden también a otros especímenes del reino animal: la zoofarmacognosia está descubriendo que otros animales no humanos consumen abundantes sustancias enteógenas, narcóticas y estimulantes; incluso que hay peleas en ciertas especies por conseguir los escasos recursos visionarios que la naturaleza les ofrece. A los palomos y canarios parece que les encanta ingerir semillas de cannabis; a los caballos, hojas de té; a las mangostas, hongos ricos en bufotenina; los elefantes buscan con afán los alcohólicos frutos fermentados de la palma; las cabras se deleitan comiendo plantas de café, y los asnos de tabaco. A las vacas, búfalos, caracoles y antílopes les gusta la adormidera, planta productora del opio; los jaguares buscan diversas cortezas enteógenas; a los jabalíes africanos les atrae las visionarias raíces de iboga y a los perros, y ganado en general, los hongos psilocípicos (Leavitt, 1995, 197).

A pesar de ello, el reino animal desconoce a Dios. No poseen la idea de la existencia de una divinidad, pero es de suponer que si estas mismas sustancias

son consumidas por los chamanes tradicionales y por los psiconautas como propulsores de sus estados modificados de la consciencia, algún tipo de efecto extático –similar al humano o no– debe inducir en el resto de animales. De ahí se sugiere la propuesta de que tales estados dialógicos de nuestra mente deben extenderse por todo el reino –como mínimo– de los mamíferos con una función tal vez similar: mejorar las estrategias adaptativas de cada especie. A raíz de ello aparece mi propuesta terminológica de denominarlas *sustancias adaptógenas*, y, con más peso aún, debe defenderse la concepción abierta y sistémica del chamanismo. La realidad es un sistema abierto y dinámico, carece de esencia. Los humanos nos vamos anclando en hábitos y rutinas defensivas y exitosas para poder vivir. Al principio estos automatismos adquiridos resultan eficaces, ahorran energía, pero con el tiempo devienen en rigidez. La vejez es rigidez. La muerte es rigidez. El brujo –como el místico, el yogui, el psiconauta y otros especialistas en la alteridad– salta por encima de estos automatismos –lo cual no implica que se libren de ellos– para tratar de contactar de nuevo con la esencia abierta, con el cosmos sistémico, que les ha de permitir rehacer su existencia y la de su colectivo de una forma más adaptada a las transformaciones de la realidad.

Al término de mi aprendizaje con el *iwishín* –brujo– shuar P. Juank a, éste me anunció pomposamente que ya podía atender a los demás, curarlos o lo que me solicitaran. Él me había pasado (*utsúnkamu*, “compactado”, fue su expresión literal) 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 qué se debe hacer para curar o para chupar las saetas mágicas, los *tséntsak*, que causan enfermedades. Tan sólo me había anunciado en alguna ocasión que, bajo el efecto de la ayahuasca, yo sería capaz de ver las brillantes y malhechoras flechas incrustadas en el cuerpo de los enfermos o en otros lugares, pero nunca sucedió. Estas saetas mágicas son concebidas por los shuar como espíritus mandados por brujos enemigos que sólo se hacen visibles bajo un estado modificado de consciencia, y se supone que yo debía chuparlas como había visto hacerlo a él mismo y a otros brujos, para mandarlas de regreso al hechicero enemigo y tratar de herirlo con sus propias armas, a la vez que salvaba a mi paciente o a mí mismo de sus ataques. No obstante, yo nunca había atisbado tales flechas ni bajo el efecto de la ayahuasca ni sin la pócima, cosa que, al comentárselo no parecía preocupar lo mínimo a P. Juank a. Aprendí de memoria cerca de setenta nombres y funciones distintas de otros tantos tipos de *tséntsak*, con la descripción de su presunta apariencia física. 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, ya que ellos hablaban de las saetas mágicas como si se tratara realmente de seres animados identificables. Durante los meses que estuvimos

juntos, Juank a había demostrado disfrutar de un gran sentido común, de un carácter sólido, sobrio y noble. Nunca le descubrí nada de falso ni de bromista. Se trata de un hombre tremendamente serio. Si él afirmaba que debía llegar a ver tales saetas en algún momento del proceso de aprendizaje, yo no tenía más argumentos para dudar de ello que mi propio entrenamiento perceptual como occidental, tal vez poco sensible a ciertos estímulos de la realidad física como ya había comprobado. Por ejemplo, durante las noches, caminando por la selva con los shuar me di cuenta de que cualquiera de ellos veía mucho más que yo, incluso eran capaces de cazar cuando yo casi ni podía percibir dónde ponía los pies.

Un buen día, Juank a dio por acabado el proceso de aprendizaje y me anunció que yo ya podía comenzar a chamanizar. Estupefacto, le pregunté cómo debía hacerlo. Él me miró, aun más pasmado, y respondió: «... Tu sabrás cómo lo haces. Tienes estudios distintos a los míos, eres de otro pueblo ¡Tu sabrás cómo 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 ayahuas-ca que iba a realizar una noche en su cabaña. Acepté, tomamos juntos el enteógeno panamazónico y dormí allí. Al día siguiente a la sesión, Juank a vino a decirme que se notaba que yo había seguido tomando la pócima visionaria, 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 sus enfermos ni en lugar alguno. Sin inmutarse, el chamán afirmó que no debía preocuparme, que inunca se ven! Que él nunca las había visto ni conocía de ningún otro brujo que las hubiera visto jamás. Me quedé aún más estupefacto.

¿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. Ésa es *su metáfora de la esencia del mundo*, imagen que comparte con su pueblo. Es su metáfora para construir una realidad con sentido y este punto es de importancia central para nuestro tema. El chamán trabaja creando y remodelando las metáforas que usa él y su pueblo para construir el mundo; las reelabora permanentemente con el fin de construir y reedificar la realidad en cada momento y de acuerdo a las necesidades imperantes. 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 esencia del ser humano *en* nosotros? ¿Concebimos algo que pueda ser denominado así?

Una mirada retrospectiva nos permite observar que la esencia es concebida como algo cambiante a lo largo de la historia y de las culturas. Por un lado podríamos pensar que aquello que concebimos como *nuestra esencia de lo humano* consiste en la experiencia primordial de la realidad humana. Expresado de otra manera, nuestra esencia actual –en una sociedad anómica– 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: hoy nuestra esencia es la búsqueda de la esencia. En definitiva, el principio último del Ser para nosotros tal vez consista... en buscarnos. En este sentido, hay que entender las psicopatologías y los trastornos de personalidad como 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 el potente cactus visionario del 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 en que el joven está perdido bajo el efecto del enteógeno, los adultos le explican la metáfora que dará forma a su excursión psíquica y sentido a su experiencia. Le hacen partícipe de la metáfora cultural que luego permitirá al joven 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... *iser 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 nuestro ejemplo de ello, y probablemente es la metáfora más bella que haya generado hasta ahora el ser humano ya que permite ser universalizada más que ninguna otra.

Hasta donde yo sé, las realidades de que hablan las ciencias físicas actuales (mundos subatómicos, distancias interestelares de millones de años-luz) nunca han sido vistas por nadie, ni con ayuda de aparatos. Se trata de metáforas de la realidad. ¿Alguien puede imaginar en una dimensión concreta, humana, qué tan lejos está una estrella que diste de nosotros cuatro millones de años-luz, sabiendo que la luz recorre los famosos trescientos y pico mil kilómetros por segundo<sup>33</sup> (es decir 300.000 kilómetros x 31.536.000 segundos del año x 4.000.000 de años)? ¿Qué significa, en mi vida, el *big-bang* o gran explosión de la que surgió la singularidad del principio del universo y el *big-crunch* o la singularidad en el final del universo? Son cifras, distancias y realidades inimaginables para un ser humano normal. Son complejas formas metafóricas de construir la realidad que nos permiten crear una teoría del mundo para

movernos por él, de igual forma que el hecho de tener buena o mala suerte.

Todo ello tiene el mismo sentido que cuando Juank a me enseñó a flotar por los, para mí al principio, caóticos estados mentales dialógicos, los del *otro lado del espejo*. Utilizó la complicada metáfora de los *tséntsak* que su cultura ha recreado desde tiempos inmemoriales. En realidad, tampoco él nunca había observado las saetas mágicas ni esperaba que se tratase de una realidad física como una piedra arrojada o una fruta digestiva, pero no por ello los *tséntsak* dejan de ser *reales* (¡ay! traicionero concepto éste de *realidad*...).

¿Qué es necesario para que un neurótico o un toxicómano –presuntos objetivos de la terapia chamánica en nuestras sociedades– recobren ese inefable equilibrio que conocemos por salud mental? Al margen de escuelas teóricas y tendencias terapéuticas, es necesario que las personas con tales trastornos recobren el sentido profundo de la vida, y para ello es preciso que el sujeto dé dos pasos básicos:

- 1) Sentirse, recordar su existencia, ser capaz de verse a sí mismo y descubrir qué está sucediendo en su interior, qué alberga de bueno y de vergonzoso.
- 2) Dotarle de una metáfora del mundo, de un modelo creíble y bien construido que oriente su sentir y se sobreponga a la metáfora o guión de vida que está usando con resultados anómalos.

Aquí aparece el tremendo problema de las limitaciones que impone el lenguaje común, barrera que deben estar constantemente empujando más, y más allá de los límites semánticos habituales, el psicoterapeuta, el chamán, el artista y el científico creativo al buscar nuevos caminos de expresión –música, dibujos, baile, teoremas-. Todos estos personajes se ven obligados regularmente a acuñar neologismos y formas metafóricas de expresión que permitan dar sentido a las distintas –y a la vez viejísimas– realidades que van integrando dentro de su cosmos.

En definitiva, la acción chamánica entendida como terapia consiste en ayudar al paciente a redescubrir el camino que le permita hallar, por sí mismo, el sentido de su propia existencia en el mundo. Este camino que todos los seres humanos debemos conocer es lo que los griegos arcaicos denominaban *jru0oti (mytós)*, que venía a significar plan, relato, resolución, camino. En definitiva, el mito personal de cada uno. El inicio de la patología neurótica está relacionado con la carencia de mito, de propósito personal. Este camino individual se construye con elementos provenientes de la cultura de cada uno, de aquí la inmensa dificultad 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. No se trata de algo

imposible sino de un salto complejo que implica estar en dos mundos culturales y cognitivos al unísono, lo cual genera graves problemas al sujeto. Un solo ejemplo.

Tradicionalmente, entre los indígenas shuar no se debía mirar a los ojos de los demás cuando se conversaba con ellos. Si los contertulios eran dos hombres, mirar a los ojos del otro más allá de un corto instante era considerado una afrenta, un reto. Si la conversación se daba entre un hombre y una mujer, y él miraba a los ojos de ella más allá del instante permitido, se entendía que la estaba seduciendo y que el esposo de ella debía tomar cartas en el asunto o quedar como un perfecto cobarde ante la comunidad. Ser tenido por cobarde podía implicar marginación, burlas y desprestigio, cuando no males peores; y tomar cartas en el asunto podía significar desde un gruñido de aviso hasta acabar con el presunto adúltero de un machetazo ¿Cómo conjugar, entonces, el asesinar a alguien que miró a tu esposa con mayor intensidad de la permitida y la cultura occidental, donde tal acto de prestancia y valentía shuar es objeto del peor castigo y, a la vez, mirar a los ojos directamente es signo de fiabilidad y confianza? El indígena que pretende estar en ambos mundos de valores forzosamente deberá escoger, con toda probabilidad a costa de su salud mental.

Por este motivo, la terapia experimental que estamos realizando con ayahuasca para resolver la compulsión de algunos politoxicómanos o para tratar a personas con trastornos de personalidad se ha despojado de todo ingrediente exótico, de toda estética y de toda simbología indígena (Fericgla, 1997). Y ello tanto en referencia a las sesiones con el enteógeno como a la posterior elaboración de las profundas vivencias reveladoras y reparadoras tenidas bajo estados de consciencia modificada.

Se pide a los pacientes que traigan fotografías, películas de su vida e imágenes arquetípicas sugerentes seleccionadas para cada uno o una, en las sesiones previas de análisis psicológico. Bajo el efecto del enteógeno –amplificador emocional y del campo de atención de la consciencia–, se pide a los asistentes que hablen de lo que descubren de sí mismos y de su relación con el mundo a partir del estímulo que representan las fotografías y vídeos escogidos. Todo ello bajo la guía y sugerencias del conductor de la sesión, a la que denominamos *ritual de experiencias emocionales correctivas* o también *experiencias estructurantes*. A menudo, los participantes son incapaces de verbalizar en el mismo momento lo que están sintiendo o descubriendo de sí mismos pero la imagen evocadora que tienen delante, amplificada por el efecto del enteógeno, abre el camino hacia el origen del trauma. Durante estas sesiones domina el hemisferio cerebral derecho (en aquellos que usan la mano derecha como dominante). Como sabemos, este hemisferio está altamente desarrollado para la comprensión holística y unitaria de conjuntos complejos, muestras, configuraciones y estructuras (Watzlawick, 1994, 24 y ss). Aflora la impresión

de que esta comprensión global debe estar emparentada con la esencia de la holografía. El hemisferio derecho tiene una tremenda capacidad basada en el principio del *pars pro toto*, en el conocimiento de una totalidad a partir de un detalle esencial, y en ello se basa la experiencia reveladora y curativa (P. Watzlawick avisa acertadamente de que no debe confundirse esta capacidad con la que tiene el lóbulo izquierdo, el verbal y analítico, de acoplar detalles a modo de mosaico, ya que en ello no actúa una visión holística y global, sino analítica y detallista).

El terapeuta que guía la sesión enteógena grupal debe disfrutar de una formación que –al igual que la iniciación chamánica– implica conocer profundamente y por propia experiencia tales realidades psíquicas. Debe ser capaz de ofrecer a los pacientes una nueva metáfora que les sea más útil que la que están usando para construir su mundo de dolor y desconcierto; una metáfora en forma de valores sociales y personales reinterpretados, de imágenes y de pautas abiertas. Un ejemplo esquemático. En plena sesión enteógena, el terapeuta-chamán o *medicine-men* puede sugerir a una joven a la que, bajo el efecto de la ayahuasca se desvelan las partes oscuras de su mente y de pronto ha recordado/revivido haber sido violada por su padre en su infancia, que no debe sentirse culpable por ello (como ha estado haciendo hasta el momento); que saque sin miedo el odio acumulado y enquistado y que, más adelante, deberá trabajar en su proceso de individuación y de crecimiento personal hacia la responsabilidad y la libertad, para perdonarlo y perdonarse si quiere vivir en paz y tener relaciones agradables con los hombres.

A partir de la nueva metáfora, los pacientes inician la reconstrucción de sus emociones y de las asociaciones inconscientes –organizadas en, y que actúan desde el lóbulo derecho– que guían sus vidas. Así es como los participantes en tales rituales de experiencias emocionales correctivas pueden seguir la búsqueda de sí mismos y organizar de forma más eficaz la integración de sus personajes interiores.<sup>34</sup> Pero, obviamente, el terapeuta psiconauta debe haber hallado antes su propia metáfora, el sentido profundo de su vida, y adecuarla a fin de transformarla en un paradigma válido y útil para sus pacientes y para su colectivo social.

Este protocolo, sucintamente descrito aquí, es una forma de actuar paralela a la que realiza el chamán de las sociedades orales, pero en nuestro mundo y de acuerdo a nuestra idiosincrasia. Es mucho más que la simple importación de ritos exóticos, cuya pérdida de sentido exotérico y esotérico los convierte en fáciles espectáculos folclóricos para consumidores crédulos y anhelantes de experiencias fáciles y agradables. En tales espectáculos chamánicos suele haber más fantasía que expresión de una metáfora sólida a partir de la que construir la realidad.

Lo mismo se puede afirmar respecto de los talleres de integración vivencial de

la propia muerte. Se trata de ritos de paso contemporáneos y occidentales que nada tienen que ver con las formas dogmáticas y teatrales vacías de contenido que se suelen asociar al término rito. Se vienen organizando desde el año 1996 bajo mi dirección, por la Sociedad de Etnopsicología Aplicada y Estudios Cognitivos. Son talleres experienciales, de tres días de duración, en los que por medio de respiraciones holorénicas –también llamadas holotrópicas– se induce una experiencia catártica, de disolución profunda y de limpieza del ego cotidiano, que permite a los participantes visitar los límites de su vida y conocer los bloqueos que les impiden crecer como seres humanos. Nada hay de exótico en todo ello y sí mucho de ciencia aplicada. En muchas sociedades primitivas y en casi todos los procesos iniciáticos chamánicos o místicos, enfrentarse a la muerte es un paso esencial para ser admitido en el mundo de los adultos o de los iniciados. La consciencia de la muerte es la principal fuente de ansiedad y de miedo a vivir que tenemos los seres humanos. Por ello, enfrentarla sea de forma física (ritos que implican la matanza de un enemigo o de un animal peligroso) o de forma psicológica (por medio de ritos que incluyen el consumo de enteógenos con la rotura del ego) es un paso que permite también asumir las responsabilidades profundas del mundo adulto y maduro.

---

33. Cito la cantidad de 300.000 kilómetros por segundo por pura convención, aunque la velocidad de la luz admitida actualmente es de  $2,99792458 \times 10^8$  m/s.

34. Esos personajes psicológicos subjetivos, pero universales, son los que el chamanismo primitivo concibe como espíritus externos, algunos aliados y otros enemigos. La psicología junguiana los concibe como pulsiones psíquicas arquetípicas y la antropología de inicios del siglo XX los consideraba como “ideas primordiales”. El primero que señaló la existencia de tales “ideas primordiales” universalmente observables fue Adolf Bastian. Con posterioridad, dos antropólogos clásicos, Hubert y M. Mauss, ambos de la escuela de E. Durkheim, trabajaron en este mismo sentido defendiendo la existencia de verdaderas “categorías universales de lo imaginario”. Parece que la antropología de hoy ha olvidado estas ideas primordiales a pesar de su importancia en la cultura humana. Esta observación, en cambio, ha sido recogida en la actualidad por la psiquiatría transpersonal que, siguiendo las propuestas de los años treinta de C.G. Jung, está elaborando, desde hace tres décadas, teorías que permitan explicar estas ideaciones que parecen ir más allá de marcos culturales y temporales.

## VIII. CHAMANISMO, INTERNET Y ALGUNAS SUGERENCIAS

La incógnita que saca insistentemente la cabeza por entre las líneas escritas hasta aquí se refiere al actual renacimiento del chamanismo. ¿Qué función cumplen hoy tales prácticas (tanto si aparecen bajo nuevas formas occidentales como si lo hacen bajo imitaciones desactivadas de la hechicería tradicional)? ¿Qué espacio de nuestras vidas y de nuestras mentes se siente necesitado de todo ello? ¿Cómo encaja el chamanismo con nuestras sociedades postindustrializadas y globales? Respecto de las terapias que usan los enteógenos como herramienta, ¿qué relación tienen con el chamanismo?

Veamos cuánto se puede aclarar de ello, qué sabemos y qué suponemos.

En el transcurrir de la historia contemporánea primero hubo la implantación generalizada de la industrialización; en términos generales, a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Entre otros innumerables cambios, ello supuso un paso muy importante hacia el control jerarquizado de la vida cotidiana: el director fijaba los horarios y el lugar del trabajo, el número exacto de piezas a fabricar e incluso las relaciones sociales que se permitían en el establecimiento fabril. En la anterior estructura feudal, el campesinado nunca había sufrido los rigores de tal minucioso y formalizado control de la vida cotidiana.

Más tarde vino la difusión de la palabra escrita entre la población obrera, a finales del siglo XIX y primeras décadas del XX. Los obreros, como mínimo, debían saber las cuatro reglas básicas de la escritura y de las cuentas para poder someterse mejor al control del empresario. Las órdenes bajaban por escrito desde el piso alto de la directiva hacia la fría nave ocupada por los asalariados: número de piezas a manufacturar, horas a trabajar, etc. Este segundo paso significó un acercamiento más hacia la cosmovisión regida por y desde un centro. Toda información válida se transmitía por medio de caracteres escritos; la tradición oral perdió fuerza. La lectura se iba convirtiendo en el único canal por donde llegaba la realidad válida, como puso de relieve M. MacLuhan en su magistral obra *La aldea global*. La vista es el canal de percepción que lee las letras y empezó a imponerse definitivamente sobre el tacto, los olores, el gusto y las asociaciones emocionales. Aumentó la neurosis en la misma medida en que las personas daban más credibilidad al contenido de los escritos que a sus sensaciones físicas o que a sus asociaciones emocionales. Exactamente lo que ha sucedido en las últimas décadas respecto de la televisión. El mensaje de la televisión es el correcto; cuando alguien habla por la televisión es porque se trata de alguien importante... y todo ello por encima de las propias valoraciones del televidente.

Finalmente, llegó el gran desarrollo del psicoanálisis a partir de la segunda

mitad del siglo xx. Con este avance hemos visto la creciente metáfora del *ego todopoderoso* completamente transformado ya en ideología, no sólo en constructo psicologista (Marina, 1998). Hasta ahora se concebía que existe un centro rector en cada dimensión de la realidad, empezando por la propia mente del sujeto. Y tanto si se le puede observar como si no, este núcleo gobierna la estructura en la que se halla. En el ámbito de la psicología lo hemos denominado ego, pero esta metáfora se ha aplicado también al gobierno donde un cabeza visible, el presidente, decreta; a las empresas, cuyo centro es el empresario; al grupo familiar, con el cabeza de familia; y, en especial, a la propia personalidad individual bajo el pretendido mando del ego psicológico. De hecho, ha sido de la psicología de donde surgió la idea más formalizada de la existencia de un ego o centro rector invisible, aunque –¡obviamente!– no se trata de una propuesta aislada y única. Las sociedades occidentales comenzaron a funcionar con este esquema desde la lejana implantación del monoteísmo, hace más de dos mil años. Simplemente, la metáfora de una realidad regida desde un núcleo se ha ido expandiendo durante estos veinte siglos hasta ocupar casi todos los espacios psicológicos, sociales y culturales.

No obstante, hay una gran diferencia entre aquellas épocas pretéritas y la actualidad. En el pasado, tal metáfora de la realidad era sólo *la realidad* de un grupo minoritario dominante, pero el resto de la humanidad crecía y moría ajena a ello. Los pequeños dioses locales, las múltiples fuerzas de la naturaleza, las peleas entre cabecillas locales y la poligamia eran el puzzle dominante en la vida de la mayoría. Únicamente por la fuerza de las armas inquisitoriales, colonizadoras, policíacas o militares esta minoría ha ido consiguiendo imponer su cosmovisión egocéntrica, etnocéntrica y monoteísta sobre toda la sociedad. ¡Por supuesto, siendo ellos mismos el centro dominante! Ahí nació la idea del Estado y, con el tiempo, la de la metáfora del ego rector de la personalidad en tanto que teoría que explica el funcionamiento individual a imagen y semejanza de la estructura estatal donde manda el presidente (o de la estructura empresarial donde lo hace el empresario, o de la religiosa cristiana donde impera el Papa).

Aunque lo estoy simplificando muchísimo de cara a una mayor claridad de exposición, se trata de un proceso de interacción. Nuestra actual metáfora de la realidad entendida como sistema jerárquico había llegado ya a explicar el funcionamiento de casi todos los ámbitos de la vida visible e invisible. Sin dudas resulta una metáfora útil aunque, como propone con lucidez José Antonio Marina (*ibíd.*, 1998), será necesario realizar una sociología del psicoanálisis para descubrir hasta qué punto esta teoría propuesta para entender nuestra psique ha acabado afectando las ideologías actuales y la construcción de nuestra realidad en un proceso de tipo boomerang.

Después del proceso expuesto esquemáticamente en las líneas anteriores,

ahora nos hallamos en la segunda fase de un proceso cultural de mundialización en extremo interesante. Se trata de un proceso de cambio profundo, el más radical desde la difusión de la agricultura y la ganadería que dio inicio a la era neolítica. Con la rápida implantación de las modernas redes descentralizadas de información –en especial me refiero a Internet, pero no sólo a ella–, la metáfora de un *ego central gestor de todo* como forma de vivir el mundo se está diluyendo y a la vez se está afianzando hasta límites inverosímiles.

Día a día se está restando importancia a la existencia de un foco omniresponsable y con voluntad regia. El ego ya se define como *la sensación de identidad en el tiempo*; en los lentos y, en teoría, prudentes juzgados penales están aumentando los veredictos que discriminan entre la responsabilidad directa de un encausado –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 incluso de una lamentable educación paterna. Con ello se reconoce que el inculpado no es responsable de sus propios actos, que está sumergido dentro de una red social que le exime de ser el rector de su vida. ¡Hubiera sido inaudito hace tres décadas desculpabilizar a un acusado por razones de la mala educación recibida! 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 incluso hacer al sujeto legalmente responsable o no de sus propios actos. De ahí también, como indica J.A. Marina, que el concepto de voluntad se haya evaporado de nuestras vidas pasando, en todo caso, a significar algo retrógrado y casi fascista. Naturalmente, la fuerza de voluntad depende en todo momento de un núcleo o sistema rector que se esfuerza por imponer unos valores sobre unas tendencias o impulsos contrarios.

La progresiva (y aparente) desaparición de la metáfora que proyecta la existencia de un centro organizador y responsable de todo está afectando a casi todos los ámbitos de nuestra vida.<sup>35</sup> El ejemplo probablemente más palpable lo constituyen nuestros adolescentes: pasan muchas horas semanales ante el ordenador doméstico manejando hábilmente programas de juegos y de rol en los que tiempos y espacios distintos se superponen sin orden ni jerarquía alguna. La realidad virtual y la física se mezclan. Es muy probable que a la generación que vivió las devastadoras guerras mundiales le hubiera costado mucho entender la lógica difusa de tales juegos informáticos. Se trata de una cosmovisión tan lejana a la que jugaba dominó, ajedrez o a juegos físicos de los chicos de entonces, como lejana es la concepción del mundo que subyace a la medicina tradicional china –basada en la inefable energía del ki– respecto de la medicina alopática –basada en la cuadratura de la química aplicada.

Además de ello, cuando nuestros jóvenes internautas abandonan los juegos virtuales individuales que les llenan horas ante la pantalla del ordenador, se

conectan a Internet, se suman a un *chat* o mandan sus correos electrónicos para relacionarse con los demás. Se trata de una 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 relativa realidad multidimensional. Internet incentiva una construcción del mundo y un estilo cognitivo en algunos sentidos semejante a la realidad abierta del brujo ágrafo... pero sin la voluntad que dirige y ordena la experiencia del hechicero, y sin la pericia que da la inmediatez de la realidad sensorial percibida globalmente.

El chamán se enfrenta a una realidad que percibe por distintos canales: la oye, la huele, siente sus cambios climáticos, se enfrenta a los enemigos y sufre sus descuidos en carne propia, suda el esfuerzo físico de cantar y bailar durante horas, debe templar su carácter para soportarlo... Percibe la realidad de forma multidimensional. El chamán vive en tiempos y espacios distintos, englobando e interconectando toda la información que recibe: la exógena y la endógena, la presente y la de sus recuerdos, la individual y la grupal, la emocional y la racional. Se entrena para vivir una sinergia sensorial muy intensa: un pájaro que se cruza en el camino del brujo es sólo un ave, pero otro pájaro semejante al primero es concebido como el emisario de un hechicero enemigo para espiar sus acciones, como un buen o como un mal augurio que condicionará sus reacciones. El chamán crea una síntesis a partir de las múltiples percepciones que le llegan y con todo ello genera su metáfora de un mundo abierto. Tal vez la visión del segundo pájaro se dio a la vez que un insecto picaba la pierna del brujo y se oía un trueno en la lejanía; esta coincidencia le dio la clave para entender que la segunda ave era un espía mágico. Es decir, la red –o sistema total– en que vive sumergido el hechicero es lo que da sentido a cada uno de los factores que la integran y viceversa, y él ha de ser capaz de vivir en ambas dimensiones de la realidad a la vez. La que considera mágica –nosotros diríamos que subjetiva o de inconsciente colectivo– y la que considera externa.

En un cierto paralelismo con el hechicero, el individuo occidental vive mundos internáuticos que también son una combinación abierta de múltiples dimensiones espacio-temporales, pero la diferencia esencial es que se generan a partir de un único canal. Cito una simple ilustración: en la propia habitación del inter-nauta, su espacio más íntimo donde puede estar más relajado, hay una pantalla tintineante a la que llega información desde una *web* o desde un *chat* en el que participa no se sabe quién y desde no se sabe dónde. Y todo ello convive en la intimidad del sujeto. O los propios virus informáticos invisibles, llegados de no se sabe dónde y que pululan por la red virtual desde no se sabe cuándo, pero uno debe saber que se trata de enemigos que pueden matar todos los datos vitales almacenados en la disco duro. Los virus informáticos tienen un algo muy semejante a las flechas, invisibles a simple vista, sin espacio ni tiempo fijos, con

las que debe lidiar el chamán para evitar enfermar y morir.

Todo esto, pues, configura una realidad tecnológica en la que conviven espacios y tiempos abiertos. La diferencia esencial con el brujo, insisto, es que la metáfora tecnológica sólo llega al internauta por medio de una ventana: los ojos, máxime también por los oídos pero muy de lejos. El resto de capacidades perceptuales restan adormecidas. Incluso la identidad del sujeto, como he comentado más arriba, puede –y suele– quedar diluida bajo un nombre, sexo, lugar de residencia, raza, aspecto, sentimientos y edad falsos. Se convierten en referentes de identidad momentáneos, virtuales, de paso, que no constituyen pilares para la construcción del ego tradicional. Ante el mundo virtual, con el que el internauta conecta una cantidad de tiempo diario creciente, el sujeto es otra persona. El núcleo de personalidad, el ego, se rompe, el compromiso con la realidad tradicional decrece día a día. Los límites se diluyen. Incluso en el mundo físico es obvia esta desaparición de fronteras y jerarquías: cada día aumentan los edificios con paredes de cristal que rompen con la definitiva percepción de un dentro y un fuera, de un nosotros y un los de fuera; las puertas de los grandes comercios han desaparecido para dejar paso a unas grandes y confusas entradas que no permiten fijar cuando se está fuera del local y cuándo se penetra en él; las fronteras estatales han desaparecido en Europa y se puede conducir desde el meridional estrecho de Gibraltar hasta la helada Finlandia sin pasar ninguna línea que indique en qué país entra el viajero y, por tanto, qué idioma, derechos y deberes debe respetar. Nada que indique los límites del ego y de sus atributos.

En este sentido, la metáfora cultural que se ve favorecida por Internet y por los modernos programas de trabajo informático es semejante a la de un estilo cognitivo dialógico, donde los tiempos, los espacios y los mensajes se entremezclan en forma de complejo puzzle dinámico, de sistema abierto. Muchos de los *softwares* 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, insisto, constituye la parrilla de un universo en el cual las identidades, el tiempo y el espacio pueden ser reales o fantásticos, pudiendo actuar varios valores a la vez, incluso opuestos entre ellos.

También el mundo virtual permite proyectar la parte oscura de cada uno –la agresividad, la timidez, la avidez sexual, las perversiones– por medio de los *chats* o del correo electrónico, sin sufrir, en cambio, las consecuencias inmediatas que derivarían de la misma actuación en la vida real concreta.

Sin duda, y con todas las diferencias obvias que hay entre un chamán aborigen y lo que podríamos generalizar en un seguidor de la Nueva Era –que son muchas–, el mundo virtual generado por la red de redes y por la informática está reflatando las bases de un estilo cognitivo más cercano al dialogismo cognitivo que a la unilinealidad monofocal de la mente occidental formalmente

estructurada a partir de la lectura, centrada y organizada a partir de un núcleo. Ello augura una época dorada para los enteógenos y para aquellas personas que, interesadas en desarrollar las capacidades propias del ser humano, ven abrirse una nueva puerta en los estilos dialógicos y sistémicos de pensar y crear la realidad. Estas puertas virtuales reducen la riqueza y el temple de la experimentación directa e inmediata del mundo, pero aun así podríamos llamarlo *dialogismo internáutico*.

En cuanto a la aplicación de diversas técnicas de origen chamánico a la psicoterapia contemporánea, cabe afirmar que, efectivamente, tal salto cultural es posible pero no fácil, a pesar del estilo reticular de pensamiento que está imponiéndose a raíz de la nueva tecnología aplicada. Y, desde luego, el posible chamanismo occidental que cumpliera funciones equivalentes al tradicional está lejos de las recopilaciones ingenuas de símbolos y ritos exóticos que se exhiben en el mercado de las creencias. Es casi ridículo pensar que un chamán amerindio o siberiano trasladado a París o Barcelona, con sus ritos puede curar por algo más que por efecto de sugestión sobre neuróticos occidentales.

En nuestras sociedades se habían perdido las técnicas catárticas hasta hace unas décadas; hasta que la psiquiatría transpersonal por un lado, la ritualterapia por otro y la divulgación del uso de enteógenos por otro lo están recuperando, aunque de forma todavía minoritaria. Es importante que cada sociedad disponga de espacios donde vivir estados de catarsis cuando ello se hace necesario. La categoría “catarsis” proviene del griego arcaico *Kαθάρσις* que significa “limpiar” en su forma verbal o “limpio, exento de enfermedad, genuino” en sus formas sustantivadas. Dejarse nadar por una catarsis es una forma de limpiar la psique o el alma de impurezas, de tensiones y bloqueos neuróticos. Lo mismo cabe decir en referencia a los trances extáticos. El término “éxtasis” tiene su etimología en la palabra griega *estasis* más el prefijo también helénico *ἐκ-*, “desde fuera”. Es decir, éxtasis viene a significar la acción de estar fuera de uno mismo, de desplazarse. Y esta posibilidad es algo que todas las psicoterapias buscan de una forma u otra: que el paciente sea capaz de verse objetivamente, desde fuera. Bien lo saben los centenares de participantes que han atravesado la experiencia de su propia muerte, por medio de una catarsis, en los talleres de integración de la propia muerte que dirijo desde el año 1996.

Los estudios posteriores que estamos realizando a partir de observaciones sistemáticas y tests (en especial la prueba axiológica Hartman) revelan que los *epoptes*, los participantes en dichos talleres de tres días de duración, tras la experiencia catártica han cambiado pautas y mejorado trastornos psicológicos que en una terapia normal hubiera requerido meses y aun años de tratamiento. Hay cambios estructurales producidos por tal experiencia emocional correctiva. En último término, el dominio de los estados modificados de la mente en sentido extático son el terreno de actuación del brujo indígena y nosotros

necesitamos recuperar esta senda hacia el inconsciente. No obstante, insisto, ello no implica importar formas exóticas. Una cosa es el arte japonés o al arte yoruba, con sus minuciosos detalles de casi incomprensible decodificación si no se es japonés o africano yoruba. Otra cosa muy distinta es el arte modernista europeo de principios del siglo xx, inspirado en formas orientales, o el arte etno de finales del mismo siglo, con una clara inspiración en formas de origen afro pero cuyos contenidos religiosos sociales y económicos han desaparecido por completo.

Por otro lado, las técnicas chamánicas tradicionales pueden dar valiosas pistas para elaborar estrategias dirigidas a aumentar la intuición. Esta función básica de la psique (según C.G. Jung, tan importante como la percepción, el pensamiento y el sentimiento) sirve para integrar con eficacia lo que acaece en el mundo físico con lo que sucede en las profundidades de la mente individual. Angelika Faas, psicóloga alemana especializada en el estudio de la intuición, define esta capacidad como *un principio de aprendizaje implícito*. Según A. Faas, en los tiempos actuales, esta función básica de la psique se convierte en una herramienta importante ya que los datos que inundan a toda persona que habite un país postindustrializado se duplican cada pocos años debido a la creciente presencia de los medios de comunicación y de la formación continuada. La intuición permitiría, entre otras cosas, escoger la información válida entre el marasmo de datos desordenados.

También se puede extraer de la hechicería tradicional algún modelo eficaz para revelar el inconsciente, de provecho en terapias y para buscar una forma de vivir con sentido profundo y acorde con el *sí mismo* de cada humano. El chamanismo podría ser fuente de inspiración de cara a encontrar nuestra forma de extravertir las pulsiones básicas, por ejemplo la masculina y la femenina, de manera que puedan ser ritualizadas y experimentadas sin peligro de locura, y sin bloqueos. No se debe olvidar que el chamán debe trabajar sus valores femeninos (entre ellos la intuición, las emociones, la creatividad) tanto como sus valores masculinos (la toma de decisiones, la protección, la defensa), y que las brujas medievales eran las actrices de un misticismo profundamente enraizado en los valores femeninos de la vida (véase el interesante texto de Cirlot y Garí, 1999), de la misma forma que el brujo guerrero lo era de los valores combativos esenciales en la masculinidad.

El chamanismo también puede actuar de inspiradora pauta lejana para elaborar nuestros propios símbolos de condensación, capaces de dar expresión al inconsciente o imaginario mítico, tal y como se ha comentado en capítulos anteriores. La forma más cercana de que disponemos en la actualidad para dar forma a nuestro imaginario es, probablemente, por medio del cine y la forma más sólida por medio del análisis de sueños y demás imágenes surgidas del inconsciente. En mi experiencia clínica, he podido verificar que analizar las

imágenes que tienen los pacientes –y las mías propias– bajo el efecto de la ayahuasca y de otros enteógenos como si se tratara de material onírico, tiene el mismo valor terapéutico que el análisis de sueños; y que el tipo de símbolos y la sintaxis que los une también son idénticos a la que aparece en los sueños nocturnos. La mayor parte de sociedades chamánicas sabía esta coincidencia y trataban por igual sueños y visiones.

Finalmente, el chamanismo podría ser un ejemplo foráneo de la necesidad de enfrentarse a la propia muerte para vivir mejor. La muerte es la disolución del ego en un triple sentido: del ego psicológico (me gusta, yo soy, me llamo), del ego social (títulos, posesiones, grupos de amigos) y del ego físico (el cuerpo). El hechicero debe soportar esta triple disolución para acceder a un estado cognitivo y emocional superior o más ágil, más adaptable, estable y sensible a los cambios del entorno y de su mundo interno. A la vez, debe ser lo suficientemente creativo como para proponer soluciones y caminos nuevos a patrones de conducta y de organización grupal que tal vez en otros tiempos fueron exitosos pero que devienen fuente de conflictos por su actual inadecuación. Los estados de trance extático y de catarsis en los que el brujo es especialista son un recurso para todo ello. Suelen ser experimentados como una pequeña muerte que permite renacer, tras la excursión psíquica, en un sistema cognitivo mejorado, limpio de fijaciones, más abierto. Una pequeña muerte que es vivida como fuente de revelación.

Así pues, la creciente influencia de Internet y de otras estructuras reticulares en las nuevas formas de organización social (europeísmo, mundialización), en la concepción de la mente humana y sus tratamientos (por ejemplo, en la Gestalt el propio terapeuta interactúa con el paciente), en la distribución de la información a través de los medios de comunicación y en el mundo laboral (el trabajo en casa conectado reticularmente con otros empleados a través del ordenador y el teléfono), está en apariencia abriendo nuevamente el mundo a una consciencia sistémica no jerarquizada, en cierta forma similar a la del brujo. Y ello no es ajeno a la moda chamánica que se observa desde el último tercio del siglo xx. No obstante, entender los enteógenos como útil herramienta para abrir el inconsciente, usar algunas técnicas similares al chamanismo como camino de reencuentro con las estructuras más íntimas de nuestro ser o utilizar cierta música esencialmente rítmica como estímulo para entrar en estados modificados de consciencia, se trata de mecanismos cognitivos que deben ser activados dentro de un marco ritual especial. Un coche no puede correr por mucho tiempo fuera de caminos y carreteras.

El rito es la estructura o recipiente simbólico, humano y emocional para contener los estados de catarsis. La humanidad crea ritos para orientarse en la vida, para ubicarse en el mundo. Un rito es una puerta simbólica que indica al sujeto dónde está en cada momento de su existencia, sus derechos y deberes, sus

límites. El rito es el marco donde se da un intercambio entre el polo normativo de nuestra existencia (la consciencia, en términos psicólogos) y el polo emocional (o inconsciente) (Turner, 1980). El polo normativo de nuestra mente pone orden en la vida individual y social, pero está vacío de vida, son las leyes. El polo emocional, en cambio, está cargado de energía y de vitalidad pero es caótico. Los ritos permiten poner en comunicación ambas dimensiones de la vida humana y que se dé un fecundo intercambio. Durante el rito, las emociones se llenan de orden, se pueden reconocer; y a la vez, las normas se llenan de vida, se activan. Las sociedades occidentales necesitamos recrear ritos propios y adecuados al mundo postindustrializado que permitan albergar las funciones que se citan en las líneas anteriores. Así, si bien las modernas telecomunicaciones alimentan un estilo cognitivo dialógico, no crean, *per se*, los ritos necesarios para que se den experiencias catárticas y de ahí la tendencia espontánea, observada en muchos jóvenes –y no tan jóvenes–, de apropiarse de ritos exóticos para usarlos de vasija o contenedor de sus experiencias extáticas religiosas. Pero su utilidad es sólo relativa y superficial.

En este sentido, pocos de los seguidores del neochamanismo urbano utilizan la moderna tecnología audio y de la imagen para construir sus rituales: prefieren una simple cabaña de palos, estilo tipi amerindio, para celebrar sus ritos; o se acogen a una cierta idiosincrasia de estilo ecológico para defender un determinado estilo arcaico de acercamiento a la naturaleza. Pero los modernos aparatos de proyección de imágenes o de reproducción de sonidos manipulados son herramientas de gran utilidad para conducir una excursión hacia las profundidades de la mente. Cuando los pacientes toxicómanos, durante las sesiones de ritualterapia, se hallan bajo el efecto de la ayahuasca con el inconsciente abierto y, de pronto, ven proyectarse por sorpresa una imagen de cinco metros cuadrados en que aparece la cara de él o de ella, o de su padre o su madre, o de algo alusivo al vacío existencial que le llevó a alimentar un comportamiento compulsivo, el efecto catártico es brutal. ¡Ya hubiera querido disponer de ello el hechicero siberiano que se veía limitado a un tambor de piel y a unos sonajeros metálicos colgados de su vestimenta para mantener el ritmo sonoro!

---

35. Me resulta imprescindible anotar que está desapareciendo la metáfora del “núcleo rector”, pero no el control real centralizado, el cual aumenta apoyado en la tecnología. Esta doble valencia apunta hacia un mundo mucho más perverso y neurótico que el hasta ahora conocido. Los Estados se autoerigen en auténticos *paters* que deciden qué es bueno y qué es malo para las poblaciones, como si de adolescentes se trataran. El ejemplo más claro es la prohibición que afecta el consumo de algunas sustancias psicoactivas, sin permitir que sea el individuo adulto quien decida sobre sus procesos mentales, y sin que ello afecte la vida social, excusa sempiterna y falsa. Por otro lado, el constante perfeccionamiento de las comunicaciones permite que los modernos Estados puedan controlar incluso las llamadas telefónicas, las cartas escritas y los correos electrónicos que se cruzan personas

particulares. Es extremadamente escandaloso y peligroso el caso de la red de espionaje Echelon, financiada por los Estados Unidos con la complicidad de Canadá, Gran Bretaña y Nueva Zelanda, que depende de la NSA (National Security Agency). Esta red, denunciada a principios del año 2000 por sus auténticas actividades terroristas, ha espiado conversaciones privadas e intercambio de documentación de personalidades e instituciones como el papa Juan Pablo II, la Madre Teresa de Calcuta, Amnistía Internacional, Greenpeace y millones de particulares más de todo el mundo, incluyendo jefes de otros Estados y directivos empresariales, a los que se controla sus correos y llamadas por medio de un sistema de más de cien satélites. La violación masiva de seguridad a favor de los intereses privados de ciertos gobernantes es algo que va a más y que está en oposición directa a la imagen de descentralización de que hablo en este texto. Es parte de la paradoja actual.

**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

Como ya se ha expuesto en páginas anteriores, desde los años sesenta ha ido creciendo el interés de la antropología cultural –y de otras disciplinas científicas: psicología, neurociencias, bioquímica– por el intrincado tema de los estados modificados de la consciencia y su relación con la producción y cambio cultural. En este paquete se incluye el interés de la ciencia por la conexión existente entre los diversos estados mentales y los procesos curativos, observados por la etnografía en pueblos occidentales y no occidentales. Este interés alcanza el uso ritualizado de sustancias visionarias –peyote, ayahuasca, hongos, cannabis...– dentro de determinados marcos simbólicos que dan validez pragmática a los estados de consciencia alternativos generados. La validez pragmática se refiere a que los pueblos que consumen enteógenos de forma tradicional nunca lo conciben como algo lúdico o como un tipo de experiencia sólo mental, sino que la imaginería propia de los estados de consciencia modificada es entendida como información válida para curarse, para tomar decisiones o para visitar a alguien lejano a través de las visiones y saber cómo está. En tales pueblos indígenas americanos, africanos, asiáticos y australianos, se entiende que las visiones permiten viajar en el espacio y en el tiempo, y que son terapéuticas en sí mismas.

A consecuencia de ello, en las última décadas se han editado numerosos trabajos que analizan lo que Sanford Cohen llamó 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 somato-morfás (antes llamadas psicósomáticas)? ¿Y cómo, igualmente, puede suceder lo contrario? ¿Cómo pueden los brujos curar enfermedades somáticas por medio de la manipulación del inconsciente individual y colectivo? De nuevo, ¿Realmente curan? Hagamos una rápida revisión de los diferentes elementos que intervienen en este proceso terapéutico.

Se ha observado de forma incontestable que los estados de gran carga afectiva desembocan en cambios somáticos. A la vez, tales estados de especial intensidad

emocional suelen tener su origen en factores socioculturales que codifican las vivencias y expresiones de las personas. Es decir, ciertas pautas culturales inmateriales –excluyo aquí cuestiones dietéticas y climáticas– se pueden traducir en depresiones clínicas y en otras disfunciones graves de la salud. O todo lo contrario, en claros procesos terapéuticos hasta ahora poco explicados. Es aquello que nuestros médicos afirman sin rubor: la mejor medicina es que el propio enfermo desee sanar con todas sus fuerzas e ilusión. Y se puede añadir que el deseo de vivir está intrínsecamente relacionado con diferentes cuestiones culturales. Una misma situación –por ejemplo, la condena a morir devorado en el circo romano de la época imperial– podía ser vivida de dos maneras opuestas, según la cultura del sujeto: los cristianos veían en tal forma de fenecer un sacrificio que los llevaría hacia el paraíso eterno, lo deseaban; los bárbaros, en cambio, lo concebían como la máxima derrota ya que su muerte serviría de diversión a sus enemigos. Lo mismo se podría comentar respecto de los kamikazes japoneses en la Segunda Guerra Mundial, o de los actuales suicidas altruistas musulmanes en su lucha para liberarse de los judíos israelíes: el deseo de vivir y el de morir tienen un componente cultural básico. Si en lugar de referirnos a la diversa forma de concebir la muerte, nos ceñimos a la forma de concebir el sufrimiento, la situación no varía. Muchos ancianos europeos actuales no se sienten abandonados por la familia a pesar de residir solos en su apartamento, pero esta situación de soledad doméstica hubiera sumido en el mayor de los sufrimientos morales –y, en consecuencia, físicos– a una buena parte de los ancianos rurales de hasta mediados del siglo xx, quienes lo hubieran considerado un dramático abandono y, probablemente, lo hubieran somatizado en diversas patologías. Si elevamos más el nivel de abstracción también se observa que el sentido y la intensidad de la vida están culturalmente condicionados, y que los estados sociales de anomia o de desintegración cultural son origen de patologías psíquicas y físicas individuales.

Sabemos que la ilusión, la esperanza y las expectativas vitales del sujeto parten de componentes culturales de primera magnitud que dan el sentido a la vida humana ¿Cómo actúa, pues, este mecanismo de transducción culturalmente-cuerpo responsable de enfermedades y de curaciones, cuyo 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 la teoría general de sistemas. Este marco teórico, a través de su aplicación a la comunicación y al movimiento de información, ha puesto de relieve que es un (cierto) error limitarse al análisis de las formas de las cosas ya que lo que constituye la realidad es *información*. Esta información genera sistemas dinámicos y es cada sistema el que da valor a los elementos que lo constituyen.

La información circula montada en diversos medios de transporte o soportes,

pero sin variar su esencia. Por ejemplo, una determinada información sobre el virus X puede moverse montada en un soporte oral o de papel (entre médicos), en un soporte digital (si se incluye en una *web*), en forma de proteínas y cierta bio-electricidad (cuando está en la memoria de alguien); puede moverse en un soporte biológico (cuando una parte del cuerpo del paciente descubre la presencia de los virus X y lo notifica al sistema inmunológico del propio organismo) y de otra maneras. Pero la información, en sí misma, no varía, lo que cambia es el soporte.

De ahí que debería crearse una antropología de las emociones que estudiara rigurosamente su relación con el marco cultural. La cultura es el sistema donde actúan los símbolos y las metáforas –la información esencial para toda sociedad–, y una antropología de las emociones debería comenzar por centrarse en lo que hace el chamán y otros especialistas en sistemas curativos equivalentes. Con toda probabilidad, su acción consiste en manipular la información referida a la dolencia desde un soporte distinto a los que conocemos.

Ahora se puede entender que la medicina clínica hable de que la competencia inmunológica está influenciada, incluso tal vez condicionada, por los estados emotivos y por símbolos. Por ejemplo, ha sido incuestionablemente verificado por la neuroquímica que los desórdenes depresivos 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. Ya existe un importante campo de estudio bajo la etiqueta de psicoimmunología. Con ello, la praxis clínica se está refiriendo implícitamente a las prácticas curativas de chamanes y curanderos indígenas descritos por la etnografía, ya que ellos nunca trabajan directamente sobre enfermedades víricas ni bacterianas, sino sobre las proyecciones externas, sobre los símbolos y metáforas de validez en su cultura que despiertan estados emocionales a través de los que esperan mejorar el bienestar del enfermo.

Todo ello parece llevarnos a reconsiderar de nuevo, y con cierta objetividad, las propuestas curativas de bastantes pueblos indígenas. En especial, de aquellos donde la modificación voluntaria de la consciencia tiene un papel importante en el proceso curativo. Se trata de sociedades en las que no se establece una división categorial tan grande como en la nuestra entre los procesos mentales primarios de predominio emocional, los procesos mentales secundarios lógico-racionales y el cuerpo somático del sujeto. En los estados de trance chamánico, el cuerpo y sus sensaciones desempeña un papel tan importante como las visiones que recibe el brujo por medio del consumo de enteógenos, y como el lenguaje usado (recuérdese el *doble sentido antitético de las palabras originarias*, de Freud).

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 imaginería mental* (Noll, 1985). Esta imaginería mental altamente codificada es la que aparece en los estados de dialogismo cognitivo adiestrado, y suele tener importantes funciones en el ámbito económico, religioso y personal de estos pueblos. En especial, el mundo visionario es usado como recurso adaptativo en el 89% de las sociedades humanas estudiadas.<sup>36</sup> Al margen del cultivo voluntario del imaginario humano, estudios recientes realizados por los doctores 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 aparente 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. Parece también que tales ensoñaciones tienen alguna función relacionada con los procesos curativos.

Cabe mencionar aquí los clásicos trabajos etnopsicológicos de Roger Bastide en diversos pueblos del África negra, a partir de los que elaboró una sociología de los sueños (Bastide, 1976). Sus conclusiones finales fueron que los elementos formales del sueño –las puras imágenes– siempre son tomados del entorno inmediato del soñante y, por tanto, es algo variable de una persona a otra y de una etnia a otra. En sentido contrario, aunque el contenido de los sueños sea entendido según la decodificación cultural local, la literatura etnopsiquiátrica comparada permite entrever interesantes y significativos paralelos en la forma de entender ciertos símbolos oníricos, incluso en culturas muy alejadas y no emparentadas desde el punto de vista etnográfico. El inconsciente colectivo junguiano, antes denominado “ideas universales” por antropólogos del siglo XIX, aparece de nuevo. A partir de ello, y también de diversos trabajos de campo del autor (Fericgla, 1997), se pone de relieve que existen procesos cognitivos universales y muy complejos relacionados con los sueños y los estados modificados de la consciencia. Se trata de mecanismos esenciales para el desarrollo y comprensión de la vida humana, y relacionados con el lenguaje, con los arquetipos simbólicos cuya base probablemente reside en nuestras estructuras neurológicas, con factores básicos relativos a los valores culturales, con los procesos adaptativos y con los recursos curativos que ha ido descubriendo el ser humano. Por tanto, el chamanismo, cualquiera que sea su forma cultural, debería ser entendido como uno de los recursos humanos más universales para acceder a estos espacios transpersonales que subyacen en nuestra vida psíquica (quiero matizar que, a diferencia de algunos psicólogos transpersonales para quienes *todo vale*, las ideas universales sólo tienen validez si aparecen sólidamente ancladas en los valores de cada sociedad).

Cuando se piensa en la relación existente entre los estados modificados de

consciencia y los procesos curativos, hoy ya no nos referimos tan sólo a las clásicas prácticas del chamanismo siberiano y amerindio, sino que se entiende una praxis de ámbito universal que en cada estilo cultural parece adquirir una forma específica para concretarla: 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; 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 mediumnismo 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. Todas estas variantes y técnicas para inducir un estado dialógico de la mente tienen su vertiente sanadora.

Además de las manifestaciones clásicas del estado de catarsis, hoy también se despierta el interés por estudiar *in situ* las nuevas religiones sincréticas y extáticas americanas –las distintas Iglesias del Santo Daime y la Union do Vegetal 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 desempeñan un papel central. Todas estas prácticas tienen, como mínimo, tres facetas comunes de carácter universal:

1. Se trata de estados modificados de consciencia en los que, de alguna forma importante, actúa el imaginario humano que es entrenado para que aflore con regularidad y facilidad, e interpretado por algún riguroso procedimiento de descodificación; el lóbulo cerebral derecho, holístico y emocional, es el más activado.
2. Tales formas alternativas de consciencia son buscadas por considerarse que disfrutan de una vertiente trascendental y terapéutica.
3. Son usadas como recursos de adaptación y de toma de decisiones; de hecho, las curaciones constituyen una forma intrínseca de adaptación si entendemos la enfermedad como estado de desadaptación.

---

36. 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, véase Fericgla 1994b y c.

## II. DESINTEGRACIÓN, AUTO-ORGANIZACIÓN Y CURACIÓN CHAMÁNICA

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. El neófito se suele sentir angustiado ante tanta abundancia de información endógena – emocional o de otro carácter. De aquí que una manera de reconducir el caos producido por el amplificado diálogo entre los *personajes interiores* es por medio de cánticos, ritmos y lecturas de textos especiales. Se trata de estímulos estructurantes y sagrados porque tienen el mismo carácter extático de las imágenes endógenas, ya que en ellas han estado inspirados. 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 posibilidad de comprensión.

Durante el trance chamánico hay una segmentación de la mente en sus partes constituyentes y, al mismo tiempo, también existe la posibilidad de autopercebirse globalmente. Es descubrir el ojo observante que hay en nuestra mente, en forma potencial, situado más allá de cada una de las partes disueltas –lo que se conoce en diversas tradiciones místicas como la consciencia 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. Debe romper el funcionamiento habitual de sus procesos mentales y ser capaz de saltarse los automatismos cotidianos impuestos por el proceso de socialización para *verse* y *vivirse* a sí mismo desde fuera. Se trata de una experiencia paradójica y a la vez muy real: es el *exestase*, de los helenos, éxtasis, verse desde fuera.

Los chamanes narran visiones en las que se observan a sí mismos y a la vez 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 rea-grupar aquellos fragmentos de uno mismo que se han disgregado a lo largo de la experiencia extática y darles un

nuevo sentido, una nueva dirección más eficaz que la anterior. En caso contrario deviene la locura. Desde otro punto de vista, por tanto, los demonios destructivos o deidades coléricas en el fondo son aliados del sujeto: le ayudan en la tarea de transformación y liberación de sus automatismos cognitivos o mentales.

Es probable que el ritual iniciático más dramático que ha sido documentado en este sentido es el *chod* o “rito de la amputación”, de la tradición lama tibetana. Este rito representa una fusión del chamanismo Bön original y las ideas budistas Vajrayanas de la India (Metzner, 1988). En él, el iniciado se retira solo a un cementerio u osario abandonado, se introduce en el recinto e invoca a los más coléricos y temibles demonios y a las deidades monstruosas. Los invita a trocear y a devorar su cuerpo (*ibíd.*, pp. 163 y ss). En esta tradición se deja claro que una vez el cuerpo ha sido desmembrado por los demonios es transmutado a una forma superior e iluminada. La curación o reconstrucción posterior del novicio, de su cuerpo y de su mente, puede ser ejecutada por el maestro o gurú en la tradición oriental; o con la ayuda de un aliado espiritual o animal de poder en el chamanismo siberiano y amerindio. A mi entender, estas formas monstruosas que se aparecen al neófito son expresiones de las oscuras pulsiones de su propio inconsciente proyectadas fuera de él mismo. El gurú tibetano y el modelo conductual de determinado animal para el brujo siberiano son los portadores de la nueva metáfora que ha de permitir al neófito reconstruir su ser con mayor eficacia y profundidad que antes.

El universal mito griego de Dionisos –de probable origen chamánico– es otro ejemplo que expresa con mucha claridad la conexión entre la experiencia de fragmentación corporal, la disociación psíquica inducida por el 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, implica la disolución de la personalidad, la rotura del ego. La cura para tal desmembramiento es el recordar: acordarnos de quiénes somos en realidad, irecordarnos! El loco ha perdido tal capacidad. Este proceso de autorrecuerdo, de íntimo recogimiento y de auto-organización cognitiva desempeña un papel crucial en las enseñanzas gnósticas, sufíes e iniciáticas en general y, muy en especial, en las curaciones chamánicas. ¡Recordarse a uno mismo! es el acto central de todo el cosmos de G. Gurdjieff y de toda la posterior aplicación de sus principios en la psicología: aquí y ahora ¿quién soy yo? ¿Qué sucede en mi interior?

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 sólo indemnes, sino obviamente reforzados y capaces de conducir a otros por el mismo sendero de reconstrucción y curación.

Para ello es necesario desarrollar la capacidad de ascender hacia los niveles de consciencia dialógica, manteniendo abierto el *ojo observante* o *testigo interior* del que han hablado tantas disciplinas religiosas y escuelas de psicoterapia. En tradiciones antropológicas americanas se habla del *ojo desencarnado*. Se trataría de una atalaya interior o consciencia alejada de la experiencia inmediata que justamente permite mantener la atención despierta y objetiva sobre las propias vivencias y emociones. También es este ojo desencarnado el que permite aplicar con éxito la ciencia chamánica o lenguajes religiosos preformativos, con propiedades curativas. Estar alejado pero consciente de la propia experiencia inmediata de las percepciones físicas es lo que conduce al éxtasis.

Las patologías mentales, a mi entender, aparecen cuando el dialogismo interior no está correctamente regulado o educado. De ahí que los chamanes experimentados y los místicos tradicionales –occidentales u orientales– antes que nada analicen la integridad psíquica y la fuerza de voluntad de los neófitos que solicitan ser formados. Deben asegurarse que el novicio será capaz de mantener un nivel mínimo de prestancia ante las experiencias que lo convertirán en experto psiconauta y sanador. En caso contrario, es habitual que el maestro o gurú mantenga al neófito durante una larga temporada haciendo ejercicios que le ayudarán a fortalecer el temple y la integridad: ayunos, rezos, abstinencia sexual y de otros tipos, control de la oralidad y demás. Justamente por ello, es una hipótesis con muchos visos de certeza que el cultivo riguroso de la imaginería mental y el consumo regulado de enteógenos pueden ayudar a disminuir el peligro de sufrir psicopatologías. Durante el proceso iniciático, el sujeto aprende a moverse con seguridad por los estados mentales dialógicos y a regresar al punto de partida sabiendo qué debe corregir de su vida (o de la vida de la colectividad tribal) en la que está sumergido.

Creo poder afirmar que uno de los esfuerzos últimos de toda sociedad humana ha consistido en discernir y educar la propia consciencia dialógica. En ella están asentados los pilares de la mayoría de sistemas de valores éticos, estéticos, sociales, trascendentes y religiosos. Incluso podría jugar con la hipótesis de que los estados modificados de consciencia *controlados* constituyen la base desde la que se genera la propia cultura humana (una exposición detallada de esta propuesta aparece en Fericgla, 1989). Es en este sentido que pienso que no es que cada sociedad disponga de su propio enteógeno o sistema de ebriedad para ascender a estados mentales extáticos, sino que es al revés: alrededor de cada enteógeno consumido grupalmente surge una cultura particular. Los más recientes ejemplos de ello –y sin querer entrar ahora en exponerlo con detalle– son la cultura hippy y la New Age. La primera surgió alrededor del efecto extático de la LSD-25 (y las discotecas son intentos para

reproducir mecánicamente los efectos lumínicos y visuales de este enteógeno) y el segundo movimiento ha surgido en los años ochenta a partir de la difusión de la MDMA o *éxtasis* en las universidades californianas, desde donde se ha extendido por todo el mundo. El carácter psicodélico del efecto de la LSD-25 fue el impulsor de la estética, la cosmovisión, las relaciones sociales y la sexualidad libre de los hippies; el carácter de la MDMA, en tanto que amplificador amoroso no-sexual, favorecedor del contacto emocional y propulsor de estados de ánimo meditativos es la base química de la cosmovisión que impregna la Nueva Era.

De ahí también que los políticos del momento, a pesar de carecer de pruebas que demostraran la adicción y peligrosidad de tales fármacos psicotropos y a pesar de su exitoso uso en psicoterapia, los prohibieran: estaban generando lo que se ha querido entender como marginaciones sociales cuando, en realidad, se ha tratado de un auténtico nacimiento de subculturas occidentales, de una desviación del tronco principal de la sociedad regido por la cosmovisión propia del capitalismo consumista, autocomplaciente y agresivo.

Cuando un sujeto entrenado se sumerge en un estado de trance extático atraviesa un estado *como* de locura y de muerte. Es presa de sus percepciones modificadas de la realidad, de la tremenda amplificación emocional que experimenta y de la imaginería aflorada de su inconsciente, pero en ningún caso pierde la posibilidad de regresar a la cordura cotidiana ya que se trata de un estado voluntario y artificialmente inducido. Los lenguajes mitopoyéticos y los símbolos de condensación 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 y comprensible. De ahí la necesidad que tienen los chamanes, místicos y terapeutas especializados de disponer de metáforas armoniosas y sólidamente construidas para ordenar y dar sentido a tales estados mentales.

De aquí también que sea complejo y resbaladizo hablar del efecto terapéutico de las técnicas chamánicas *per se*. Se debe entender tal efecto beneficioso como el corolario conjunto de la acción que produce: a) *un determinado psicotropo*, b) *en un sujeto específico*, el cual c) *está sumergido en un contexto cultural y físico concreto*, contexto que da orientación y sentido a la catarsis. Cada uno de estos tres factores es de central importancia para la experiencia curativa. En cierta forma es equivalente a lo que sucede con el paciente occidental medio quien, con sólo 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 como elemento de sugestión, a lo cual hay que añadir el efecto de la bioquímica (sea un estado de hipoxia producido por determinada forma de respirar, sea el efecto de un psicofármaco) y también el peso de la carga biográfica del propio enfermo.

Expresado de otra forma. El dialogismo mental correctamente orientado pone

de manifiesto, como un espejo 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 y la biografía de cada cual –la implosión que describo en páginas anteriores– que conlleva un mayor acercamiento, comprensión, manipulación y una mayor aceptación de la realidad subjetiva del propio individuo y, dado que la realidad humana es una realidad bio-psico-socio-cultural, también implica una mejora de las relaciones con el entorno. De aquí la importantísima *función adaptógena* de los estados modificados de la consciencia cuando son adecuadamente descodificados: ésta es la finalidad explícita con que son consumidos los enteógenos en los pueblos chamánicos y ésta es la base del proceso de sanación chamánico

Con habilidad, perspicacia y entrenamiento, el psiconauta practicante de técnicas extáticas mantiene casi siempre la lucidez suficiente para aceptar y a la vez distanciarse del propio torbellino de la crisis interior que esté viviendo. Por medio de esta aparente paradoja realiza los reajustes necesarios en aras de un mejor estado de salud física, mental y social, si es que existe un fraccionamiento real entre ambas dimensiones del ser.

### III. EL SER HUMANO COMO SISTEMA ABIERTO

Todo lo expuesto hasta aquí conduce 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 que se mueve de acuerdo a lo que me atrevo a denominar un principio hermenéutico de auto-organización.

El principio de auto-organización dentro de los sistemas complejos ha sido denominado por H. Maturana y F. Varela con su concepto de “autopoyesis” (Maturana y Varela, 1980). Según estos autores, teniendo un sistema abierto y complejo como es el ser humano, no es cada *input* o estímulo en sí mismo lo que determina la acción y el comportamiento posterior, sino que la respuesta a cada entrada de nueva información 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 aguijón en sí mismo, ya que la reacción depende del sistema de organización interno previamente establecido. Dicho de otra forma, en los sistemas complejos se da un tipo de interrelación contraria a la relación causal lineal (*input-output*) que se observa en los sistemas simples, ya que el énfasis del *input* recae en el tipo y forma de interacción que despierta dentro del sistema complejo, configurando así su propio futuro.

Para poner una ilustración. Un ejemplo de sistema simple es una máquina expendedora de refrescos en la que uno introduce una moneda (*input* o estímulo) y recibe una botella de refresco (*output* o respuesta), y esta respuesta se dará en todas y cada una de las máquinas similares en las que el sujeto introduzca una moneda. Pero si tres personas –sistemas complejos– de culturas distintas tales como un marroquí, un norteamericano y un vietnamita, aun suponiendo que disfruten de un nivel económico equivalente, reciben un mismo premio de lotería (el *input*), lo que hará cada uno de ellos con el premio monetario será completamente distinto (*output*). Tal vez el marroquí lo repartirá entre los miembros de su familia, el anglosajón lo convertirá en una nueva inversión de bolsa y el vietnamita lo transformará en una donación religiosa. Cada sistema complejo se auto-organiza y, a partir de un mismo estímulo, puede generar respuestas distintas creando su propio destino.

Si usamos el concepto sistémico de autopoyesis dentro del ámbito de la curación chamánica, observamos que esta actividad de los brujos –que, insisto, no es la única– se centra principalmente en reordenar el carácter de relaciones e intercambios de naturaleza psicosocial. En consecuencia, los chamanes actúan a

partir de su poder intrínseco de transformación, modificando patrones fijos de comportamiento, el conocimiento usado para adaptarse, las expectativas de satisfacción e insatisfacción, los mapas cognitivos y reacciones emocionales, etc. En este sentido, los procesos de autorrevisión que ponen en marcha los enteógenos y los estados de trance chamánico permiten tomar consciencia del papel que desempeña el propio individuo *dentro y en tanto que parte* de la organización en la que está sumergido. Indudablemente, esta capacidad de revisión reflexiva favorece el aumento de capacidades auto-organizativas y creativas, uno de cuyos potenciales es la restauración de este complejo equilibrio que denominamos salud. Tal capacidad de auto-organización también es necesaria para generar el cambio requerido en el sistema contextual que envuelve al individuo, del que él es sujeto y objeto a la vez.

Es decir, las personas somos, a la vez, objetos y sujetos del mundo que creamos por medio de la cultura. Al nacer recibimos pasivamente un marco cultural que nos modela según sus patrones tradicionales, pero a la vez, al crecer, modificamos activamente la cultura de acuerdo con nuestras expectativas y conductas. Este doble proceso se mantiene durante toda la vida. Somos creados y somos creadores de cultura a la vez: ésta es la doble valencia con la que actúa el chamán en su faceta terapéutica.

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

El principio de incertidumbre en la física contemporánea –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. De hecho, es el propio sujeto observador quien construye el objeto que está observando. En este sentido, los estados modificados de la consciencia, sea cual sea su nivel de profundidad, sólo pueden ser comprendidos desde un orden sistémico que los integre en su totalidad, 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, la necesidad o propósito que se persigue con el trance buscado y la sustancia o técnica psicotropa específica.

Así pues, para acabar 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

para descodificar su imaginería mental. Siguiendo sus propios intereses, 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 o excursión psíquica sin perder la consciencia despierta de lo que está viviendo. Es capaz de recordarse a sí mismo en todo momento y esto lo libra de la locura. Durante este estado de 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 poder personal sobre tales entidades inmateriales (o de su inconsciente), modificar el orden del cosmos invisible con el fin de restablecer la armonía social y la salud. En este sentido, los chamanismos clásicos constituyen un sistema de técnicas para enfrentar directamente los conflictos psicológicos, sociales y ecológicos a que se ve sometido el hechicero o la hechicera y su comunidad. A diferencia de esta actitud y función, la mayor parte del denominado chamanismo occidental, en sentido contrario, podría entenderse como un sistema de camuflaje y rehuida de los propios problemas y conflictos. Ello no implica que sea imposible un chamanismo de las sociedades postindustrializadas –ya hemos hablado extensamente de ello–, sino que tales técnicas no pasan por importar elementos folclóricos de sociedades exóticas pretendiendo una funcionalidad transcultural inmediata.

## APÉNDICE PRIMERO

### ***Brujería medieval española en el Ecuador del siglo xx. Una forma fosilizada de chamanismo***<sup>37</sup>

El presente texto, añadido al libro en forma de apéndice, es fruto de una cata etnográfica realizada por el autor entre los habitantes del pueblo andino de Mira al noroeste de Ecuador. Las interesantes características diferenciales –culturales y raciales– de los habitantes de Mira invitan a incluir este texto aquí para contrastar lo que se relata sobre el chamanismo tradicional en las páginas anteriores con las mujeres de Mira. La peculiaridad más importante de las tradiciones exclusivas de Mira es la existencia inmemorial de *brujas voladoras*. Las mujeres voladoras de este pueblo andino siguen unos patrones muy similares a las prácticas brujeriles españolas de muy avanzada la Edad Media.

#### I

La visita etnográfica a Mira se realizó en septiembre de 1992. Mira es un pueblecito de unos 1.500 habitantes, situado en un elevado y aislado lugar de los Andes ecuatorianos septentrionales, dentro de la provincia de Carchi, a más de 3.000 metros de altitud y a unas cinco horas en coche desde Quito a través de carreteras destartadas y de páramos andinos, calurosos y secos. Se halla en medio de extensas salinas desérticas, en una de las cuencas interandinas más duras y desoladas que hay entre la zona de Esmeraldas (en el litoral Pacífico) y la ciudad de Ibarra –en el interior.

Mira fue un centro de muy difícil acceso hasta que, en la década de los años ochenta, se construyó la carretera asfaltada que llega hasta el pueblo. Cerca de Mira pasa el río con el mismo nombre que desemboca en el Pacífico, aunque no se trata de un río caudaloso como los que desaguan hacia la vertiente atlántica de los Andes y riegan la selva amazónica.

El aspecto físico del pueblo y sus alrededores, a simple vista, es el de un lugar de secano, poco habitado y escasamente concurrido (en la provincia hay una densidad de población de aproximadamente dos habitantes por kilómetro cuadrado), con un fuerte sol cayendo vertical sobre las calles mireñas de paredes muy blanqueadas.

Al llegar a Mira, encuentro un grupo de hombres tocados con sombreros negros de ala bastante ancha y parados en un banco de una plaza silenciosa, con un pequeño surtidor en un extremo. Todo parece dormido y hay muy pocos comercios. El impacto es fuerte: uno se siente transportado a cualquier antiguo pueblecito castellano o extremeño. La impresión es mayor al tener en cuenta durante horas que hay que recorrer la minúscula carretera que conduce hasta Mira, atravesando pueblecitos profundamente andinos de total arraigambre quechua: los habitantes hablan quechua y en pocos casos entienden el castellano, aparecen tocados con los típicos cubrecabezas en forma de capucha tejida a mano, el biotipo es andino, las casas son de colores ocres y construidas con adobe. En Mira cambia el paisaje humano y urbanístico.

Por la historia sabemos que antiguamente Mira fue lugar de paso obligado entre la costa pacífica de Esmeraldas –punto al cual llegaban los barcos con mercancías y esclavos provenientes de Europa y de África– y el camino que iba hasta Quito. Es decir, por Mira –o cerca de este centro– transitaban las mercancías que llegaban y que se marchaban de esta parte del continente Sudamericano. Este trayecto recorrido a pie, desde el punto más cercano de las costa del Pacífico hasta Quito, debió durar entre 20 y 30 días. Otro dato importante se refiere a que el pueblo de Mira está situado en el punto central de un triángulo formado por tres antiguas minas de sal –elemento que no abunda en los altos Andes y que era básico en la tradición brujeril española.

Cerca de este pueblo, a diez kilómetros aproximadamente en dirección al interior y al otro lado de las primeras montañas, creció otro asentamiento humano hoy conocido por el nombre de Chota. Está tan aislado como Mira. Este pueblo, Chota, se halla habitado por negros de tipología física totalmente centroafricana sin ningún rasgo de mulatismo ni de mestizaje con indígenas andinos. En Chota, por ejemplo, las mujeres altas y esbeltas acostumbran a llevar los paquetes y fardos cargados encima de la cabeza, al estilo del África negra. Esta habilidad se pone a prueba una vez al año durante la Fiesta de la Botella, en la cual se realiza un concurso que consiste en llevar una frágil botella sostenida sobre la cabeza. En los demás pueblos andinos, de tradición quechua, nadie carga ningún fardo sobre la cabeza.

Actualmente no queda ningún rastro de la antigua vía pedestre Esmeraldas-Mira-Quito, pero los negros ecuatorianos se hallan agrupados tan sólo en la zona litoral de Esmeraldas, por lo que es verosímil suponer que los actuales habitantes de Chota fueron, en su origen, un grupo de esclavos que huyeron del centro portuario de Esmeraldas y vinieron a instalarse en este lugar interior, de difícil acceso y, en todo caso, suficientemente alejado de Esmeraldas y de la capital, Quito. En resumen, el lugar donde creció Chota y Mira debió constituir un bastión seguro y a la vez cercano a las vías de tránsito.

El principal centro urbano y comercial hacia el que se dirigen en la actualidad los habitantes de Mira es el pueblo de Ibarra, de unos 25.000 habitantes. Mira estaba a un día y medio andando de Ibarra antes de la reciente llegada de los automóviles, que aquí siguen siendo escasos. No obstante, se decía y se sigue afirmando que las noticias llegaban y llegan a Mira la misma noche en que suceden las cosas, evento que se atribuía, y que se sigue atribuyendo, a las brujas voladoras.

El pueblo de Mira está lleno de niños y adultos con ojos claros, piel muy blanca, nariz aguileña y biotipo esbelto, hecho que, ya a simple vista, los diferencia de los habitantes de los pueblos de alrededor: individuos quechuas o mestizos que tienen la piel mucho más oscura, con facciones producto de un claro mestizaje en el que predomina la sangre quechua (nariz de forma carnosa, plana y de gran tamaño respecto al resto de la cara, grosor de los labios, altura corporal de 1,5-1,6 metros, piel olivácea, etc.). Otro elemento que diferencia a los mireños de sus vecinos más inmediatos consiste en las largas y puntiagudas patillas que suelen dejarse crecer los hombres, y en un delgado bigote que adorna su labio superior. Los indígenas andinos son casi barbilampiños, por lo que no pueden dejarse crecer ni el bigote ni las patillas: carecen de pelo facial. Por otro lado, las parejas de Mira suelen tener un máximo de dos o tres hijos, también a diferencia de los mestizos y quechuas vecinos que fácilmente forman familias numerosas de cinco a diez hijos.

Los habitantes de los pueblos vecinos a Mira afirman que los mireños tienen mucho dinero en comparación con ellos. En efecto, después de una breve observación en este sentido se constata que de

este pequeño pueblo ha salido, tanto a lo largo de la historia como en la actualidad, un porcentaje sorprendentemente alto de dignatarios, hombres de negocios y políticos sobresalientes que se han afincado en Ibarra, Tulcán, Esmeraldas o en Quito. En la actualidad, hay un índice más elevado de jóvenes mireños que están estudiando en las universidades de Quito que de cualquier otro pueblo de los alrededores (San Isidro, El Ángel).

## II

La primera entrevista realizada durante nuestra visita a Mira es a B.P., una mujer que tiene entre 75 y 80 años. Su aspecto, aparentemente inequívoco, es el de una mujer del campo español castellano o extremeño. Viste totalmente de negro, excepto la pañoleta que le cubre el pelo y que anuda por detrás de la nuca dejando caer las puntas. Describe con detalle los pañolones con flecos largos que llevaban las mujeres de antes (se refiere a las mujeres adultas en su juventud, hasta 1930-1940). Se trata de prendas de vestir, usadas para cubrirse la cabeza, que son típicas de la España central y meridional pero no de los pueblos andinos.

La abuela de B.P. le explicaba muchas historias de brujas que se subían a la viga de la casa, pronunciaban el encantamiento “¡Con Dios y María!” y se echaban a volar. Esta fórmula es idéntica o muy parecida a la que hallamos registrada en diversos textos españoles como, por ejemplo, el encantamiento recogido por Cirac en documentos de 1590 que rezan: «Vamos de viga en viga en la ira de Santa María» (Cirac, 1942, 190). También es casi idéntica a las alusiones a vuelos mágicos que constan en algunos procesos de la justicia episcopal de Zaragoza de los siglos XVI y XVII, estudiados por María Tausiet en su memoria de licenciatura (comentado por A. Gari en comunicación personal; y en Gari, 1992, 18). Asimismo, es una fórmula oral similar a las que aparecen en las causas contra las presuntas brujas españolas Catalina García e Isabel Garay, en referencia a sus vuelos. Según testimonios, estas mujeres podían desaparecer de la cama por la noche y regresar sin que se oyeran ruidos de puertas. Sobre Isabel Garay hubo testimonios que, en una ocasión, afirmaron haberla hallado desnuda y desfallecida a la entrada de su casa a las dos de la madrugada, mientras que en otras ocasiones se la vio llegar como un torbellino en una oleada de aire (Tausiet, 1990, 92-94).

Según afirma B.P. y otras personas entrevistadas más tarde, las mujeres voladoras de Mira siempre se vestían con faldas blancas, muy almidonadas y tiesas para poder volar mejor. Luego añadió detalles de diversas historias de vecinos que se burlaban de las mujeres voladoras y de las brujas, por lo que “acabaron convertidos en una *mula* o en un gallo”. Este comentario resulta muy indicador: las mulas tienen un extraño e importante papel en las tradiciones de Mira. De hecho, la existencia de este animal híbrido, por sí solo, ya es un elemento que relaciona la extraña comunidad mireña con las tradiciones y origen español. Las mulas fueron llevadas a América por los colonos, y al tratarse de animales estériles nacidos del cruce de un asno y una yegua o viceversa, no pudieron difundirse por el continente (como sucedió con los caballos), quedando en manos de los castellanos y extremeños que colonizaron América. Por otro lado, en las cordilleras andinas, tradicionalmente se han utilizado otros animales, de la familia de los camélidos, como medio de carga.

Otro hecho sorprendente es que en Mira se utiliza literalmente el término “bruja” para referirse a las también llamadas “mujeres voladoras”, pero aquí la palabra bruja carece de la connotación marginal, pecaminosa, temerosa y peyorativa que tiene el término en España y en todo el Viejo Mundo. Se trata

de mujeres que, tradicionalmente, nunca han hecho daño y tan sólo se distinguían de las demás por sus conocimientos para volar. Incluso se les atribuyen connotaciones beneficiosas para la comunidad: traían noticias de lejos mucho antes de que llegaran por tierra, podían viajar para visitar a sus novios o amantes por la noche aunque estuvieran lejos, avisaban de agresiones y otros peligros antes de que llegaran... Por otro lado, en Mira nunca se menciona al diablo o a Satanás al hablar de los vuelos y actividades de las brujas. Según el doctor A. Gari,<sup>38</sup> estas peculiaridades, y otras que cito más adelante, podrían estar relacionadas con el hecho cierto de que las mujeres de Mira se desenvuelven en una sociedad mucho menos patriarcal que la de los pueblos de su entorno.

Entre los relatos más comunes que se cuentan en Mira, hay el de que cuando alguien veía volar de noche una bruja por encima de su casa (los vuelos siempre eran nocturnos), al día siguiente podía reconocer quién era porque la voladora indefectiblemente venía a pedir sal a la casa que había sobrevolado y desde donde la habían visto. En este sentido, si se quiere hacer caer a la mujer voladora, la tradición mireña cuenta que hay que tumbarse en el suelo con los brazos en cruz y las brujas caen al pasar volando por encima.

Las voladoras eran otras. Eran las que se asentaban en los hornos. Porque antes, la boca del horno estaba fuera de la casa [...]. Cuando bajaban así de noche, *dizque* venían y asentaban así en el horno. *Dizque* decían: «¡Ya viene esta voladora!», comentaban los mayorcitos. Pero enseguida salía uno de ellos para decirle: «Mañana vendrás por sal». Entonces ahí le conocían quién era.

Venían volando con un vestido blanco, bien almidonado, que sonaba “como ir volando”.

–¿Volaban con escoba?

–Ahí, sí no.

–¿Practicaban otras costumbres las voladoras?

–Más antes han sabido preparar un *tardón*, una bebida especial. No era como el actual tardón. Entonces gente que venía a visitar o las autoridades que venían por las inspecciones, lo primero que les ofrecían era el tardón [...]. Entonces con eso habían esos comentarios de que con eso los hacen “mano de plátano” y “gallos”. Entonces por ahí viene ese comentario sobre las brujas. Los hombres iban a tomar, se propasaban, perdían el conocimiento y les hacían creer que les hacían “mano de plátano”, les convertían en “gallos” y en “mulas” ¿no?. Y se convencían porque perdían el conocimiento.

–¿Por qué hacían caer a las voladoras poniéndose de brazos en cruz en el suelo?

–No sé porque será [...]. Ellas decían: «Nosotras no venimos por mal. No le hacemos mal a nadie. ¿Cómo me va a hacer caer pues? Por aquí ando no más. Conociendo tierras no más. Sabiendo qué dicen por esas ciudades». [...] Uno que la hizo caer me contó que le dijo a una voladora: «Conociendo tierras... pues dame enseñando. ¡Yo quiero volar!». *Dizque* le dijo de curioso. La bruja le dijo: «Bueno, vendrás para enseñarte». Le hizo ver que era en serio. *Dizque* le dijo: «Verás, mi ropa te has de poner... pero has de volar como yo». Bueno, va pues a la cuestión. Palidote. Le han untado un ungüento por las ancas y por las ingles. *Dizque* le dijo: «Ve a tales horas... o no has de ir. Vos se-guirásme. Me pongo la ropa y nos vamos». Él recogió la ropa, bien planchada, que era una ropa blanca. La bruja le dijo: «Parémonos aquí en este borde alto. Vos atrás y yo adelante. Pero te paras [te pones de pie] y has de decir como yo digo. Has de decir tres veces lo que voy a decir yo: ¡Sin Dios ni Santa María, de viga en viga, uh...!». Ella se fue. Él *dizque* dijo: «Con Dios y Santa María». Y ipum!, se cayó. Él, no quería de

veras isólo para saber cómo era! Las que volaban eran mujeres, iban lejos, lejos... El hombre devolvió la ropa: «He de decir que me enredé en la ropa y me caí, pues».

–Y de ahí ¿traían noticias?

–Sí, claro. ¡Qué novedades había! Y ahí decían: en tal parte tal cosa, y en tal parte tal otra cosa. Eso contaban mis papás. Nosotros, ver, ya no. (Resumen de una entrevista a un hombre mireño, de unos sesenta años.)

Narraciones como la que antecede, repito, podrían estar sacadas de cualquier relato de brujas españolas medievales, pero proviene de Mira a finales del siglo XX. La tradición afirma la existencia de mujeres voladoras que han sobrevivido hasta la actualidad. En el texto anterior aparece el comentario muy importante: «Le han untado un ungüento por las ancas y por las ingles». Se trata de una indicación casi definitiva sobre la supervivencia de la brujería europea en este colectivo marginal. En ninguna otra tradición de brujas ni chamánica quechua o mestiza se han utilizado ungüentos enteógenos o visionarios. Se sabe de la existencia, en el mundo andino, de brebajes psicotropos de consumo oral pero no de mixturas que se absorban vía epidérmica, tal vez con excepción del jugo crudo de Brugmansias pero no se prepara en forma de ungüento sino que se friega la sabia líquida directamente sobre la piel. Los ungüentos constituyen una técnica y una práctica propios de la brujería europea.

Es muy probable que haya mireños/as que tengan más conocimientos sobre el tema, pero que no han querido comentarlos a un desconocido. Los habitantes de Mira mantienen una actitud muy cerrada hacia los visitantes (de los que ven muy pocos a lo largo del año) y especialmente en referencia al tema de las brujas y las mujeres voladoras. A pesar de estar con un guía que cuenta con amistad entre ellos, cuando el autor les ha interrogado sobre las brujas de Mira, la respuesta más habitual ha sido un quiebro de la mirada hacia otra parte y la frase: «No sé que sería ello».

### III. Aspectos lingüísticos de Mira

Referido a las expresiones y frases hechas usadas por los habitantes de Mira, y en un rápido apunte etnolingüístico, cabe mencionar que también son un elemento diferenciador de sus convecinos de los pueblos cercanos. El más próximo es San Isidro, a menos de ocho kilómetros, los habitantes del cual ya tienen marcadas diferencias culturales y físicas respecto a los mireños. Muchas de las expresiones coloquiales de Mira son identificables como supervivencias del habla castellana antigua:<sup>39</sup>

- *cuando ha logao* [dialogado] *con él, como es astuto, téngale o a joderse*. Significa que cuando se ha realizado un trato con una persona hay que atenerse a lo pactado; y si se ha pactado mal, porque *él es astuto*, hay que aguantarse. La expresión “joderse” es desconocida entre los mestizos andinos y también entre los ecuatorianos urbanos.
- *... y al final nada de lo dicho sucedió, iele!*. En absolutamente ninguna otra parte de Ecuador se usa la muletilla lingüística *iele!*, y en España se circunscribe al sudoeste y al sur.
- *unas veces estos recomiendos* [encargos] *son buenos, pero otri-ta son al revés*. El diminutivo “otritas” corresponde a un modismo típico del castellano ecuatoriano: *acaesito nomás, ahisito*: “acá, ahí”; pero el término “recomiendos” no se usa en el resto del país.
- *ponga estas papitas en una bolsa, y el canguil* [tipo de maíz andino] *en otra bolsita*. Es muy

importante señalar que en todo el Ecuador no se habla de “bolsas” para referirse a los recipientes que en el castellano español se conocen como “bolsas de plástico” –por ejemplo, las que dan en los comercios para llevar los alimentos comprados– sino que se habla *de fundas*. Incluso en los comercios más cosmopolitas de Quito, si el cliente pide una “bolsa” para llevar lo que acaba de comprar, es muy probable que el dependiente se quede dudando sobre la naturaleza de lo que se le solicita.

- *esto es la prosa*. Se refiere al cambio que se da al pagar algo o lo que regala el vendedor/a de más; por ejemplo, cuando se compra una barra de pan que debería pesar un kilogramo, pero pesa más: *esto es la prosa*. Tampoco se usa en el resto del país.

En este mismo sentido, en Mira es corriente el uso de la forma verbal *haber de* para dar sentido de futuro a la frase: *no ha de comer* (“no comerá”); *no ha de saber dónde ir* (“no sabe dónde irá”); *no ha de saber cocinarlo* (“no sabrá cocinarlo”). También es corriente el uso de formas verbales con el verbo “saber” como auxiliar de una acción. Por ejemplo, cuando se ofrece un cigarrillo a un mireño que fuma, la respuesta normal es: *sí sé fumar, gracias* (“sí fumo, gracias”). Otra frase en el mismo sentido y referida a la tardanza de la lluvia: *el cielo aún no sabe dar, habrá de ser a partir de octubre* (“aún no llueve”). Todos estos modismos corresponden a un castellano arcaizante, pero español no ecuatoriano.

Asimismo son de uso cotidiano términos propios del castellano antiguo tales como: *detallosa* (“que tiene muchos detalles”) o *reparón* (“que pone muchos reparos”). Hasta el momento ignoro con detalle si estos modismos en el habla tienen alguna relación con el castellano medieval hablado en algún lugar específico de Castilla o Extremadura. En todo caso, constituyen un elemento cultural diferencial importante del habla de los mireños/as respecto a sus convecinos.

A partir del topónimo del pueblo, Mira, tal vez pudiera hallarse también alguna relación histórica entre los habitantes del Mira ecuatoriano y los del pueblo de Mira, en España. En Castilla, en la Sierra de Mira, cerca del pantano de Contreras y al sureste de la ciudad de Cuenca, se halla un pequeño pueblecito de montaña con este mismo topónimo. Por otro lado, el término en sí mismo es rico en contenidos semánticos relacionados con el control visual y la topografía: “línea de mira”, “punto de mira”, etc. Efectivamente, el pueblo ecuatoriano de Mira fue construido en un lugar privilegiado en este aspecto, ya que desde él se divisan enormes y distantes paisajes andinos, con lo que se trata de un *punto de mira* importante que permite controlar el movimiento existente en los valles circundantes.

#### IV

Los apellidos de Mira con más fama de pertenecer a familias con tradición de mujeres voladoras son Granada, Jaramillo y Arboleda. Otros apellidos que también abundan en Mira son: Reyes, Ruíz, Clavijo, Navarrete, Peláez, Palacios, Palma, Mafla o Pulles. En Mira no existen apelativos de origen quechua, casi los únicos en los pueblos de alrededor. Este hecho pone nuevamente de manifiesto la endogamia mantenida durante tres o cuatro siglos por los mireños, y su origen castellano y/o extremeño.

Además de los apellidos, cabe mencionar también los nombres de pila. Difieren ostensiblemente de los que se usan en los pueblos vecinos. En Mira es habitual poner a los hijos nombres como Romel, Israel, Josafat, Jadira, Carlos Nolasco, etc. Las personas entrevistadas afirmaron que ponían los nombres a sus hijos/as según les gustara la sonoridad, sin más argumento ni motivo. No obstante, estos

nombres de pila cuyo carácter árabe y judaizante es obvio no se encuentran en ninguna otra parte de Ecuador con tanta concentración como aquí. La persistencia no contaminada de nombres bíblicos permite plantear la hipótesis de que se trate de descendientes de algún grupo de sefarditas o de protestantes huidos de España, lo que podría explicar también el aislamiento que han mantenido respecto a su entorno social inmediato.

En relación con la endogamia familiar, se cuenta en Mira que *antes* (este difundido y difuso *antes* tradicional que bien pudiera tratarse de medio siglo o de dos siglos atrás) muchas familias se mantenían unidas durante toda la vida únicamente por medio de la relación consanguínea. Las mujeres mireñas concebían hijos en sus relaciones sexuales con hombres con los que nunca se casaban ni juntaban. Luego, el bebé nacía, era criado y enculturado dentro del grupo familiar extenso formado por los hermanos y hermanas de la madre, de los que nunca se separaba. Es decir, los hermanos y hermanas residían juntos toda la vida y dentro de este grupo nacían y crecían los niños engendrados a partir de relaciones con hombres de fuera de la familia. Lo único que he podido verificar en relación con este hecho es que existe un número relativamente elevado de mujeres mireñas de edad avanzada que se han mantenido solteras (extrañísimo en el mundo andino donde el matrimonio es la célula básica de la sociedad) y que reciben alguna ayuda de adultos a los que, delante de mí, siempre se han referido como a sus yernos/as. Tal tipo de estructura familiar, totalmente endogámica en el proceso de socialización de los descendientes, indicaría una fuerte tendencia matriarcal entre los habitantes de Mira.

No es un hecho desconocido en antropología que en sociedades de tendencia matrilineal o matrifocal sean los tíos maternos los que ejerzan las funciones de padre social de sus sobrinos; es lo que se denomina avunculado. También esta presunta tradición encajaría con la matrifocalidad castellana y andaluza, donde los hombres, durante siglos, han abandonado la casa para ir a trabajar de jornaleros o de marineros y ha sido la esposa la que se ha hecho cargo de educar y socializar a los hijos. El control del mundo mental y emocional o mágico, propio de las brujas medievales, se vería aquí institucionalizado, sea literalmente cierto o se trate de un modelo ideal de comunidad proyectado en el etéreo y mítico *antes era así*.

Al contrario de los pueblos indígenas sudamericanos, entre los que el chamán es hombre y sólo en muy extraños casos se trata de mujeres, las brujas mireñas son mujeres en su totalidad. Y la actitud de los mireños hacia las voladoras es de manifiesta simpatía, nunca de condena. A pesar de ello, las brujas eran y son vistas como personas extrañas. Resulta fácil escuchar comentarios escépticos o sarcásticos referidos a las voladoras, pero a la vez los comentarios suelen contener una buena dosis de temor y de admiración. Hoy se habla de ellas con pena por su (presunta) desaparición. Se trata del mismo tono de los comentarios de pueblos indígenas amerindios referidos a sus chamanes. Estas brujas de origen hispano y los hechiceros aborígenes ocuparían un espacio social similar.

En este mismo sentido, las declaraciones recogidas en los pueblecitos cercanos a Mira afirman que los mireños están mal vistos porque entre ellos habían “las voladoras”, término castellano usado entre los vecinos de habla quechua para referirse a la brujas de Mira. Entre unos y otros también es corriente el uso del fascinante término castellano “los renacientes” para referirse a los hijos/as de las mujeres voladoras.

Más dimensiones. En Mira es frecuente que los autóctonos vivan hasta los 90 o 100 años. Su

alimentación basada en los frijoles, patatas y cereales es pobre en nutrientes proteínicos, comen muy poca carne y pocos productos lácteos. Por otro lado, no plantan ni comen mandioca (*Manihot esculenta* o *Manihot utilis-sima*), tubérculo muy extendido por toda la cordillera andina. También en esto son distintos de sus vecinos andinos.

## V

En la actualidad es corriente que los niños de Mira sufran de *mal de ojo* (“el niño ha sido ojeado”). Cualquier adulto sabe cómo curar el mal de ojo y, especialmente, lo puede sanar la misma persona que ha ojeado al niño. Hay que escupir tres veces en forma de cruz sobre el pecho del niño. Para prevenir la enfermedad, los mireños colocan una cinta roja en la muñeca derecha del pequeño/a, en especial si hay forasteros cerca. Durante nuestra estancia en Mira, nos alojamos en una casa particular ya que en el pueblo no hay ningún hotel. En la segunda mañana de estancia me fijé que el hijo pequeño de nuestros huéspedes, de 2 años y llamado Romel Israel –hijo de Jaída y ambos naturales de Mira, a pesar de sus nombres árabe/judíos–, no llevaba ninguna cinta protectora en su muñeca. La persona que me acompañaba y hacía de puente entre los mireños y el autor estuvo mirando y jugueteando con el pequeño una rato. Al mediodía, Romel Israel ya apareció con la cinta roja protectora atada en su muñeca derecha. Este tipo de tradiciones son propias y originarias del mundo europeo, no del chamanismo amerindio aunque se observen prácticas equivalentes de limpieza y de protección de los malos espíritus.

Otro de los males habituales en Mira es el *mal aire*. Se puede coger en cualquier parte, especialmente al pasar por lugares poco transitados. La sintomatología es diversa y a la vez concreta: decaimiento general, ojos enrojecidos, dolores difuminados por todo el cuerpo o dolorosas manchas sobre el labio superior. Cualquier adulto sabe curar el *mal aire* soplando humo de tabaco o *trago* (cualquier bebida alcohólica de graduación fuerte: ron, coñac, aguardiente) con fuerza sobre la persona enferma.

El *espanto* también es un mal popular en Mira causado por la brujería. Se cura con otro espanto o soplando con fuerza un poco de “trago” sobre la persona espantada.

A pesar de la llegada de la cultura occidental contemporánea, los habitantes de Mira creen firmemente en estas diversas enfermedades o males y, si bien afirman ante el visitante foráneo que no quedan voladoras, sí reconocen que hay mujeres que curan el espanto, el mal de ojo, el mal aire y “otros males” propios de las brujas.

También se narran otros relatos sobre las tradiciones de Mira según los cuales todos los forasteros que vienen hasta aquí se casan, sea con mujeres mireñas o foráneas. Actualmente sigue viva una mujer, Laura, de unos 70 años de edad, que mantiene vivos diversos elementos relacionados con esta tradición. Elabora figuritas con miga de pan que cuece al horno y que posteriormente pinta con colores muy vivos. Las figuras, de entre 1 y 10 centímetros de largo, representan cabras y asnos muy estilizados (y, en mucha menor cantidad, otros cuadrúpedos). Laura las elabora por parejas, y hay que llevárselos también por parejas. Los animales emparejados se distinguen porque están pintados igual y por las cintas que Laura anuda al cuello de las figuras, cintas de un solo color –el mismo en los dos animales emparejados– y de cuya tonalidad depende el efecto mágico de las figuras. Su forma de uso consiste en que cuando se quiere tener una relación amorosa con otra persona (en especial amorosa, pero puede tratarse de buscar otros tipos de relación) la gente de Mira y de otras partes de la provincia

van a buscar dos figuras emparejadas de las que elabora Laura. Regalan una a la persona de la cual se esperan los favores o se espera atar a la relación, quedándose el sujeto con la otra. Por medio de esta magia simpática quedarán ambas personas relacionadas.

## VI

En este pueblo hay otra mujer, T.A., de 43 años, de barriga, trasero y piernas gruesos, con unos ojos extremadamente vivos y una sonrisa ancha en medio de una cara de piel blanca. Es conocida porque actúa de bruja y tiradora oracular de cartas. Afirma saber cómo hay que hacer para que las mujeres tengan hijos gemelos o para que no tengan descendencia (pero nunca lo diría a un hombre, “estas cositas son sólo entre mujeres”). Tiene una expresión verbal viva, llena de referencias sexuales directas y picantes dirigidas a mí y a todos los hombres, a diferencia de las mujeres andinas que suelen ser lentas y humildes, y nunca hablarían directamente con un hombre en términos provocativos.

Nos recibe en una casa de adobe y nos hace entrar en un distribuidor muy humilde y simple, con una mesa encima de la cual hay una vitrina llena de objetos, símbolos cristianos y fetiches rodeando una ajada fotografía de la Virgen y de Jesús, que, por el tamaño, probablemente proviene de algún calendario. La vitrina, aproximadamente de 1 metro x 50 centímetros, está medio llena de papel moneda que, supongo, han ido tirando las personas que han recibido sus favores. La mujer no cobra por su actuación, sólo pide la voluntad.

Entramos con el pretexto de que lea el futuro, por medio de las cartas, a mi acompañante. De entrada niega cualquier capacidad oracular o de curación hasta que estar segura de los contactos y amistades que nos han permitido llegar hasta ella. Finalmente, accede a tirar las cartas a mi acompañante y para ello utiliza una baraja de póquer. Después de mezclarla y distribuir las cartas circularmente sobre la mesa le indica cuál será su futuro inmediato y también que está tomada por un mal que alguien le ha mandado. Si quiere puede curárselo. Mi acompañante acepta. Todo ello recitado en una letanía que sigue de memoria, casi en verso, en la cual habla a menudo de cuidarse de los engaños de los demás.

En su praxis de brujero para curar la supuesta enfermedad que genera angustias en mi acompañante, la mujer comienza por sermonearla sobre los males de la humanidad (todo ello con marcado carácter cristianizante). Luego le invita a quitarse la camisa y le sopla<sup>40</sup> colonia por todo el cuerpo, le friega dos huevos crudos de gallina –que hemos tenido que ir a conseguir fuera– por la mitad superior del cuerpo. Estos huevos, según ella y gracias a su propia acción, han succionado buena parte de la enfermedad; a continuación los deposita dentro de un cubo que está medio lleno de otros huevos y le da “trago” para que tome. Es el mismo licor que ingiere ella al tiempo que recita largos e incomprensibles ensalmos en voz baja. De vez en cuando retengo el nombre de algún santo cristiano y también el del diablo, con quien, después me lo confirmará, ella dice trabajar. Finalmente, la receta que da a la muchacha enferma es la que sigue:

Mezclar flor de malva, flor de borrajas, llantén de Castilla (sentado), espina de erizo, cebada casera pelada (poner una mano), hierba de perro, cerote, 3 moras de Castilla, niguas (una mano), arroz de Castilla tostado y molido. Cocinarlo todo bien. Al salir añadir toronjil, perejil y cachi cerraja. Luego sal. Después cernir [colar] el agua y ponerle goma, linaza tostada y molida. Se pone a hervir de nuevo para desleír la goma. Toma una taza por las mañanas, una al mediodía y una por la tarde. Después de dos

días, hacer friegas de lo mismo por la barriga y las costillas. Para frotar añadir una clara de huevo, sal, carbonato, de esto una pizca, y trago y limón unas gotitas. Fregar dos veces en dos mañanas.

Toda una receta más propia de las tradiciones medievales europeas (incluyendo el llantén de Castilla) que de la brujería o chamanismo andino.

Como conclusión de la presente cata etnográfica, cabe formular la hipótesis de que en siglo XVII, o máximo a finales del siglo XVI (datación sugerida por A. Gari), cuando más arreciaron en España las actuaciones del tribunal católico de la Santa Inquisición y de la justicia ordinaria (de hecho, la Inquisición española persiguió poco a las brujas en relación con la justicia ordinaria, que aplicaba penas mucho más graves), un grupo de brujas castellanas o extremeñas se trasladó –o fue trasladado forzosamente– a Ecuador. En América también hubo tribunal de la Santa Inquisición, pero muy probablemente actuó de forma más tolerante que en España debido a la gran diversidad de creencias, tradiciones y sincretismos existentes.

Una vez en territorio ecuatoriano, este hipotético grupo de brujas buscó un lugar adecuado para establecerse y habiéndolo hallado en la actual Mira (pueblo del cual no conozco ningún estudio historiográfico ni archivístico, y dudo que lo haya) instalaron su residencia. Durante estos siglos han estado tradicionalmente al margen de sus vecinos más inmediatos, todos ellos quechuas, negros o mestizos, y han mantenido como práctica habitual sus conocimientos y tradiciones brujeriles. Por ello, no llegaría a teñirse este término –bruja– del contenido peyorativo con que la Inquisición española y la justicia ordinaria lo cargó en el Viejo Mundo. Tampoco se han mezclado matrimonialmente con sus convecinos y el carácter endogámico de los mireños, reconocido por todos los habitantes de los pueblos circundantes, ha hecho pervivir la tipología física castellana, algunas fórmulas y giros lingüísticos, costumbres en el vestido y la antigua ornamentación corporal castellana o extremeña.

Por todo ello, es probable que se trate de un fósil cultural viviente del que sería muy importante realizar un estudio en profundidad, tanto desde el punto de vista antropológico como histórico; de Mira y de sus habitantes. De ello derivarían, probablemente, enriquecedoras posibilidades de conocer nuestra propia historia y los conocimientos esotéricos y exotéricos que estuvieron en manos de las brujas, lo que, al mismo tiempo, pudiera aportar nueva luz a los estudios sobre religiosidad, procesos cognitivos, historiografía medieval y antropología histórica. De hecho, se trata de una tradición chamánica europea que parece no haber entrado nunca en relación con el chamanismo amerindio. Ni tan sólo en referencia al uso de enteógenos ya que los alrededores de Mira están repletos de matas de *Datura Stramonium*, el estramonio europeo, a diferencia de las múltiples variedades de *Brugmansia* que crecen y son usadas como herramienta visionaria por los hechiceros andinos de su alrededor.

---

37. Este apéndice apareció en su versión original en la revista *Memoria*, del Instituto de Historia y Antropología Andinas, núm. 3, pp. 253-265. Quito, Ecuador. Edita Marka.

38. En comunicación personal. Debo agradecer al doctor Ángel Gari, antropólogo y uno de los principales expertos en brujería española, los interesantes comentarios que ha realizado sobre el presente material de campo.

39. Todas las expresiones que incluyo han sido extraídas literalmente de alguna conversación. Las he escogido por tratarse de las más usuales y repetidas de entre las que he podido recoger.

40. Por *soplar* me refiero a la práctica, muy habitual entre las brujas, de llenarse la boca de algún líquido (en España normalmente se hacía con alguna bebida alcohólica) y luego escupirlo con fuerza, de forma que salga espolvoreado de la boca.

## APÉNDICE SEGUNDO

### ***Breve historiografía de la antropología de los enteógenos y las sanaciones, con especial énfasis en las ediciones en lengua castellana***<sup>41</sup>

El creciente interés de la antropología y de la etnopsicología contemporáneas, de la filosofía, de la teología, la etnobotánica y de las neurociencias por el consumo de enteógenos, por la relación que tienen estas sustancias –sagradas en muchos pueblos– con los estados modificados de consciencia, el interés por investigar la implicación que se observa de tales estados mentales alternativos con los procesos curativos indígenas, así como su relación con el chamanismo y con la producción cultural en general... surgió a caballo de dos pilares iniciales, distintos aunque casi sincrónicos. A continuación hago una relación de algunas de las obras que han tenido más importancia y difusión entre el público no especialista.

En referencia a la historia contemporánea del interés por investigar los enteógenos y los estados modificados de la cons-ciencia cabe citar, por un lado, 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 fueron 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). Esta obra sigue vigente en su práctica totalidad. Éstos fueron los primeros textos importantes que se editaron sobre el tema desde el siglo XVII hasta la actualidad<sup>42</sup> (Font i Quer, 1983, LXVI).

Posteriormente aparece a la luz pública la primera publicación del conocido banquero norteamericano Robert Gordon Wasson<sup>43</sup> y de su esposa, la pediatra Valentina Paulovna. Esta fecunda pareja fueron los creadores de la etnomicología y redescubridores para el mundo occidental del consumo ritualizado de hongos enteógenos entre indígenas mesoamericanos, práctica ritual chamánica que 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, en [www.muscaria.com](http://www.muscaria.com)). 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 extensas 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, Estados Unidos). De hecho se trata de un texto literario y no científico, pero a mi juicio merece ser citado aquí por la importancia que tuvo por su popular difusión y por la llamada al interés de los científicos hacia el tema de los enteógenos, el chamanismo y las curaciones indígenas.

En 1969 sale la primera edición de *Altered States of Consciousness*, libro recopilado por Charles T. Tard y no traducido al castellano. La mayoría de coautores provenían de campos más propios de la psicología que de la antropología, no obstante, esta obra marcó una clara inflexión en los estudios cognitivistas en general. A raíz de este libro, se dio a conocer la interesante obra de Tard en la clasificación de los estados de consciencia.

En 1970 se publica la obra *The Ghost Dance: The Origins of Religion* (Weston La Barre; Garden City, Doubleday, Nueva Jersey), 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 expone el resultado de sus investigaciones etnomicológicas sobre la relación entre los hongos embriagantes en base al alcaloide muscarina y el sagrado Soma de los arios. Se trata de uno de sus libros más 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. Pronto se popularizó y muchas personas esperaron la siguiente edición, la de 1970. No ha sido traducido al castellano.

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 de este trabajo recopilatorio.

Paul Radin, entrañable viejo profesor de antropología en la Universidad de California y hoy prácticamente olvidado, escribió varios libros sobre aspectos etnopsicológicos y filosóficos de los pueblos indígenas americanos. Además de ello, es muy probable que haya tenido un peso discreto pero capital al acompañar a C.G. Jung en sus campañas de trabajo de campo entre los indios norteamericanos. A partir de sus propios escritos, se puede inferir que es prácticamente seguro que P. Radin experimentó el peyote a lo largo de sus investigaciones y es probable también que fuera el introductor del padre de la psicología profunda en el uso de enteógenos. De hecho, C.G. Jung en su vejez afirmó que había descubierto una sustancia que permitía abrir el inconsciente, y que de haber podido disponer de ella con anterioridad su carrera hubiera sido distinta. Es de esperar que entre los manuscritos que el propio Jung dejó testamentado que permanecieran secretos hasta el siguiente siglo haya alguna indicación de ello. A la hora de cerrar las correcciones de esta obra, a pesar de estar ya en el siglo XXI, todavía se desconoce el contenido de tales escritos junguianos.

En 1971 aparece la edición original de la popular obra *La mente natural* de Andrew Weil, médico que en la década de los noventa ha alcanzado las más altas cotas de popularidad dentro de las medicinas

alternativas. En este libro A. Weil propone formas de comprensión paracientíficas referidas al uso de psicotropos. Años más tarde, en el 1983, aparece su libro *Del café a la morfina* (original *From chocolate to morphine*), firmado en coautoría con Winifred Rosen. La edición original en castellano es de 1999. En él hace un repaso prudente, con mejor estilo que aportaciones, a las sustancias psicoactivas y a su uso.

Así pues, por un lado podemos hablar del eje científico inicial que supusieron estos trabajos eruditos de investigación etnobotánica y etnomicológica. De ellos derivó la rama de estudio que se ha consolidado como antropología de los enteógenos y del chamanismo, visto desde una óptica moderna y transdisciplinaria. Personalmente, prefiero incluirlo dentro de un campo más amplio al que denomino antropología cognitiva. Gracias al éxito de la obra de tales investigadores pioneros pronto se difundirían términos como etnobotánica y etnomicológica, hoy de uso común en relación con los estudios de chamanismo y de la consciencia, aunque por entonces sólo eran neologismos. La “etnofarmacognosia” es uno de los nuevos términos que han ido apareciendo desde entonces y que tal vez lleguen a cuajar en un uso mayoritario. Se trata de un sustantivo que se refiere a la nueva disciplina que nace a partir de la unión de conocimientos provenientes de la etnografía, la farmacología y las ciencias cognitivas, entre ellas la psicología. En el mes de septiembre del año 1999 nació en Colombia el Instituto Andino de Etnofarmacognosia, relacionado con la Universidad de Caldas. Otros neologismos se refieren a la “consciencia dialógica” y a la “función adaptógena” de los estados catárticos y de los enteógenos, neologismos que no explico por haber sido ya usados extensamente en las páginas anteriores de este mismo libro. Más términos de nuevo cuño son “enteobotánica” y “enteología” para referirse al estudio de los especímenes botánicos con potencial enteógeno y a la ciencia que investiga los enteógenos, respectivamente. También es nueva la categoría “psiconauta” ya explicada en páginas anteriores.

Por otro lado, cabe recordar el segundo eje de interés por el chamanismo y los estados de consciencia modificada. Me refiero al movimiento contracultural de la década de los años 1960, con la difundida experiencia psicodélica. Este movimiento humanista bebió de las fuentes de los investigadores citados en líneas anteriores y de otros, en especial de químicos y psicólogos. Algunos de ellos alcanzaron fama mundial –y no cito ninguno para no dejarme a nadie en el tintero–. A consecuencia del enorme impulso que tomaron ambas tendencias, 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 y en otros casos 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 científica. Y ¿por qué no citarlo?, también ha recibido su cuota la moderna industria del pseudoconocimiento y se ha alimentado la credulidad popular, como se ha comentado en la segunda parte de esta obra.

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 los setenta,<sup>44</sup> literatura prácticamente inexistente en la década anterior.

En 1970 aparece la edición original de *Las enseñanzas de don Juan*, primer libro de Carlos Arana Castaneda. Este autor ha sido acusado de escribir antropología-ficción y por ello es muy denostado en

ambientes universitarios y académicos. No obstante, su peso en la cosmovisión del mundo contemporáneo 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. Sin el menor lugar a dudas, los libros iniciales de C. Castaneda (*Las enseñanzas de don Juan, Viaje a Ixtlan, Una realidad aparte y Relatos de poder*) constituyen las obras referidas al chamanismo que mayor difusión popular han tenido jamás. Todavía en la actualidad, tres décadas después de su edición original, siguen siendo un éxito de ventas. Un tema aparte es la cuestión sobre la veracidad o no del contenido de estas obras. En capítulos anteriores ya se ha hablado de ello, pero el autor cree que una buena parte de la discusión generada por la obra de Castaneda se debe a que, por un lado, los académicos confundieron unos textos altamente sugerentes con pruebas que pretendían ser objetivas –cosa de imperdonable mixtura en el mundo científico–. Por otro lado, el mismo Castaneda pocas veces aclaraba en sus escritos cuándo, lo que narraba, se trataba de una metáfora, de una excursión psíquica propulsada por alguna técnica o sustancia, y cuándo era un relato de eventos físicos acaecidos en sus viajes. No hablaré más de ello, ya ha corrido suficiente tinta sobre el tema, pero hay que entender que no se trata de textos científicos sino de literatura sugerente.

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 de la importancia (ineludible y conveniente) que sigue teniendo la botánica en él. Se ofrecen diversos materiales referidos al consumo de ayahuasca, a su relación con distintos ámbitos culturales amazónicos y al peso que tiene este enteógeno panamazónico en las curaciones chamánicas. No hay versión castellana.

En 1972 aparece también la edición original de *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 sólo se acerca al estudio etnológico de los enteógenos y el chamanismo, pero se cree conveniente citarla aquí porque, a juicio del autor, es una de las pocas obras de la época que ya intenta elaborar un marco teórico sociológico (no psicológico) que permita entender el peso del inconsciente en la producción cultural de cada pueblo y en los procesos curativos que hoy llamamos alternativos.

En el mismo año 1972 se publica una obra que ejercerá gran peso en las investigaciones y en la difusión posterior de la antropología de los enteógenos y también en los estudios de chamanismo en relación con el tema: *Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens* (Peter T. Furst actúa de editor; Praeger, Nueva York). En esta recopilación se incluyen, entre otros, importantes artículos de antropólogos académicos como Johannes Wilbert (pp. 55-83) y Gregory Reichel-Dolmatoff (pp. 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 del chamanismo, a pesar de incluir artículos de autores que no son antropólogos como el de Claudio Naranjo. Este conocido psiquiatra chileno, muy influenciado por la cosmovisión oriental y por la obra de Gurdjieff, ha dado un gran impulso a la escuela psicoterapéutica de la Gestalt, desde cuyos orígenes se contempló el uso de enteógenos en sus sesiones de psicoterapia. Sus artículos sobre la ayahuasca y su uso en marcos psicoterapéuticos de

estilo neo chamánico, a pesar de contener algún error, constituyeron hitos contemporáneos. 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, México). Se trata de una nueva recopilación de textos de diversos autores, también editada por el antropólogo Peter T. Furst. Es un libro de carácter marcadamente etnográfico, cuyo contenido es una especie de puesta al día de lo que se había investigado hasta el momento sobre antropología de los enteógenos. De esta obra 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 proceso de generar lenguaje.

En 1978 se publican dos importantes textos de Gerardo Reichel-Dolmatoff: *Beyond the Milky Way: Hallucinatory Imagery 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 magníficas y difundidas (más conocida la segunda que la primera), 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, director del Museo Botánico de Harvard y catedrático de ciencias naturales de la Universidad de Harvard. Sus eruditas aportaciones en el campo de la etnobotánica enteógena y sus obras más divulgativas han disfrutado de una enorme difusión. Sin duda, el más conocido de sus libros es *Plantas de los dioses*, publicado originalmente en el año 1979 en coautoría con el universal químico Albert Hofmann. También cabe citar la genial aportación 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, pintor y viajero francés. De todas ellas se puede afirmar, sin lugar a dudas, que han realizado aportaciones esenciales y pioneras al campo de la antropología y de 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, material del que se dispone desde inicios de la década de los años 1980. En este sentido, cabe mencionar la exhaustiva revisión de los textos publicados sobre enteógenos realizada por Jonathan Ott (véase el grueso apéndice bibliográfico de la obra de Jonathan Ott, *Pharmactheon*, en castellano publicado en 1996). En un repaso rápido a los principales títulos aparecidos a finales de la década de los años 1990, hay que citar la magna obra del etnobotánico alemán Christian Rätsch, *Enzyklopädie der psychoaktiven Pflanzen* (Verlag, Alemania, 1998; de momento, no hay versión castellana ni inglesa). También cabe mención la colección de libros «Cogniciones», publicados en Barcelona, en la que se han editado las versiones castellanas de diversos de los mejores textos contemporáneos sobre enteógenos: *Plantas, chamanismo y estados de consciencia* y *Los enteógenos y la ciencia* (ambos de VV.AA.), *El hongo y la génesis de las culturas* y *Al trasluz de la ayahuasca* (de J.M.<sup>a</sup>

Fericgla), *Hacia una medicina psicodélica* (de R. Yensen), *Mitos de origen de los enteógenos* (de G. Samorini), etc.

Dentro del panorama castellano merece también una mención las obras de Antonio Escohotado, en especial su *Historia general de las drogas* (Alianza Editorial, 1988). Se trata de una obra en tres gruesos volúmenes en que el autor realiza un repaso histórico del tema de las drogas y su uso.

A pesar de todo lo citado, y a pesar del lugar privilegiado que ocupa la antropología cultural dentro del abanico del pensamiento científico actual, todavía son pocos los intentos llevados a cabo para formular marcos teóricos que permitan comprender y explicar el uso de los enteógenos en relación con el proceso de curación, creación y evolución cultural. Además de ello, en las décadas de los años sesenta y los setenta, 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 se usaba, en qué circunstancias rituales o ceremoniales chamánicas o no chamánicas se consumían enteógenos, etc.). Faltaba –y sigue faltando– 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 Ruiz de Alarcón, fray Bernardino de Sahagún, etc.) hasta la década de los setenta, contados antropólogos habían dedicado esfuerzos a escudriñar la central importancia de las sustancias psicótropas y los procesos cognitivos alternativos en relación con la cultura, los procesos de adaptación humana y la curación chamánica. Sin duda, las figuras más importantes de esta época de mitad del siglo XX fueron el prolífico Mircea Eliade, el valiente y culto Gregory Reichel-Dolmatoff y, con cierta posterioridad, el erudito en chamanismo siberiano Mihali Hoppal.

A principios de la década de los ochenta, 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 el mundo universitario –me refiero a las citadas obras de Carlos César Arana Castaneda y a la de su seguidora Florinda Donner, *Shabuono*, seguida del consabido escándalo por el plagio que supuso–.<sup>45</sup> A pesar de ello, cabe mencionar también otras publicaciones de carácter indiscutiblemente científico –además de la obra de los mencionados G. Reichel-Dolmatoff o la de Mircea Eliade– que tampoco animaron a los investigadores ortodoxos a adentrarse en este complejo tema. La mayoría de académicos prefieren el cómodo sillón vitalicio de catedrático al riesgo de fracasar (o de triunfar) que siempre implica empujar las fronteras de la ciencia y del conocimiento.

Pasado este turbio pero brillante inicio, en el año 1999 se organizó en Barcelona un primer seminario internacional sobre Estados Modificados de Consciencia y Psicoterapia, impartido por Richard Yensen –psicólogo– y por el autor de estas líneas –antropólogo–. En este seminario de varios días de duración y con asistentes profesionales de diversos países, se impartió lo que vendría a ser una visión aplicada y occidentalizada de las técnicas chamánicas de curación. En el año 2000 se organiza el segundo seminario de esta serie con un creciente éxito, lo que consolida esta formación profesional en

Europa.

En 1998 ve la luz una obra enciclopédica y colectiva sobre chamanismo y terapia, *Chamanismo. El arte natural de curar* (coordinada por José M.<sup>a</sup> Poveda, editorial Temas de Hoy, Madrid), cuyo contenido pone al día los estudios más recientes de este campo del pensamiento científico.

Por otro lado y como consecuencia en cierto modo poco deseable, a raíz de aquel éxito comercial de los ochenta, hoy sufrimos un exceso de vulgarización por parte de muchos textos que pretenden tratar sobre chamanismo desde la novela y desde el pseudoensayo –como ya se ha discutido en páginas anteriores–, hasta el punto de 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 J. Ott, de L.E. Luna o de G. Samorini), a la pura etnografía descriptiva (el caso de S. Schaefer o C. Junquera), a la arqueología (como el cubano afincado en los Estados Unidos, M. Torres), a la etnohistoria (como es el caso de P.T. Furst) o a la etnopsicología y ciencias cognitivas (como es el caso del autor). En este sentido, la ya citada colección *Cogniciones*, editada en Barcelona y exclusivamente dedicada a libros sobre enteógenos, marca una referencia de seriedad en el mundo de habla castellana.

El interés por el chamanismo y las curaciones en relación con 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. Es decir, que se recoge como válida toda manifestación inmediata de los propios informantes sin más análisis (a eso me refiero cuando, por ejemplo, se leen afirmaciones tan ambiguas e inexactas como “el chamán cura cantado”; lo cierto es que “el chamán dice que cura cantando”, que no es lo mismo).

Ha sido a partir de mediados de la década de los ochenta 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. La situación actual parece mostrarse más dispuesta a enzarzarse en investigaciones de orden sistémico y constructivista sobre el funcionamiento de los potenciales cognitivos del ser humano<sup>46</sup> (veáse, por ejemplo y entre otros: Severi, 1996). No parece que investigar estos temas de lejanos confines, transdisciplinares y de ricos frutos vaya a ser tan ajusticiado por los científicos ortodoxos como lo ha sido hasta ahora.

---

41. En este breve apéndice no pretendo hacer una recopilación de todas las obras sobre chamanismo, enteógenos y botánica relacionada con el tema. Ello exigiría un volumen aparte. Hay muchas obras y buenas de etnobotánica enteógena. Tampoco referiré los textos de farmacología, química ni psicología. Tan sólo reseño las obras pioneras en el ámbito de los estados modificados de la consciencia en relación con la antropología, las curaciones y al uso chamánico de enteógenos.

42. A pesar de citarla aquí como precursora, la obra de W. La Barre no es pionera en sentido estricto. 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, aunque de forma puntual. Me refiero a James Mooney, Clark Wissler, Maurice Smith, muy en especial Paul Radin, etcétera.

43. 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). Este sorprendente ingreso 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.

44. 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 setenta 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.

45. Sobre la obra de Florinda Donner, a la que cabe tomar de ejemplo ilustrativo del plagio fraudulento, véase la interesante crítica que realiza Mary Louise Pratt (Pratt, 1991, 63 y ss.).

46. El primer libro que publiqué, 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 ampliado y traducido al castellano por *El hongo y la génesis de la cultura* (1994, Libros de la Liebre de Marzo, Barcelona). La introducción a aquel libro – posteriormente convertida en apéndice debido a su larga extensión– fue realizada por el doctor Claudio Esteva Fabregat, uno de los padres de la moderna antropología española. 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.

## BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Munárriz, Luis. «El tema de la consciencia», en *Scripta Fulgentia*, año VI/I, núm. 11 (enero-diciembre). Murcia: Universidad de Murcia, 1996, pp. 125-138.
- Andler, Daniel (ed.), 1992. *Introduction aux sciences cognitives*. París: Gallimard.
- Antun', Raquel y V.H., CHIRIAP. *Tsentsak. La experiencia chamánica en el pueblo shuar*. Quito, Ecuador: Abya-Yala, 1991.
- Batide, Roger. 1976. *El sueño, el trance y la locura*. Buenos Aires, Argentina: eds. Amorrortu.
- Bateson, Gregory. *Una unidad sagrada. Pasos Ulteriores hacia una ecología de la mente*. Barcelona: Gedisa, 1993.
- Beck, G.F. «The metaphor as a mediator between semantic and analogic modes of thought», en *Current Anthropology*, 19, 1, pp. 83-88, 1978.
- Biocca, E. *Yanoama*. París: Plon, 1968.
- Blánquez Miguel, Juan. *Eros y Tánatos. Brujería, hechicería y superstición en España*. Toledo: Arcano, 1989.
- Boas, Franz. *La mentalidad del hombre primitivo*. Buenos Aires, Argentina: Ed. Almagesto, 1992.
- Callaway, James C. «Yes, we may use the “p” word now!», en *Integration*, núm. 6. Alemania: BilwisVerlag Eschenau, 1995.
- Carter, Rita. *El nuevo mapa del cerebro*. Barcelona: Integral, 1998.
- Cirac Estopañan, S. *Aportación a la Historia de la Inquisición española*. Madrid: Instituto Jerónimo Zurita, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1942.
- Cirlot, Victoria y Garí, Blanca. *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Barcelona: Martínez Roca, 1999.
- Clastres, Pierre. *Investigaciones en antropología política*. Barcelona: Gedisa, 1996.
- Clifford, James, y George E. Marcus (eds.). *Retóricas de la antropología*. Gijón: Júcar Universidad, serie Antropología, núm. 32, 1991.
- Damasio, Antonio. *El error de Descartes*. Barcelona: Grijalbo-Mondadori, 1996.
- Douglas, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo, Brasil: Editora Perspectiva, 1966.
- Draaisma, Douwe. *Las metáforas de la memoria*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- Eliade, Mircea. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.
- Eliade, Mircea, y Couliano, Ioan P. *Diccionario de las religiones*. Madrid: Paidós, 1992.
- Fericgla, Josep M.<sup>a</sup>. *El sistema dinámico de la cultura y los diversos estados de la mente humana: bases para un irracionalismo sistémico*. Barcelona: Anthropos, Cuadernos A de Antropología, núm. 9, 1989.
- . «¿Alucinógenos o adaptógenos inespecíficos? Propuesta teórica para una innovación del estudio

- de los mecanismos cognitivos de adaptación cultural», en *Revista de Antropología Social* núm. 2. Madrid: ed. Universidad Complutense, Departamento de Antropología Social, págs. 167-183 (versión inglesa en *Integration*, 1995, Alemania), 1993.
- . «Delirios, cultura y pruebas de realidad», en *Revista de Psiquiatría*. Barcelona: Facultad de Medicina, Universitat de Barcelona, núm. 21-4, págs. 92-99, 1994a.
- . *Los jíbaros, cazadores de sueños. Diario de un antropólogo entre los chamanes shuar. Experimentos con la ayahuasca*. Barcelona: Integral-Oasis, Barcelona (original en catalán, La Campana, 1994), 1994b.
- . *Plantas, Chamanismo y Estados de Consciencia*. Barcelona: Libros de la Liebre de Marzo, col. Cogniciones n° 1, 1994 (ed.)c.
- . *Al trasluz de la ayahuasca. Cognición, oniromancia y consciencias alternativas*. Barcelona, y Abya Yala, Quito: Libros de la Liebre de Marzo, 1997.
- . «El peyote y la ayahuasca en las nuevas religiones místicas americanas», en *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica. Aspectos generales y religiosidades populares*. Salamanca: ESPINA, Ángel (ed.), Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León, pp. 325-347, 1998a.
- . «La relación entre la música y el trance extático», en *Música Oral del Sur*, n° 3, año 1998, págs. 165-179. Granada: Centro de Documentación Musical de Andalucía, Consejería de Cultura, Junta de Andalucía, 1998.
- . *Los enteógenos y la ciencia*. Barcelona: Libros de la Liebre de Marzo, 1999.
- Font I Quer, Pius. *Plantas medicinales. El Dioscórides renovado*. Barcelona: Labor, 1983.
- Gari, Ángel. *Brujería e Inquisición en el Alto Aragón en la primera mitad del siglo XVII*. Zaragoza: ed. Diputación General de Aragón, col. Estudios y monografías 13, 1991.
- . 1992. «Los aquelarres en Aragón según los documentos y la tradición oral», texto de la conferencia presentada en el coloquio internacional *Le sabbat des sorcières en Europe XVè-XVIIIè siècles*, celebrado en París del 4 al 7 de noviembre.
- Geertz, Clifort. «Areligião como sistema cultural», en *Interpretação das culturas*. Río de Janeiro: Zahar. Versión castellana en Barcelona: Gedisa, 1978.
- Gómez Fernández, J. Ramón. *Las plantas en la brujería medieval*. Madrid: Celeste Ediciones, 1999.
- Gordon Wasson, R., Hofmann, A., y Ruck, A.P. *El camino a Eleusis*. México: FCE, col. Breviarios núm. 305, 1980.
- Havelock, Eric A. *Prefacio a Platón*. Madrid: Visor Distribuciones, 1994 (Harvard University Press, 1963).
- Hofmann, Albert, Schultes, Richard Evans. *Plantas de los dioses*. México: FCE, 1994.
- Hultkrantz, Ake. «El chamanismo: ¿un fenómeno religioso?». *El viaje del chamán*. Barcelona: Kairós, pp. 57-67, 1988.
- Junquera, Carlos. *El chamanismo en el Amazonas*. Barcelona: Mitre, 1994.
- Koestler, Arthur. *En busca de lo absoluto*. Barcelona: Kairós, 1983.
- La Barre, Weston. *El culto del peyote*. México: Premia Editora, 1980.

- Larsen, Stephen. *The Shaman's Doorway*. Vermont, Estados Unidos: Inner Traditions, 1998.
- Lewllyn Barstow, Ann. *La caza de brujas en Europa*. Girona: Tikal ediciones, sin f./ed.
- Lévy-Bruhl, Lucien. *L'ànima primitiva*. col. Clàssics del pensament modern, núm. 20. Barcelona: Edicions 62, 1985.
- Marina, José Antonio. *El misterio de la voluntad perdida*. Barcelona: Anagrama, 1998.
- Maturana, H., y Varela, F. *Autopoiesis and Cognition: The Realizations of the Living*. Londres, 1980.
- Metzner, Ralph. *Las grandes metáforas*. Barcelona: Kairós, 1988.
- Noll, Richard. «Mental Imagery Cultivation as a Cultural Phenomenon: The Role of Visions in Shamanism». *Current Anthropology*, vol. 26, 1985, pp. 443-461.
- Ong, Walter. *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*. México: FCE, 1987 (Londres: Methuen & Co., 1982).
- Ott, Jonathan. *Pharmactheon. Drogas enteógenas, sus fuentes vegetales y su historia*. Barcelona: Libros de la Liebre de Marzo, col. Cogniciones núm. 5, 1996.
- . *Pharmacophilia*. Barcelona: Phantastica, 1998.
- . «Enteógenos y culturas». *Boletín Informativo ARSEC*, núm. de junio, pp. 8-12. Barcelona: ARSEC, 1999.
- Perls, Fritz. *Sueños y existencia. Terapia gestáltica*. Argentina: Cuatro Vientos, 1996.
- Porras, Pedro. *Arte rupestre del Alto Napo-Valle del Misahualli*. Quito: Impresional, 1985.
- Poveda, José M.<sup>a</sup> (ed.). *Chamanismo. El arte natural de curar*. Madrid: Temas de hoy, 1997.
- Pratt, Mary Louise. «Trabajo de campo en lugares comunes», en Clifford y Marcus (eds.), 1991, pp. 61-90.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. *El chamán y el jaguar: Estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*. México: Siglo XXI editores, 1978.
- Samorini, Giorgio. «The oldest representations of hallucinogenic mushrooms in the world (Sahara Desert, 9000-7000 b.p.)», en *Integration: Zeitschrift für Geistbewegende Pflanzen und Kultur*, núm. 2&3, 1992, pp. 69-78
- . «Adam, Eve and iboga», en *Integration: Zeitschrift für Geistbewegende Pflanzen und Kultur*, núm. 4, 1993, pág. 3-10.
- . «La religión buiti», en Fericgla, J.M.<sup>a</sup>, 1994c, 1994.
- . «Nuevas fronteras de la etnomicología», en Fericgla, J.M.<sup>a</sup> (ed.), pp. 49-80, 1999.
- Severi, Carlo. *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*. Quito, Ecuador: Abya-Yala, Biblioteca Abya-Yala núm. 30, 1996.
- Shulgin, Alexander. «El arte de ver», en Fericgla (ed.), 1994c, pp. 17-24, 1994.
- Tausiet Carles, María. *La brujería en el Alto Aragón a través de la justicia episcopal en la segunda mitad del siglo XVI*. Memoria de licenciatura presentada en el Dep. de Historia Moderna y Contemporánea de la Universidad de Zaragoza, en junio de 1990.
- Turner, Victor. *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI, 1980.

- Vitebsky, Piers. *El chamán. Rituales, visiones y curaciones desde el Amazonas hasta Siberia*. Madrid: ed. Debate, 1996.
- Wagensberg, J. «Sobre la transmisión del conocimiento científico y otras pedagogías», en *Substratum* 1-2. Barcelona: pp. 87-95, 1993.
- Wasson, R. Gordon, Paulovna, Valentina. *Mushrooms, Russia and History*. Nueva York: Pantheon Books, 1957.
- Wasson, R. Gordon. «Magic Mushroom», en *Life*, del 10 de junio. Nueva York: pp. 45-60, 1957.
- Watzlawick, Paul. *El lenguaje del cambio*. Barcelona: Biblioteca de Psicología, Herder, 1994.
- . *El sentido del sin sentido*. Barcelona: Herder, 1995.
- Yanai, Tadashi. «Oralidad mapuche o ¿qué aprendemos de este otro modo de pensar y de ser?», artículo inédito, 1998.
- Yensen, Richard. 1998, *Hacia una medicina psiquedélica*. Barcelona: Libros de la Liebre de Marzo, 1998.



Desde hace décadas el fenómeno del chamanismo suscita un enorme interés entre la comunidad científica y el público no especializado. A partir de los años setenta también comenzó a difundirse un neochamanismo occidental popular, normalmente ligado a los movimientos de crecimiento personal.

El presente libro es una revisión actualizada de los conceptos básicos del fenómeno, notablemente de la figura del chamán y de los fenómenos mentales, culturales, terapéuticos y cognitivos que se esconden bajo este arquetipo. También es una crítica lúcida, acerada y no exenta de ironía sobre algunas versiones del neochamanismo y sobre el supermercado de creencias en el que se ha convertido la moderna sociedad occidental.

Josep Mª Fericgla es doctor en antropología cultural. Ha impartido clases en decenas de universidades de todo el mundo, es creador de los Talleres de Integración de la Propia Muerte y autor de numerosos libros y artículos.

Cubierta: Petroglifos de la zona del río Tena.  
Alta Amazonia ecuatoriana.  
Diseño cubierta: Ana Pániker

# Ensayo

# Índice

Portada	2
Créditos	3
Sumario	4
Proemio de lectura necesaria	6
Primera parte: Los chamanismos como vía de adaptación	13
1. Un punto de partida	14
2. Factores que definen la consciencia	26
3. Escollos en la concepción occidental de los chamanismos	31
4. Chamanismo y religión	42
5. La cuna del chamanismo	48
6. Motivación chamánica y sanación	53
7. Principales aspectos cognitivos de los chamanismos	60
8. Sobre las metáforas	66
9. Las consciencias y su proyección en la cultura	74
Segunda parte: Nepochamanismo occidental, enteógenos y pseudoconocimiento	79
1. El nuevo mercado de las creencias	80
2. Chamanes camaleónicos	83
3. La moderna subjetividad	90
4. Oralidad y chamanismos	93
5. El chamán, genio y figura	103
6. Un poco de todo y casi de nada	107
7. La esencia como sistema abierto	110
8. Chamanismo, internet y algunas sugerencias	118
Tercera parte: Curación, chamanismo y modificación de la consciencia	128
1. Algunos aspectos universales	129
2. Desintegración, auto-organización y curación chamánica	134
3. El ser humano como sistema abierto	139
Apéndice primero	142
Apéndice segundo	153
Bibliografía	161