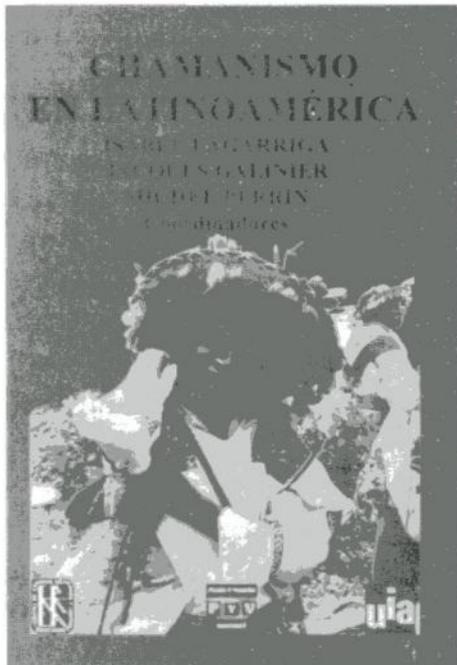


Jacques Galinier, Isabel Lagarriga
y Michel Perrin (coords.),

Chamanismo en Latinoamérica.

Una revisión conceptual

México, Universidad Iberoamericana,
Plaza y Valdés, S.A. de C.V. y CEMCA,
244 pp., ils.



¿Ha existido el chamanismo en Latinoamérica? ¿Cuál es su naturaleza en el Continente Americano? ¿Es el chamanismo latinoamericano diferente del chamanismo siberiano o simplemente una de sus variantes? Éstas y otras preguntas dominaron un seminario que reunió a un grupo de investigadores quienes asistieron a la IV Reunión Latinoamericana sobre Religión y Etnicidad. Durante la sesión dedicada al tema son ellos quienes intentaron redefinir el concepto del chamanismo latinoamericano y a describir sus elementos característicos. Los ensayos publicados en el presente volumen parten precisamente de aquellas inquietudes.

Hace unos 30 años el tema del chamanismo parecía haber muerto ya que

sólo algunos investigadores europeos se dedicaban a estudiar este fenómeno en Asia Central. A raíz de los acontecimientos del 68 ciertos científicos occidentales iniciaron sus experimentos con las sustancias alucinógenas, naturales y artificiales, y se puede decir que las famosas investigaciones de Grof con LSD abrieron el camino para nuevos estudios de las distintas facetas del chamanismo. También el interés por las prácticas curativas chamánicas revivió este campo de estudios, de tal manera que la inmensa mayoría de las investigaciones recientes ya no se ubican dentro del análisis antropológico. Ahora son los psicólogos, los psicoanalistas y los psicoterapeutas quienes estudian el chamanismo como si fuera una técnica terapéutica más, aplicada al tratamiento de los habitantes neuróticos de las grandes urbes y son los neurofisiólogos quienes pretenden profundizar en el conocimiento del funcionamiento del cerebro en los estados alterados de conciencia o en los trances. También los etnobotánicos y los farmacobiólogos analizan las prácticas curativas chamánicas y reducen este fenómeno al conocimiento y al uso tradicional de las plantas medicinales. En los últimos diez años el chamanismo se puso de moda entre los residentes de las grandes metrópolis y constituyó un elemento crítico en la búsqueda espiritual de la cultura occidental. El chamán clásico, el chamán tunguso, ha sido expulsado de su patria original, Siberia Occidental, extraído de su contexto histórico, cultural y social para reaparecer entre los aborígenes australianos, los amerindios amazónicos, los neoyorquinos y los mexiquenses posmodernos. El neochamanismo actúa en el

mundo posmoderno guiando el alma (perdida) del habitante de la aldea global con la esperanza de regresarla a su propio lugar. El chamanismo ha sido apropiado por el movimiento de la New Age definiendo nuevos contextos para la experiencia mística invadiendo espacios tradicionales del chamanismo amerindio. Más aún, ciertos antropólogos posmodernos utilizan el chamanismo como una forma de ver y percibir el mundo capaz de fomentar los sentimientos panamericanos.

Sin duda la antropología (latinoamericana) ha perdido el monopolio para interpretar este fenómeno que ahora trata de recuperar. El (neo) chamanismo, el chamanismo urbano, que es una de las manifestaciones recientes de las inquietudes colectivas de los habitantes del medio urbano, es un reto que obliga al antropólogo a reflexionar y a hacer una revisión conceptual de dicho fenómeno. Los editores del libro, Jacques Galinier, Isabel Lagarriga y Michel Perrin, se percataron del carácter cambiante del chamanismo actual y sus intentos de redefinir este fenómeno para adaptarlo a las prácticas de las sociedades latinoamericanas, es uno de los ejes que organizan su discurso. No obstante, el hecho de reducir el chamanismo a las prácticas terapéuticas o al estudio de los estados alterados de conciencia, como lo hacen la mayoría de los autores del libro, nos aleja de la base epistemológica apropiada para su estudio dentro del marco de la propia antropología.

Ahora bien, en la era posmoderna no es fácil estudiar cualquier fenómeno cultural. Por ejemplo, el paradigma tradicional del chamanismo ha sido gradualmente abandonado por los antropólogos que

trabajan en Latinoamérica y lo mismo hicieron los autores del libro. No obstante, considero que para hablar del chamanismo hay que conocer sus formas tradicionales, pero la mayoría de los autores ni se preocupan por sus formas siberianas, lo que se refleja en el manejo de la bibliografía, la cual no incluye obras clásicas (a excepción de Tomasini). El estudio clásico de Eliade no es suficiente para conocer la esencia del chamanismo asiático. Según creo, de la serie de interrogantes que los compiladores buscan aclarar, la más importante sería: ¿Qué es el chamanismo latinoamericano? Interrogantes a las que no se ofrece ninguna respuesta en los capítulos posteriores ya que la mayoría de los autores optaron por reducir este fenómeno a unos elementos característicos sin describir lo que se debe entender por chamanismo y por tal motivo siento que hay un hiato entre los enunciados hechos al principio del libro y los ensayos posteriores. Un capítulo sobre el chamanismo tradicional tunguso (o siberiano) hubiera aclarado las dudas.

El chamanismo puede considerarse como un sistema mágico-religioso típico para las poblaciones de cazadores-recolectores antiguas y la arqueología europea acepta que este fenómeno apareció entre los grupos de cazadores-recolectores del Paleolítico superior y del Mesolítico derivando sus modelos de las descripciones etnográficas de los pueblos que habitaron la Siberia Occidental. Es importante ver el chamanismo como un fenómeno social, tomando en cuenta la biografía del chamán, su modo de iniciación y de actuar en el trance, sus atributos materiales, su cosmovisión particular, sus funciones sociales y, por lo tanto, para hablar del chamanismo en

Latinoamérica es necesario identificar todos estos elementos. Siendo el chamanismo un sistema, abarca el conjunto de todos estos elementos y por lo tanto es muy peligrosa la tendencia de los autores a reducirlo a un preseleccionado grupo de rasgos.

En términos generales la mayoría de los autores del libro están convencidos de que el chamanismo ha existido en Latinoamérica, y solamente una voz disidente, la de Marie Odile Marion, se atreve a sugerir que entre los lacandones dicho fenómeno (en su forma clásica) no ha acaecido. En mi opinión, el chamanismo clásico ha sobrevivido en las llanuras de América del Sur (sobre todo en la selva amazónica), algunas regiones de Centroamérica y en grandes territorios de Norteamérica, mientras que algunos de sus elementos han sido gradualmente transformados y absorbidos por los sistemas mágico-religiosos de las sociedades agrícolas de la región andina y de Mesoamérica (de igual manera fueron incorporados a los nuevos sistemas religiosos en el Viejo Mundo) y es allá donde difícilmente se puede hablar de chamanismo.

Sin embargo, podríamos decir que en la antropología posmoderna no existe nada que pueda justificar la primacía de un concepto particular y que varios enfoques teóricos tienen derecho a coexistir equitativamente. Podemos, entonces, redefinir el concepto del chamanismo de tal manera que a partir de un fenómeno particular, situado en el contexto siberiano, se vuelve una manifestación universal, multifacética y polisémica. La variedad de temas y la diversidad de enfoques utilizados por los autores del libro podrían situarse dentro de este discurso: no exis-

te el chamanismo compacto como un fenómeno universal sino un chamanismo que adquiere formas múltiples. En este caso, lo correcto sería dejar de usar la noción del chamán y sustituirla por un vocablo proveniente de la cultura que estudiamos y, en este sentido, la propuesta de Pablo Wright quien emplea la palabra toba *pio'Gonag* en sustitución de *chamán* me parece excelente.

Los autores del libro estudian y analizan un fenómeno ligado a las prácticas terapéuticas, a los estados alterados de conciencia, a la medicina tradicional (natural) y al trance. Por tanto, el curanderismo, la brujería, el don de visiones, la posesión, el misticismo, incluso los ritos de iniciación podrían verse como las distintas facetas del chamanismo. En este sentido, los autores del libro demuestran la presencia de este fenómeno en Latinoamérica.

No obstante, el hecho de tratar de definir el chamanismo enfatizando un solo rasgo, eligiendo por ejemplo su función psicopompa, como lo hacen Carmen Anzures e Isabel Lagarriga es insuficiente para hablar de chamanismo. Es interesante advertir que mientras Carmen Anzures niega la presencia del chamanismo entre los espiritualistas trinitarios marianos, Isabel Lagarriga deduce lo contrario. En su importante contribución, Lagarriga (1995: 88-89) enumera siete rasgos característicos para un chamán y deduce que se comparten con los demás especialistas tradicionales. En mi opinión, estos rasgos poseen diferentes funciones en el sistema chamánico y en los demás sistemas. El empleo del lenguaje secreto del chamán se equipara con el empleo del lenguaje sagrado de los sacerdotes. Sin embargo, el chamán

desempeña sus obligaciones de manera individual, no institucional y, por consiguiente, la función del lenguaje secreto chamánico es totalmente diferente. Tampoco puede compararse un chamán que entra en un estado alterado de conciencia con el místico, ya que el primero siempre actúa para cumplir un encargo particular de su comunidad, mientras que el místico experimenta los estados alterados de conciencia como estados espirituales que poco tienen en común con los problemas vitales de su medio social. Los estudios demuestran que el chamán sabe controlarse cuando permanece en los estados alterados de conciencia, su Ego claramente se diferencia de los espíritus con los que trata y nunca está dominado por ellos, como es el caso de las personas poseídas quienes siempre pierden el control sobre su propio Ego. También, a diferencia de los curanderos, adivinos, médium o videntes, el chamán, al realizar sus prácticas terapéuticas o sus viajes espirituales, cumple con la función de sostener una visión del mundo particular siempre en interrelación con los participantes. Las cosmovisiones de los curanderos o de los médium pueden no coincidir con las de sus clientes. Siguiendo a Isabel Lagarriga, se puede decir que el chamán es un individuo perturbador ya que sin duda rompe con el orden (conceptual, psíquico, social), pero al mismo tiempo regenera, recrea y sostiene este orden. Es un hombre que ha sabido dominar los trastornos de su personalidad para ayudar a los demás. También sostiene la coherencia psicosomática y el potencial para vivir entre sus pacientes, mantiene la continuidad y el bienestar de su comunidad. La posibilidad de confundir la práctica

chamánica con la del místico, curandero, médium, etc., es resultado, en mi opinión, de la tendencia a descontextualizar al chamanismo y reducirlo a un elemento clave.

Alfredo Tomasini (1996: 144), siguiendo a Bórmida, reduce la función del chamán a servir como canal de conocimiento. Por medio del acto de cantar, el chamán establece la comunicación con los otros mundos y, así, su dominio sobre ellos. Sin embargo, Tomasini enumera varios grupos de especialistas, los *lavikšanáx*, los *kéišenax* quienes se sitúan al lado de los chamanes (llamados *tojéex*). Los *Nivaklé* también poseen cantos para ejecutar sus prácticas numinosas y entonces el autor deja de hablar de chamanismo y empieza a discutir el poder del canto y sus aplicaciones en la caza o en las curaciones. Si no conociera algunos de sus otros trabajos, podría decir que su contribución poco tiene que ver con el chamanismo.

Pablo Wright escribe acerca del chamanismo entre lo *Toba* que son evangélicos. La aparente contradicción entre la cosmovisión toba tradicional y la de la Iglesia Evangélica Unida en el contexto chamánico no es, sin embargo, para Wright un problema epistemológico ya que el autor se limita a narrar su encuentro personal con un chamán (*pio 'Gonag*).

Jean-Pierre Chaumeil y Carlos Pinzón también reducen el chamanismo a la práctica terapéutica. Para el primero, el chamán de los *Yagua* es el productor de las flechas mágicas que pueden ocasionar enfermedades o curarlas. El segundo autor, describe el proceso terapéutico que se lleva a cabo en el espacio urbano. A diferencia de otros autores, el estudio de Jean-Pierre Chaumeil des-

cribe el contexto de las prácticas chamánicas y revela los elementos cognoscitivos que explican el funcionamiento de las flechas mágicas en la cosmovisión chamánica.

Más interesante aún, desde el punto de vista de la teoría del chamanismo latinoamericano, es la tesis de Fernando Urrea Giraldo y Diego Zapata Ortega. Los autores siguen a Chaumeil al considerar que en la selva amazónica no hay un solo chamanismo sino toda una variedad de chamanismos. Ambos autores observan que debido a la influencia del chamanismo urbano, expuesto al catolicismo popular, el chamanismo selvático puede emparejarse, produciendo un "mestizaje" de distintas tradiciones.

Asimismo, el análisis fenomenológico del chamán de Mario Califano permite definir su función en la sociedad. Este autor (Califano, 1995: 104-105), parte del postulado de que el vocablo que denomina al "chamán" en diferentes grupos étnicos debería ser analizado en las culturas etnográficas amerindias dejando, de este modo, su connotación asiática. Para este estudioso el chamanismo debería ser definido "desde adentro" de su particular cosmovisión. Por tanto, el chamanismo no tiene que ser definido mínimamente (Chaumeil) como la "técnica del éxtasis" (Eliade) sino como un sistema de ideas y valores que tiene una doble dimensión: la religiosa y la social. Después de analizar los datos de ocho grupos étnicos amazónicos, Califano llega a la conclusión de que el chamanismo no puede ser objeto de una sola definición. Solamente algunos elementos estructurales pueden definirlo en la forma más o menos precisa, o el con-

cepto del poder permite discernir lo que es propio del chamán.

Michel Perrin, conocido por su estudio sobre la histeria y la patología psicológica en el chamanismo amazónico, presenta el importante trabajo sobre la esencia del chamanismo (entre los *Gujiros*). La adopción del concepto del sistema chamánico permite a Perrin separar el chamanismo de los sistemas de la brujería y la posesión. Su trabajo demuestra que con el establecimiento de las definiciones se evitan las posibilidades de confundir los elementos del chamanismo con la presencia del chamanismo.

En suma, varios autores enfatizan uno o dos rasgos como los que conforman la especificidad del chamán amerindio y americano. También tienden a describir un solo grupo étnico (a excepción de Califano) o social y/o a retratar a los individuos que desempeñan los roles de chamanes. La reducción del chamanismo a la descripción de una o dos de sus funciones imposibilita a algunos de los autores para situar las prácticas chamanísticas en un contexto histórico, social y cosmovisional más amplio.

El libro nos dice que en Latinoamérica hay una variedad de conceptos, de fenómenos y prácticas chamánicas que, a su vez, son diferentes de los que constituyen el modelo tunguso. Se puede decir que los chamanes latinoamericanos procuran obtener la salud y controlar la naturaleza tanto en el ámbito de la selva como en el medio urbano. Su visión del mundo no tiene que ser compartida necesariamente por su comunidad. Sus funciones tradicionales de explicar el mundo, de sostener el equilibrio social y del medio ambiente natural han sido bá-

sicamente relegados. Sus servicios, que tradicionalmente atendían a la comunidad en lo concerniente a la magia (prácticas curativas, protectoras y preventivas, augurales) y los ritos de iniciación (en relación a los cultos familiares o tribales) han sido reducidos. Trabajan entre los cazadores-recolectores y agricultores incipientes, pero también en el medio rural y urbano, incluyendo grandes metrópolis. Los autores que describen los ejemplos del chamanismo urbano dejaron escapar una oportunidad excelente para hablar sobre el neochamanismo y me quedé con dudas acerca del estatus del chamán urbano: ¿Hay que estudiarlo en la esfera del chamanismo tradicional o más bien hay que situarlo en el neochamanismo ligado ya a la cultura occidental?

Resulta entonces que, en lugar de hablar del chamanismo como un fenó-

meno universal y global, los investigadores prefieren razonar sobre chamanismos locales. A un chamanismo tradicional tunguso responden un sinnúmero de chamanismos latinoamericanos. A causa de lo cual es tan indispensable reflexionar y revisar nuestra conceptualización del chamanismo. El presente libro es una publicación importante que demuestra los cambios en esta esfera y propone el camino para los estudios venideros. Esperamos que en las próximas reuniones de la Sociedad Latinoamericana para el Estudio de las Religiones se presenten nuevos avances sobre este tema. En la actualidad, el chamanismo y el neochamanismo son los campos que necesitan ser más estudiados.

Stanislaw Iwaniszewski
Universidad de Varsovia