

Chamanismo

En las comunidades indígenas en América Latina el “curandero, brujo” es una figura antigua que se remonta a la época prehispánica. Su función era comunicarse con los dioses y descubrir las enfermedades que padecía la población, así como su cura. Pero estas prácticas no eran contempladas como conocimiento por parte de la sociedad occidental ni la academia le prestaba atención. No obstante, la situación cambió entre las décadas de 1960 y 1980: el término “chamanismo” se popularizó – tanto entre académicos como en la cultura popular – para designar las prácticas de brujería y curanderismo de distintas regiones del mundo, y esta nueva cualificación influyó en las percepciones de estas prácticas afuera y dentro de las comunidades indígenas. A continuación, se analiza el origen del término “chamán”, así como su evolución e influencia en la sociedad occidental y en las comunidades indígenas.

Historicidad del concepto

En un seminario académico que se llevó en México DF en 1990, en el marco de la IV Reunión Latinoamericana sobre Religión y Etnicidad, organizado por la Sociedad Latinoamericana para el estudio de las Religiones, que dedicó a discutir sobre lo que se tiene que entender por “chamanismo”, se concluyó que era necesaria una revisión conceptual de este fenómeno en relación con las sociedades latinoamericanas – sus variaciones étnicas, económicas y socioculturales. Se consideró que había que precisar lo que se debe de entender, en América latina, con el término “chaman”, así como estudiar sus variantes, e investigar sus formas locales ya sean rurales o urbanas (Lagarriaga, Galinier, Perrin, 1995). Un análisis sociohistórico es necesario para empezar con esta tarea.

Existen dos etimologías posibles a la palabra “chaman”. La primera, “çaman” procede de una lengua manchú-tunguses – o sea de un grupo de lenguas habladas en el este de Siberia y Manchuria – y significa “el que sabe” o “el que salta, se agita, baila”. La segunda, “sramanas” es sanscrita y es el nombre de unos sacerdotes budistas en una tribu ubicada en el Norte de Asia (Perrin, 2010, 10). Las incertidumbres etimológicas del término “chaman” reflejan la ambigüedad de este término. A pesar de que, al principio, la literatura etnológica reservaba su empleo a la descripción de prácticas exclusivamente siberianas, desde el final del siglo XX el término “chamanismo” tiende a sustituir en todas las regiones del mundo a lo que el lenguaje popular local antes llamaba el “brujo”, el “curandero”, el “hechicero”, el “paje” o el “mago”, o sea esta persona que tiene poderes mágicos y los usa a veces para curar. Así, en América latina, mientras que hace treinta años nadie – excepto algunos especialistas de ciencias humanas – conocía esta palabra, hoy en día los terapeutas locales son llamados “chamanes” (Perrin, 2010, 11).

Es imposible hablar de la literatura antropológica relativa al chamanismo sin aludir a lo que algunos llaman el “eliadismo”. En efecto, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* publicado por Mircea Eliade en francés en 1951 ha contribuido significativamente a la popularización del “chamanismo”, es decir al uso de este término por actores que no pertenecían al campo de las ciencias sociales y, por lo tanto, a la evolución y pluralización de su sentido. Combinando enfoques histórico, fenomenológico y comparatista, Mircea Eliade compila de manera enciclopédica numerosos datos y referencias en cuanto al chamanismo. Sin embargo, su éxito proviene, sobre todo, de su compromiso místico: explica que lo sagrado es una realidad ontológica transcendente experimentable. Examinando el desarrollo del chamanismo en cada región del mundo donde se encuentra – América, Asia, Oceanía – él sostiene que todos estos chamanes tuvieron una fuente común, la religión original de la humanidad en el Paleolítico.

Después de la publicación de esta obra, el eliadismo se convirtió en un entusiasmo místico por el chamanismo. Entre los años 50 y 60 un número creciente de antropólogos han orientado sus estudios hacia el chamanismo (Baud, Midol, 2009). Carlos Castañeda es sin duda el más famoso de ellos. Estudiante de etnología en la Universidad de California en Los Angeles (UCLA), realizó su tesis de doctorado sobre las plantas alucinógenas en México entre 1960 y 1968, y dice haber conocido y haberse convertido en el discípulo de Don Juan (un indígena y brujo Yaqui). Publicado en 1968, su primer libro, *Las enseñanzas de Don Juan*, cuenta su iniciación al chamanismo y a las plantas alucinógenas (entre otras el peyote, un cactus alucinógeno) por medio de las cuales afirma haber aprendido a “ver” en lugar de “mirar” para acceder a una “realidad no ordinaria”. Este libro se volvió un *best seller* internacional y fue seguido por muchos más con un tema similar – elogiando a Don Juan por sus dones y contribuyendo a la idealización y a la popularidad de la figura del chamán.

Comercialización y mediatización

Los libros de Castañeda han llevado miles de personas – sobre todo de Europa y de Estados Unidos – sobre las rutas mexicanas en la búsqueda de chamanes locales con los cuales tomar plantas alucinógenas, ya sean peyotes en Wirikuta u hongos mágicos en la Sierra Mazateca. El ejemplo de la indígena y curandera mazateca María Sabina es interesante para ejemplificar la comercialización de la figura del “chamán” en América Latina. Nacida en 1894 en Huautla Jiménez (Oaxaca) aprendió de sus ascendientes paternos que eran chamanes o “*chotá-a t chi-née*” (“hombres sabios” en mazateco), el arte de curar con los hongos. Se volvió famosa después de la publicación de *El hongo maravilloso Teonanácatl. Micolatría en Mesoamérica*, en 1968, libro en el que Robert Gordon Wasson, banquero y micólogo amateur estadounidense, expone el uso ritual de los hongos mágicos en la cultura mazateca a partir de la experiencia que tuvo con ella. A partir de entonces María Sabina se convirtió en un fenómeno mediático, recibió la visita de personas ajenas a su comunidad – entre las cuales Bob Dylan y John Lennon – en búsqueda de una experiencia mística, se multiplicaron camisetas y tazas con su imagen, y libros y canciones a su figura (Benitez, 2005).

Entre los años 70 y 80, varios movimientos aparecieron y reivindicaron el chamanismo de Carlos Castañeda o de María Sabina. Así, por ejemplo, Michael Harner que era etnólogo en la Universidad de California y trabajaba sobre los Shuar – un pueblo indígena amazónico (Harner, 1972), se convirtió al chamanismo haciendo una síntesis del eliadismo y del castañadismo (Harner, 1980). Igualmente dejó su cargo universitario para crear la *Foundation for Shamanic Studies*, centro de formación en la experiencia chamánica que se ubica hoy en día en San Francisco (Baud, Midol, 2009, 65). Como lo argumenta Perrin (2010, 111), estas derivas idealistas se han vuelto un indiscutible asunto comercial. Turistas del mundo entero empezaron a ir a América latina con el propósito de tomar una sustancia alucinógena – ya sea peyote u hongos en México, san pedro (otro cactus alucinógeno) en la costa peruana y chilena, o la ayahuasca, el famoso brebaje amazónico – con un chamán indígena local. Además, numerosos libros *best-sellers* han sido publicados. Siendo *La serpiente cósmica* de Jeremy Narby, quizás, el más famoso de todos.

Politización e indigenismo

Como lo explicaron Anne-Marie Losonczy y Silvia Mesturini (2010) “la valorización del mundo indígena en la contra-cultura euro-americana de los años sesenta es concomitante con el desarrollo progresivo de un indigenismo político latinoamericano que culmina a partir de los años ochenta”, y que se prosigue hasta el siglo XXI, siglo en el cual vieron la luz movimientos autóctonos por toda América latina. Así, en Bolivia, la elección de Evo Morales, en 2005, ha sido vivida como la resurrección de un indigenismo vencido. En Perú, el presidente

Alejandro Toledo fue entronizado en 2001 en el Machu Picchu rodeados de chamanes, y su sucesor, el comandante Ollanta Humala asumió su descendencia incaica antes de ser elegido presidente de la República en 2011. Los antropólogos Antoinette Molinier y Jacques Galinier (2006, 8) trabajaron sobre estas nuevas formas de indigenismo y llamaron “neo-indios” a sus promovedores “que en la vida cotidiana no lleva plumas sino poliéster, aunque se vista de príncipe azteca o Inca en los días de fiesta y que su ropa tradicional inspire los estilos californianos.” Explican que, en este contexto, el chamán se volvió la figura máxima de la *indianidad* – la imagen perfecta de la sabiduría ancestral, el símbolo de identidad indígena.

Así, por ejemplo, Ulises Juan Zevallos Aguilar (2002, 93) explica que, en la revista *Boletín Titikaka*, el Grupo Orkopata (en Puno, Perú) propone una visión positiva del indígena gracias a dos narrativas. En primer lugar, usa el discurso etnológico para enseñar que el indígena tiene una cultura propia, distinta a la occidental y, para ello, pone de relieve la racionalidad del chamanismo, así como la organización de los indígenas (el “ayllu”). En segundo lugar, constituye la figura de un indígena pacífico, civilizado y político. Otro ejemplo del uso del chamanismo como figura de la *indianidad* pueden ser los congresos y festivales que se organizan en torno a chamanes. Como el “festival indígena México-Perú sobre Medicinas, magia, chamanismo, arte y artesanía” que tuvo lugar en diciembre de 2011 en la ciudad de México con el fin de “[promover] una América multicolor, unida por una realidad constante: la diversidad. Donde las voces sean escuchadas por igual, y las razas conozcan sus orígenes pretendiendo llegar a la asimilación; acto espiritual y cultural que da como resultado el reconocimiento de sí mismo en los ojos del otro viéndonos como hijos de la madre tierra.” Así, representante de la sabiduría ancestral y de la autenticidad indígena, el chamán es a menudo considerado y usado como figura unificadora, emblema atractivo del indigenismo.

Chamanismo y modernización reflexiva

La oficialización contemporánea del chamanismo – el reconocimiento de su valor cultural, social o terapéutico – se puede entender como una crítica a la sociedad industrial – o sea a sus riesgos sanitarios tales como los efectos secundarios de algunas medicinas, los desastres ecológicos o el cambio climático, pero también a la globalización y a la uniformización cultural que supone. Ulrich Beck (2008) llama este proceso crítico “modernización reflexiva”. Explica que la legitimación que algunos pudieran pensar “anti-moderna” de prácticas tradicionales tales como el chamanismo “no mantiene una relación de oposición con la modernidad, pero al contrario constituye la expresión de su evolución lógica, mas allá de los marcos de la sociedad industrial” (Beck, 2008, 23). Así, hoy en día, la resistencia de algunos actores – tales como, por ejemplo, médicos alópatas o científicos que tienen una visión lineal y cumulativa del conocimiento y de la ciencia – a la oficialización del chamanismo (que ellos juzgan “retrogrado”) puede parecer menos moderna que esta práctica tradicional. En efecto, tener en cuenta los límites de la visión occidental del progreso y del crecimiento económico, nos lleva a tomar las propuestas de modernidades alternativas – tales como las que respetan nuestro planeta en lugar de explotarlo – en serio. Y nos lleva, por lo tanto, a reevaluar el chamanismo no solo como una “creencia ancestral”, sino como una concepción particular del cuerpo y un conocimiento de la naturaleza – de sus plantas y de sus elementos – necesarios para el futuro.

Bibliographie

Baud, Sébastien, Midol, Nancy. 2009. *La conscience dans tous ses états, approches anthropologiques et psychiatriques : cultures et thérapies*. Paris : Elsevier Masson SAS
Beck Ulrich. 2008. *La société du risque, sur la voie d'une autre modernité*. Paris : Flammarion
Benitez, Fernando. 2005. *Los hongos alucinantes*. México D.F.: Ediciones Era

Eliade, Mircea. 2009. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Traducción Ernestina de Champourcín. México D.F. : Fondo de Cultura Económica

Galinier, Jacques, Molinié, Antoinette. 2006. *Les néo-Indiens, une religion du IIIe millénaire*. Paris : Odile Jacob

Harner, Michael. 1972. *The Jivaro: People of the Sacred Waterfalls*. U of California Press.

Harner, Michael. 1980. *The Way of the Shaman: A Guide to Power and Healing*. NY: Harper & Row Publishers.

Lagarriga Isabel, Galinier Jacques, Perrin Michel. 1995. *Chamanismo en Latinoamérica: Una revisión conceptual*. México D.F. : Editorial Plaza y Valdés, Universidad Iberoamericana, CEMCA

Losonczy, Anne-Marie, Mesturini Silvia. 2010. "La Selva Viajera. Rutas del chamanismo ayahuasquero entre Europa y América". Rio de Janeiro: Relig. soc. vol.30 no.2

Perrin, Michel. 2010. *Le chamanisme*. Paris : Presses Universitaires de France

Zevallos Aguilar, Ulises Juan. 2002. *Indigenismo y Nación*. Lima: Institut français d'études andines.