

Fernando Barona Tovar
Compilador

Chamanismo

Tiempos y lugares sagrados

Colección Artes y Humanidades



Programa Editorial

Chamanismo

Tiempos y lugares sagrados



Colección Artes y Humanidades

En este libro, el lector encontrará una serie de artículos que dan a conocer distintas reflexiones sobre el chamanismo desde distintos campos del conocimiento. El carácter multidisciplinar de sus contenidos posibilita una mirada enriquecida con la que, tanto iniciados en el tema como los que no lo son, podrán decidir sus puntos de acuerdo o desacuerdo en relación con lo que cada autor ha afirmado o negado. La etnología, la antropología, la arqueología, el psicoanálisis y la psicología se han dado cita en esta publicación entorno del chamanismo. Fernando Barona Tovar, sugiere, una reflexión sobre las similitudes que se presentan entre el chamanismo y la hipnosis, como prácticas terapéuticas. El interés de este artículo es mostrar que estas prácticas se suceden indistintamente en lugares diversos desde tiempos remotos.



Universidad
del Valle

Programa  Editorial

FERNANDO BARONA TOVAR
Compilador y coordinador

Chamanismo

Tiempos y lugares sagrados

Memorias del Seminario Internacional
“Chamanismo, tiempos y lugares sagrados”
realizado en la Universidad de Salamanca en
noviembre de 2002



Colección Artes y Humanidades

Universidad del Valle

Programa Editorial

Título: Chamanismo, tiempos y lugares sagrados

Compilador: Fernando Barona Tovar

ISBN: 978-958-670-561-5

ISBN-PDF: 978-958-5156-54-8

DOI: 10.25100/peu.427

Colección: Artes y Humanidades - Historia

Primera Edición Impresa marzo 2007

Rector de la Universidad del Valle: Édgar Varela Barrios

Vicerrector de Investigaciones: Héctor Cadavid Ramírez

Director del Programa Editorial: Omar J. Díaz Saldaña

© Universidad del Valle

© Fernando Barona Tovar

Diseño de carátula: UV Media

Este libro, o parte de él, no puede ser reproducido por ningún medio sin autorización escrita de la Universidad del Valle.

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión del autor y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad del Valle, ni genera responsabilidad frente a terceros. El autor es el responsable del respeto a los derechos de autor y del material contenido en la publicación, razón por la cual la Universidad no puede asumir ninguna responsabilidad en caso de omisiones o errores.

Cali, Colombia, octubre de 2020

CONTENIDO

PRÓLOGO.....	9
ALGUNAS MODALIDADES DEL CHAMANISMO EN MÉXICO	
<i>Isabel Lagarriga Attias</i>	17
Modalidades del chamanismo en México.....	22
Actividades chamánicas en algunos grupos étnicos	32
Chamanismo urbano	43
Neochamanismo	45
Bibliografía.....	60
LAS ARTES DE LOS CHAMANES	
<i>Michel Perrin</i>	67
Lógica chamánica	67
Las artes del chamán.....	71
Objetos chamánicos	74
Conclusión parcial	87
Conclusión	90
Bibliografía.....	93

EL CHAMÁN ORFEBRE: UNA EXPLORACIÓN
DE LOS ARTESANOS Y LA RELIGIÓN

<i>Roberto Lleras Pérez</i>	97
Introducción.....	97
Los orfebres, esos desconocidos.....	100
El chamán, muchos chamanes	108
En el crisol, transformando el mundo.....	111
Y, si fueron los chamanes metalurgos.....	114
Bibliografía	127

GERARDO REICHEL-DOLMATOFF
Y SU CONTRIBUCIÓN A LA TEORÍA DEL
CHAMANISMO

<i>Roberto Pineda Camacho</i>	131
Los años de formación	131
Encuentro con los kogui	134
En las selvas del Amazonas	136
Ideas sobre el chamanismo tucano.....	141
La experiencia con el yagé.....	144
El pensamiento chamánico como metáfora	145
Arqueología y chamanismo	147
Orfebrería y chamanismo	152
El concepto de chamanismo	156
¿Chamanismo o chamanitis?	159
Bibliografía citada de Gerardo Reichel-Dolmatoff.....	165
Bibliografía	166

SÍMBOLOS FEMENINOS DE FERTILIDAD
EN LA ORFEBRERÍA QUIMBAYA. UN INTENTO
DE INTERPRETACIÓN DESDE
LA ANTROPOLOGÍA DEL CHAMANISMO

<i>María Alicia Uribe Villegas</i>	169
--	-----

Introducción.....	169
Hipótesis	171
Contexto cultural de la orfebrería quimbaya	173
Características del conjunto orfebre	178
La iconografía.....	181
El simbolismo femenino: mujeres y calabazos.....	190
Contexto religioso y de poder: la coca.....	201
Conclusiones: el control chamánico de la fertilidad.....	207
Bibliografía.....	218

MÁS ALLÁ DEL COMPLEJO CHAMANÍSTICO

<i>Ramón Menéndez</i>	227
Introducción.....	227
S. Freud. Sueño y ocultismo	228
El psicoanálisis y la etnología.....	229
Freud.....	229
Georges Devereux.....	232
Lenguaje y estructura.....	235
El complejo chamánico.....	237
Jacques Lacan: sujeto y lazo social.....	238
El discurso y el goce	241
El chamanismo.....	243
Bibliografía.....	248

CONOCIMIENTO CHÁMANICO Y SUPERVIVENCIA CULTURAL EN LAS COMUNIDADES INDÍGENAS DEL SUROCCIDENTE COLOMBIANO

<i>Carlos Enrique Osorio Garcés</i>	249
La naturaleza animada	258
Bibliografía.....	271

HIPNOSIS Y CHAMANISMO HAWAIANO

<i>Isidro Pérez Hidalgo</i>	273
Orígenes históricos de huna	273
Las tres partes del ser humano	275
El cuerpo de mana.....	276
Desarrollo histórico de la hipnosis.....	279
El magnetismo animal: los 27 artículos de Mesmer	280
Charcot y la escuela de la Salpêtrière	285
La hipnosis del siglo XX	285
Relaciones entre las enseñanzas huna y el cristianismo	287
Hipnosis y huna: similitudes y puntos de contacto.....	289
Bibliografía	294

CHAMANISMO E HIPNOSIS

<i>Fernando Barona Tovar</i>	297
El trance: un estado natural en el chamanismo.....	300
Terapias modernas y su herencia chamánica	303
Aproximación histórica al desarrollo de la hipnosis.....	304
Procedimientos y técnicas hipnóticas durante los siglos XIX y XX.....	309
La escuela ericksoniana: viejas y nuevas técnicas hipnóticas	314
El trance: concepto fundamental en la hipnosis moderna	317
Consideraciones finales.....	321
Referencias bibliográficas.....	324
Bibliografía	326

PRÓLOGO

Se ha dicho que el chamán es aquel que traspasa cualquier realidad o cualquier frontera para alcanzar el “más allá”, visitarlo, residir en él y regresar al “mundo normal” y comunicar lo que ve, pues en estos viajes consigue el poder, o al menos parte importante, y este se logra porque sabe cómo desempeñarse en cada momento en que debe cumplir con su rol.

Mircea Eliade afirmó que “el vehículo fundamental del rito chamánico es la consecución de un estado alterado de conciencia, un estado de trance, en el que el alma sale del cuerpo, ascendiendo al cielo o descendiendo al inframundo”. Este especial estado es un símbolo importante en el proceso inagotable de la construcción de las ideologías humanas y su interpretación científica permite entender la movilidad espacial y temporal del chamán a través de la que es posible borrar los límites entre el presente y el pasado. El chamán se puede trasladar hasta el momento mismo en que el mundo fue creado y pasarse por todos y cada uno de los lugares más recónditos del universo en los que habitan sus antepasados y las fuerzas divinas más poderosas. Es en estos recorridos como adquiere la experiencia necesaria para esclarecer el orden del cosmos y la realidad que le corresponde.

Este comportamiento religioso ha estado presente en la historia

de la humanidad desde milenios atrás, comportamiento que fue compartido por sociedades precolombinas y que aún hoy se mantiene con plena vigencia en grupos indígenas en los que su práctica constituye un elemento de consolidación y reafirmación cultural. La arqueología nos entrega argumentos valiosos que invitan a la interpretación y análisis de vestigios y muestras representativas de la práctica chamánica en sociedades que dejaron su huella en objetos de orfebrería, cerámica, líticos y otros materiales utilizados. Otras importantes disciplinas, entre ellas la antropología, han elaborado numerosos estudios en varias regiones del mundo en donde cabe destacar el interés por el conocimiento en este tema en las sociedades indígenas latinoamericanas contemporáneas.

Esta forma de religión, para el caso americano, no desapareció con la conquista, al contrario se mantuvo muy firme de tal manera que sus ritos y la evocación y construcción de sus mitos permiten la apropiación y transformación de sus realidades.

La compilación de artículos que reúne esta publicación es el resultado de un seminario internacional realizado en la Universidad de Salamanca, España, en noviembre de 2002 en el que se dieron cita los autores para compartir, con un público diverso, los resultados y avances de sus investigaciones. Este evento académico acompañó la realización de la exposición del Museo del Oro de Colombia “Los espíritus, el oro y el chamán”, que con gran éxito se cumplió en esta ciudad española.

Este libro no tiene mayores pretensiones que la de dar a conocer múltiples reflexiones que sobre el chamanismo se han elaborado desde distintos campos del conocimiento. El carácter multidisciplinar de sus contenidos posibilita una mirada enriquecida, en la que el lector podrá decidir sus puntos de acuerdo o desacuerdo en relación con lo que cada autor ha afirmado o negado.

La etnología, la antropología, la arqueología, el psicoanálisis y la psicología se han dado cita en esta publicación entorno al chamanismo.

Así, la antropóloga Isabel Lagarriga en su texto sobre “Las modalidades del chamanismo en México” nos dice que el chamanismo, considerado como una de las expresiones religiosas más antiguas, se encuentra todavía muy vivo en varias partes del mundo, entre ellas en las sociedades americanas. Hace referencia a fenómenos como el trance y otros estados alterados de conciencia y en ocasiones la posesión, para explicar que estos se encuentran relacionados con la idea de que algunos especialistas religiosos efectuar, entre otras tareas, curas mágicas. Resulta especialmente interesante su reflexión en relación con el surgimiento del neochamanismo a raíz, entre otras circunstancias, del interés que algunos sectores de intelectuales o seguidores de los nuevos movimientos religiosos han manifestado por estas formas de expresión cultural. En México existen diversas modalidades del fenómeno chamánico, que van desde las formas clásicas descritas entre otros por Mircea Eliade, que aparecen en varias de nuestras sociedades indígenas, cuyos especialistas continúan ejerciendo su práctica de manera similar a la del México prehispánico, hasta encontrar en el medio urbano que algunos elemento chamánicos persisten en algunos grupos religiosos populares que ejercen su acción en casi todo el país, ofreciendo la curación casi siempre mágica de las enfermedades, resolución de problemas psicológicos y una relación estrecha con los espíritus de los muertos a través del trance, la posesión y actividades psicopompas, son algunas de las afirmaciones que hace la autora.

El antropólogo Roberto Pineda Camacho hace una interesante reflexión acerca de los valiosos aportes que el etnólogo austriaco Gerardo Reichel-Dolmatoff hizo a la investigación colombiana. En su artículo nos dice Pineda que Reichel-Dolmatoff ha sido sin duda uno de los principales etnólogos contemporáneos. Llegó a Colombia en 1939 y se interesó, desde los primeros años, por el estudio de las culturas aborígenes, bajo la orientación de Paul Rivet. Desde entonces emprendió el estudio integral de la Sierra Nevada de Santa Marta, donde realizó —además de excavaciones arqueológicas y estudios

etnohistóricos— una monografía sobre los indios Kogui. Reichel comprendió con lucidez las concepciones de la vida de este pueblo centradas en el Templo y en la reflexión sobre la Madre Universal. En la década del sesenta inició trabajo en la Amazonía, entre los indígenas Tucanos del Vaupés colombiano, en cuyo contexto destacó el rol del Hombre Jaguar en la vida social y la importancia de ciertos alucinógenos, la coca y el tabaco, en la vida ritual. Este hombre, denominado también chamán, constituye un mediador con la naturaleza, particularmente con los dueños de los animales. Los Tucanos piensan, según su punto de vista, que los animales son gente y en este sentido la cacería es un medio de intercambio directo.

En su artículo, el etnólogo francés Michel Perrin, se refiere a las “Artes de los chamanes”. En él nos dice que en un universo absolutamente determinista, que excluye el azar, se le pide al chamán que tenga una respuesta para todo: explicar lo sucedido, remediar lo que está sucediendo, notificar lo que sucederá. Por eso el chamanismo es, entre otras cosas, un arte total: oral, teatral, pictórico, etc.

El antropólogo Carlos Enrique Osorio hace una interesante etnografía por las comunidades indígenas del sur-occidente colombiano. Establece la forma como el chamanismo ha contribuido en la capacidad de establecer mecanismos de supervivencia cultural en la sociedades y pueblos indígenas de esta región, ante los procesos y factores que pretenden desarticularlos de sus estructuras tradicionales. El conocimiento chamánico ha permitido la conservación, reproducción y actualización de saberes y cosmovisiones que contienen buena parte de la esencia de estas culturas.

María Alicia Uribe, arqueóloga, nos presenta una reflexión acerca de los símbolos femeninos y de fertilidad en la orfebrería Quimbaya, como una posibilidad de interpretación de la metalurgia Quimbaya desde el chamanismo. En su texto afirma que la “Orfebrería Quimbaya”, producida por sociedades complejas agrícolas y mineras hacia los primeros siglos de la era cristiana en la cuenca del río Cauca y la cordillera Central de Colombia, muestra un conjunto de características

que sugieren relaciones con el chamanismo. Los delicados adornos y las magníficas piezas para el consumo de la coca de esta orfebrería eran al parecer objetos de élite que reforzaban el prestigio de los líderes de estas sociedades al mismo tiempo que instrumentos sagrados cargados de poderes y símbolos chamánicos para asegurar la reproducción de la naturaleza y la continuidad de la sociedad. Las formas, funciones, acabado y composición de los objetos de esta orfebrería reflejan la existencia de un complejo simbólico conformado por ideas y prácticas que están presentes en las expresiones chamánicas de muchos pueblos: el consumo ceremonial de las hojas de coca, los estados de éxtasis rituales, los temas de la fertilidad y los ciclos de vida, los símbolos femeninos, el sentido espiritual del brillo y los significados sexuales de los metales y sus combinaciones. Los recipientes para la cal usada con la coca, con formas humanas en posturas rituales, los palillos para extraer la cal adornados con remates sonoros, los cascos con representaciones femeninas de formas acentuadas y los adornos que evocan pupas de mariposas, son algunos de los objetos que manifiestan los elementos de este rico universo simbólico y que la autora describe y analiza de forma magistral.

Por su parte el arqueólogo Roberto Lleras Pérez, escribe sobre “El chamán orfebre: una exploración acerca de los artesanos y la religión”. En ella nos indica que la tendencia dominante en el mundo occidental es la de separar el trabajo manual del intelectual, estableciendo esferas mutuamente excluyentes que responden a una jerarquía en la cual lo manual es subordinado. Aún a pesar de ello no parece claro que en occidente y, menos aún, en la América indígena la realidad siempre responda a este ideal cultural. Sobre la base de las ideas adelantadas por Mircea Eliade, Lleras explora la idea de que cierto tipo de artesanos muy especializados, los orfebres, fueron al tiempo grandes conocedores de los temas religiosos y mitológicos. Se cuestiona así la idea, implícita en las construcciones conceptuales de las corrientes antropológicas dominantes, según la cual los chamanes efectivamente

realizaron y realizan muchas funciones relacionadas con la religión, el gobierno y la salud de las sociedades, pero ninguna que implique su actuación como fabricantes directos de objetos materiales. Sobre la base de la evidencia etnológica de otras sociedades chamánicas estudiadas durante los siglos XIX y XX, de las referencias contenidas en las crónicas de la Conquista, de la paleontología lingüística y de las colecciones de orfebrería se propone la existencia de los chamanes orfebres y se trazan la líneas generales de sus perfiles sociales.

De otro lado Ramón Menéndez, psicoanalista, nos invita a una reflexión que denomina “Más allá del complejo chamánico”, en la que afirma que a partir del psicoanálisis podemos definir dos formas de abordar el tema del chamanismo. La primera consiste en intentar una lectura del mismo a partir de referencias psicoanalíticas. Desde esta perspectiva, el psicoanálisis adhiere hasta cierto punto a las tesis de la antropología estructural de C. Lévi-Strauss. Si embargo, la especificidad del psicoanálisis nos obliga a ir más allá en lo que concierne a la dimensión subjetiva de la experiencia. Este aspecto lo aborda el autor a partir de los trabajos de Sigmund Freud y Jacques Lacan. Otro aspecto que destaca en su texto es la siguiente pregunta: “desde el psicoanálisis, ¿qué es lo que puede aportarnos el chamanismo? En consecuencia, presenta una muy rigurosa interpretación para encontrar las similitudes entre el psicoanálisis y el chamanismo, basado en diversos autores. Explora la articulación que establece el chamán entre el sujeto enfermo y el grupo social al que pertenece, tomando el concepto de “lazo social” como efecto de discurso tal como lo concibe Jacques Lacan.

Isidro Pérez Hidalgo, psicólogo e hipnólogo, nos ofrece un texto en el que establece la relación entre hipnosis y el chamanismo hawaiano. Éstos, afirma el autor, poseen una similitud en algunos aspectos como resaltó el investigador americano Max Freedom Long, acuñando el término “Huna” (lo secreto) para aglutinar el cuerpo de conocimientos que extrajo de sus estudios. Los hawaianos hablan

de una energía vital (Mana) que parece equipararse al término Chi de los chinos, o la Prana de los hindúes; “el magnetismo animal” de Mesmer es otra etiqueta análoga. Max Freedom Long descubre que los polinesios se adelantan al término occidental de subconsciente con el concepto “unihipili” que forma junto con el “uhane” (consciente) y “aumakua” (supraconsciente) una trinidad. La sanación y la oración se practican desde la articulación de estas tres entidades. La sugestión, precisa Pérez, sería la actuación del chamán o el hipnólogo sobre el subconsciente del sujeto.

Finalmente, sugiero, en un breve artículo, una reflexión sobre las posibles similitudes que se presentan entre el chamanismo y la hipnosis, como prácticas terapéuticas. Se hace énfasis en algunas técnicas, que aparecen registradas tanto por investigadores sobre el chamanismo como por aquellos interesados en la práctica de la hipnosis, como el trance y la sugestión. El interés de este artículo es mostrar que estas prácticas se suceden indistintamente en lugares diversos desde tiempos remotos.

Es preciso agradecer a la Universidad de Salamanca, especialmente al doctor Javier Panera, por acoger con gran entusiasmo esta iniciativa que permitió reunir a investigadores de varios países para debatir, de forma interdisciplinar, sobre un tema que siempre dejará las puertas abiertas para nuevos argumentos y nuevas preguntas.

Fernando Barona Tovar

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

ALGUNAS MODALIDADES DEL CHAMANISMO EN MEXICO

Isabel Lagarriga Attias

DEAS-INAH. México.

Considerado como una de las expresiones religiosas más antiguas, el chamanismo se encuentra todavía muy vivo en varias partes del mundo, entre ellas en las sociedades americanas. Fenómenos como el trance y otros estados alterados de conciencia y en ocasiones la posesión, se hallan relacionados con la idea de que algunos especialistas religiosos, entre otras funciones, pueden efectuar curas mágicas, ayudar a su grupo social y realizar ceremonias psicopompas. Hoy día, el interés en el desarrollo de estas formas de actuar ha dado lugar, entre algunos sectores intelectuales o en seguidores de los denominados nuevos movimientos religiosos, a lo que se ha llamado el neochamanismo.

Hasta hace unas pocas décadas, el interés por los estudios sobre el chamanismo había decrecido entre algunos antropólogos. En este sentido, Atkinson, citando a Geertz y a Taussig¹ nos comenta que el primer autor consideraba que se trataba de una categoría anquilosada y sin sentido, por medio de la cual los etnógrafos desvitalizaban sus datos. Taussig, por su parte, pensaba que el chamanismo era un invento occidental moderno, en el que mediante un término extraído del folklore se reedificaban mitos que acompañaban a diversas prácticas, dándoles un sentido en el que iban mezclados los conceptos

manejados por los evaluadores de artículos académicos, así como las políticas tanto de algunos departamentos universitarios como de las instituciones patrocinadoras. No obstante, poco a poco ha resurgido el interés perdido, lo que lleva a algunos autores a hablar de un renacimiento en los estudios sobre el chamanismo². Desde nuestro punto de vista, las múltiples facetas presentes en este fenómeno nos hacen pensar no sólo en la necesidad de continuar estudiándolo sino también en la conveniencia de conservar el término conceptual, ya que dicha categoría permanece siendo útil para entender un fenómeno vivo en gran parte del mundo, el cual, curiosamente, al final de los años 60, empieza también a interesar, además de los antropólogos, a otros especialistas como médicos, filósofos, bioquímicos, psicólogos, psiquiatras, psicoanalistas, entre otros³. Igualmente, artistas de diferentes géneros, se han inspirado en la figura del chamán para la realización de sus manifestaciones creativas.

El término chamanismo —que algunos investigadores consideran que es solamente aplicable a los pueblos siberianos, ya que es a través de estos grupos donde se empezó a describir el fenómeno⁴—sirve en la actualidad para designar fenómenos similares que se encuentran desde tiempos muy antiguos en casi todo el mundo, revitalizados en la actualidad a través de su reaparición en distintos medios.

Como menciona Poveda⁵, “El término chamán tiene un halo de misterio y puede evocar realidades diversas e incluso contradictorias. Ello no es extraño porque nos refiere a algo de origen ancestral y la propia creación de la cultura nos ha distanciado de sus métodos muchas veces arcaicos y extremos”.

La palabra, de origen Manchú-tungús, se deriva del verbo *scha* que significa “saber” por lo que vendría a connotar a alguien que *sabe, el que conoce, el sabio*. Al chamán se le atribuyen también poderes para curar a los enfermos y comunicarse con el mundo del más allá según *The New British Encyclopedia*, 1989⁶.

Para Perrin⁷, el chamán es un especialista del infortunio un

intermediario entre éste y el *mundo otro*. Duquesnoy⁸, de manera similar, lo considera como un intermediario entre los hombres y la *sobrenaturalidad*.

Podemos perfilar al chamán, de manera general, como aquella persona que cura por medio de procedimientos mágicos. Se trata de un individuo, hombre o mujer, joven o anciano, que aunque puede iniciar su labor de manera hereditaria, es elegido para ejercer esas actividades dentro de su comunidad por medio de llamados sobrenaturales ineludibles, que se le aparecen en sueños⁹ a través de revelaciones, durante el padecimiento de enfermedades o al ser tocados por un rayo, lo cual da paso enseguida a un proceso iniciático en el que se presentan su muerte y resurrección simbólicas, un retiro a la vida ascética y el aprendizaje de un lenguaje secreto. Dicho proceso, según Eliade¹⁰, “representa una experiencia más profunda que aquella a la que tiene acceso el resto de la comunidad”.

Destacan en esta iniciación los rituales de muerte y resurrección, en los que el chamán se transforma totalmente, adquiere una nueva investidura. La iniciación involucra simbolismos relacionados con la tortura y el desgarramiento del cuerpo, la roedura de sus carnes para que quede el puro esqueleto, la renovación y sustitución de sangre y vísceras. Una vez que lo anterior tiene lugar, siguen otros rituales como un viaje al inframundo, donde se sucede un encuentro con las almas de los chamanes muertos y con seres demoníacos que le instruyen en su nueva profesión. Luego, debe ascender a los cielos donde se presentará a los dioses para obtener de ellos su aceptación.

Una vez iniciado, el chamán recibe uno o varios espíritus que le ayudarán en sus trabajos futuros, entre los que se encuentra su labor psicopompa, que es también una de sus actividades características.

Durante su iniciación, el chamán es como un niño que debe empezar un aprendizaje consciente de su nueva profesión. Debe comenzar a distinguir entre sus estados chamánicos de conciencia y sus visiones idiosincrásicas o de tipo ilusorio culturalmente aproba-

das, debe interiorizar los papeles, tabúes y lenguajes por medio de los cuales se va a desempeñar dentro de su grupo social¹¹.

La mayor parte de su actuación la realiza en un estado especial de conciencia que involucra el éxtasis, el trance y en ocasiones la posesión. Dichos estados se logran, la mayor parte de la veces, por medio de la ingestión de alucinógenos, tabaco, o por la percusión rítmica de un tambor o una sonaja, en el marco de ceremonias colectivas que la mayor parte de las veces son nocturnas.

Es en este estado especial llamado, entre otras denominaciones, “estado chamánico de conciencia” por Harner¹², “las manifestaciones extraordinarias de la realidad” por Lowie¹³, o “la realidad no ordinaria” por Castaneda¹⁴, donde el chamán realiza su actividad. A través de ella ayuda a sus pacientes a recobrar una entidad vital extraviada, como puede ser el alma, un objeto perdido o alejar agentes malignos. Puede igualmente asegurar la caza, las cosechas, regular las inclemencias del tiempo y también conducir a las almas de los muertos a su última morada.

Es en éxtasis cuando el chamán realiza igualmente su vuelo mágico, (cuya duración puede ser de días, meses o años) da la vuelta a la tierra, va a su interior donde se encuentran los muertos y guía sus almas. Igualmente puede ascender a los cielos para interceder ante los dioses por su grupo social, llegar a los infiernos a rescatar las almas atrapadas por entidades malignas y, de ese modo, obtener la salud de sus pacientes. El ascenso al cielo o el descenso a los infiernos lo lleva a cabo a través de un *axis mundi* que se representa como un árbol o una escala de siete o nueve peldaños.

Podemos resumir que el chamán clásico estudiado por Eliade¹⁵ se convierte en tal por decisión propia o por el llamamiento de un agente sobrenatural, transformándose así en un espíritu que, a través de una experiencia extática y por medio del trance, cree poder realizar un vuelo mágico al inframundo, transformarse en animal, ser incombustible y alcanzar una categoría sobrehumana y el poder de muerte y resurrección.

El chamán en muchas ocasiones no realiza su actividad de tiempo completo. Puede ser cazador, pescador o dedicarse a la agricultura entre otras actividades, puede igualmente formar su propia familia, gozar de prestigio dentro de su grupo o bien ser un elemento perturbador y por lo mismo ser marginado.

El chamán, como ya antes lo hicimos ver, sufre una muerte mística y se comporta de tal manera que en ocasiones, su actuación es considerada como si más bien rayara en la “locura”, al alejarse de las normas de actuar de su grupo.

Esto hace igualmente que el chamán presente una personalidad específica, llevando a pensar a diversos especialistas —tales como Kroeber, Linton, La Barre y Devereux— que el chamán fácilmente padece un trastorno mental. Así, Devereux¹⁶, incluye entre los desórdenes de la personalidad que el considera de *naturaleza étnica* a los que denomina: “desórdenes sagrados de tipo chamánico”. Eliade¹⁷ considera como uno de los elementos esenciales para el desempeño de la función chamánica el padecer algún desorden nervioso. Beck¹⁸ señala que la efectividad terapéutica de este especialista obedece a una personalidad histeroide o epiléptica, gracias a lo cual logra la transferencia requerida por su paciente para lograr su curación. Devereux¹⁹ considera, además, que el chamán proporciona al enfermo elementos de su bagaje cultural necesario para reintegrarse a su grupo y de este modo alcanzar su restablecimiento. Este autor se refiere a Opler cuando relata que un chamán apache es capaz de curar los tics, cosa muy difícil de lograr en la psiquiatría occidental, sustituyéndolos por un tabú. La efectividad de la terapia del chamán como complemento de las terapias psiquiátricas y la del psicoanálisis, ha sido señalada por Nathan, De la Peña²⁰.

Si bien pudiera ser discutible el componente psíquico del chamán relacionado con la enfermedad mental, en nuestro propio trabajo de investigación hemos podido constatar que pacientes psiquiátricos lograron una remisión importante de su enfermedad al desempeñarse

como terapeutas que presentaban elementos chamánicos²¹.

Como nos señala Levi-Strauss²², al referirse a la eficacia simbólica del chamán, sus capacidades curativas no parten de un supuesto de su actuación, sino más bien de que la labor a realizar, está respaldada por un significado comúnmente compartido por los miembros de su grupo social.

MODALIDADES DEL CHAMANISMO EN MÉXICO

En México existen diversas modalidades del fenómeno chamánico. Tenemos así:

1. Las formas clásicas descritas, entre otros, por Mircea Eliade, en varios grupos indígenas, cuyos especialistas en curación continúan con el ejercicio de una práctica realizada de manera similar a como se hacía en el México Prehispánico y, por lo tanto, al estudiar esa clase de comunidades, es posible que constatemos que en ellas habrá individuos que además de encargarse de ayudar a la recuperación de la salud, cumplan la función de controlar las inclemencias del tiempo y de asegurar el éxito de las labores agrícolas y la cacería.
2. Los elementos de tipo chamánico que persisten en el medio urbano, en algunos grupos religiosos populares en casi todo el país, en los que se ofrece la curación casi siempre mágica de las enfermedades, la resolución de problemas psicológicos, la ayuda para diversos aspectos conflictivos presentes en la vida social, así como una relación estrecha con los espíritus de los muertos a través del trance, la posesión y actividades psicopompas²³.
3. Por último, formas del neochamanismo.

MÉXICO PREHISPÁNICO

Tanto López Austin como De la Garza²⁴, a través de un magnífico

análisis de códices, relatos de cronistas y otras fuentes históricas y bibliografía actual, coinciden en la existencia de chamanes tanto en el mundo náhuatl como en el maya. En ambas sociedades estos individuos, además de realizar curaciones, ayudaban a recuperar objetos y animales perdidos, adivinar el futuro y a controlar las inclemencias del tiempo. Igualmente eran adivinos. Además de la utilización de sustancias psicoactivas para realizar dichas actividades, podían en ocasiones llevarlas a cabo en los sueños. Tenían, por otra parte, la capacidad de transformarse en animales, rayos, cometas, meteoros, o bolas de fuego bajo cuya forma realizaban igualmente sus funciones.

Entre los nahuas prehispánicos había sacerdotes especializados en los cultos públicos dedicados a los dioses, al ritual comunitario o a ritos individuales. Existía una jerarquía que tenía a la cabeza al sumo sacerdote, el *teotecuhli*. Había también un sacerdote menor y otros encargados de diversas funciones: maestros, cantores, o los dedicados a una deidad particular. Existían también entre los nahuas los *monauxihzahuaque*: cuatro jóvenes que durante igual número de años llevaban una vida ascética sirviendo en el templo. Entre los mayas existía igualmente una jerarquía sacerdotal encabezada por el *ahau can* “Señor serpiente”. Otros personajes religiosos eran los *ah kinoob* “Los del sol”, nombre genérico que durante la conquista se les dio a los sacerdotes mayas. Estos sacerdotes se dedicaban a las ciencias y eran también consejeros, maestros y astrónomos.

Tanto entre los nahuas como entre los mayas, además de esa clase de funcionarios religiosos, existían otros especialistas que se encargaban de cultos de carácter más privado y que llevaban también una vida de sacrificios. Dichos individuos contaban con la habilidad de practicar la magia, el trance extático, la adivinación, manejar las fuerzas de la naturaleza y realizar transformaciones en su cuerpo para de ese modo ayudar u ocasionar daño a sus semejantes²⁵.

De este modo, el *Tlamatini* nahua, practicaba la adivinación basándose en los sueños. Por medio de experiencias oníricas recibía un llamamiento divino después del cual podía dedicarse a transmitir

mensajes de los dioses, anunciar presagios y .adentrarse en el mundo de los muertos. También interpretaba el calendario ritual. Podía ser bueno o malo según sus acciones estuvieran encaminadas a hacer el bien o el mal²⁶. Entre los mayas, los *nacomes* ejecutaban igualmente ritos privados.

Otro personaje era el *Nahual* o *Nagual*, que se encontraba en los grupos nahuas y mayas. Tenía la habilidad de transformarse en animal o en un fenómeno atmosférico, era considerado un hombre sabio con poderes sobrenaturales y capacidad de videncia. Cuando era bueno protegía a su grupo, pero ocasionaba daños cuando era malo²⁷.

López Austin²⁸ comenta que, entre los nahuas, estaban predestinados a ser nahuales aquellos que nacían bajo el signo calendárico de *Ce Quiauitl*. Si eran nobles, tenían la capacidad para convertirse en fiera u otro animal poderoso. Si no lo eran, su transformación era en comadreja, pavo o un perro. Algunos emperadores como Moctezuma Xocoyotzin tuvieron fama de nahuales

De la Garza²⁹ nos refiere que, en el período posclásico, los mayas que en ese momento tenían una fuerte influencia nahua, designaban a sus gobernantes como nahuales, denominandolos en nahuatl *nahwalli* o *naguales*, *nawal winak* “hombres nahuales”, personas con poderes de tipo sobrenatural, quienes también fungían como chamanes, conocidos entre los mayas yucatecos como *ah-pul-yaah* y tenían diferentes especialidades. Igualmente, el *h-men* era un mago que podía transformarse en un animal diferente, según el mal que ocasionaba³⁰.

López Austin³¹ dice que había, por otro lado, el hombre-buho o *tlacatecolotl*, un brujo que se transformaba en ese animal y ya como esa ave, dañaba a sus semejantes. El nagual, poco a poco, empezó a recibir connotaciones negativas en el período colonial, que perviven hasta hoy día en muchas comunidades indígenas, mestizas e incluso en el medio urbano³².

Otro de los especialistas chamánicos entre los nahuas era el que tenía la posibilidad de producir granizo y conjurarlo. Se trata del

Teciuhqui. Este personaje, además de controlar este elemento, era adivino. Desaparecía cuatro veces del seno materno antes de nacer, conocía el mundo de los muertos y podía ascender al supramundo.

Igualmente el *ticitl*, nombre genérico del que podía curar y del cual había varias especialidades³³, pasaba por un proceso de iniciación, por lo regular severo, para poder ejercer ese rol, y por un llamamiento por parte de las divinidades.

El *ticitl* utilizaba plantas alucinógenas y psicoactivas y de este modo se convertía en *tetlacuicuiliqui*, chupador o chupadora (es decir que cura succionando la parte enferma del paciente para extraer el mal que lo aqueja). Para esto, utilizaba el estafiate (*Artemisa mexicana*). También podía ser un *paini*, o sea un personaje que interpretaba las alucinaciones provocadas por la ingestión de alucinógenos y alcanzaba el trance estático a través de la ingestión de esas sustancias.

La interpretación de los sueños era una función importante. Los que a eso se dedicaban gozaban del mismo prestigio que el de los que interpretaban el calendario ritual. Algunos de los sueños de los gobernantes se interpretaban a través de libros conocidos como *temicamatl*³⁴.

Otras de las habilidades de los chamanes, adquiridas después de la ingestión de hongos o de plantas alucinógenas, era la de comunicarse con algunos dioses enanitos que habitaban, según ellos, estas plantas y hongos y que hacían salir de la bolsa en la que llevaban sus objetos mágicos. Estos chamanes podían también voltear una vasija, sin tirar el agua, descuartizar su propio cuerpo y volverse a conformar (como lo hacen en el relato del Popol Vuh los dioses mayas Nahpú e Ixbalanqué); quemar una casa sin que ésta se consumiera y disfrazarse de alguna deidad³⁵. Los chamanes realizaban una serie de prácticas ascéticas, de mortificación, abstinencia sexual, ayunos, autosacrificio e insomnio, con lo que propiciaban el trance extático, alcanzado igualmente, como ya lo hemos señalado, por medio de la ingestión de hongos y plantas alucinógenas. Destacaban entre estas plantas,

que eran muchas por lo que sólo mencionaremos algunas de ellas: el tabaco, *picietl* (nicotina rústica o *nicotina tabacum*), el peyote, *peyotl* (*Lophophora Willamensis*), el ololihuhqui (*Turbina Corymbosa* o *Ribea Corymbosa*), el titlizin (*Ipomoea violacea*), el pericón *yauhtli* (*Tagetes Lucida*), el toloache *toloatzin*, *tohk'u*, entre los mayas, (*Datura inoxia*), el floripondio *tlazolpahtli* (*Brugmansia aurea*), los conocidos como "niñitos", *pipiltzintli* (*Salvia divinorum*), el colorín (*Erythrina coralloides*) que era llamado *tzompanquahuatl* entre los nahuas y *txite*, *xouo*, o *xk'olok'max*, entre los mayas. Igualmente se utilizaban diferentes tipos de hongos conocidos genéricamente como *teonanacatl*. Al respecto, el *Amanita muscaria* era conocido y parece que recibía el nombre de *tzontecomananacatl* entre los nahuas y entre los mayas *how ka'n cuh*³⁶.

Los alucinógenos ligados a trances extáticos diversos no relacionados necesariamente con la curación de los enfermos, son mencionados por González Torres³⁷. Según esta autora, entre muchas de las expresiones rituales del México prehispánico se encontraba la provocación de estados alterados de conciencia a través de ungüentos utilizados por los guerreros, los sacerdotes y los jóvenes internados en escuelas especiales (Calmecac y el Telpochcalli). Estos ungüentos variaban según la deidad, pero por lo regular estaban elaborados con insectos ponzoñosos, arañas, alacranes, ciempiés así como víboras y gusanos, los cuales se quemaban junto con plantas alucinógenas como el *picietl* o tabaco (nicotina rústica) y las semillas del *ololihuhqui* (*Ribera corymbosa*).

El *ololihuhqui* producía alucinaciones al igual que el *toloachtl* (*Datura inoxia*) o los hongos sagrados *teonanacatl* (*Psilocybe caerulenses*, *Psilocybe aztecorum*, *Psilocibe mexicana*)³⁸.

Estas sustancias contribuían al contacto con el mundo sobrenatural de diferentes maneras. Así tenemos que los ungüentos se colocaban en el cuerpo con la intención de perder el miedo y poderse alejar sin compañía a las cuevas y montañas para enfrentar a los animales

salvajes, permitía también el sacrificio humano sin remordimiento o debilidad. Igualmente, en el caso de la ingestión de hongos, permitía ver el castigo a los pecados y durante su ingesta colectiva, además de provocar lubricidad, despertaba angustia ya que tenían la visión de que iban a morir³⁹.

De la Garza⁴⁰ nos comenta que también entre los grupos mayas se utilizaban animales ponzoñosos como el sapo (del género *Bufo*), algunas abejas y avispas.

En ambos grupos se acostumbraba la preparación de bebidas embriagantes adicionadas con plantas psicoactivas. Entre los nahuas, el pulque divino con la raíz de *Ocpahltli* o *Quapatl* y entre los mayas, *el Balché* con la corteza del *Lochocarpus longistylus*.

MÉXICO COLONIAL

En el México colonial, cientos de hombres y mujeres fueron llevados ante la Inquisición acusados de utilizar sustancias alucinógenas con las que provocaban en ellos, o en sus pacientes, estados alterados de conciencia con la finalidad de adivinar, curar o realizar actos de magia, sobre todo la amorosa⁴¹.

Al igual que en el México prehispánico, se reverenciaba a las plantas alucinógenas como morada de dioses y ante la presión de la iglesia y para darles un barníz católico, se les empezó a conocer con nombres de los santos católicos. Así tenemos, como nos señala Quezada⁴², a la rosa maría, como: Santa Rosa, la Virgen de la Soledad o la Virgen María. El peyote, como: Jesús, Santa Rosa en su versión femenina y San Pedro en la masculina, o igualmente con los nombres de la Santísima Trinidad, el Espíritu Santo, San Nicolás, San Jerónimo, San Cayetano o la Virgen de Guadalupe. Por último, *el quichpatzin* se le identificaba con el demonio⁴³. Así mismo, eran veneradas otras plantas como el tabaco (*Nicotina rústica* o *Nicotina tabacum*) y el estafiate (*Artemisa mexicana*), que eran consideradas también como sagradas.

No deseamos aquí adentrarnos en el tema, pero podemos señalar brevemente que durante la utilización de estas plantas se llevaban a cabo, además de conjuros, oraciones de corte católico repetitivas. El uso de los nombres de los santos se hacía para ocultar que se referían, en realidad, a las deidades del México prehispánico moradoras de dichas plantas consideradas sagradas.

La forma de preparar y de ingerir tales plantas variaba. Así, algunas tenían que ser preparadas por doncellas como en el caso de los *pipiltzintlis* o semillas de la Virgen, que debían ingerirse en un estado de purificación ritual y en ocasiones, para que surtieran efecto únicamente tomarlas en ciertos días de la semana⁴⁴.

Tanto Quezada⁴⁵, como yo misma⁴⁶, al estudiar a los Alumbrados de la Nueva España, hemos encontrado en los archivos del Santo Oficio que se guardan en México en el Archivo General de la Nación, casos de mujeres acusadas de hechicería que utilizaban plantas alucinógenas. Un examen de sus formas de curar me ha llevado a considerar que sus prácticas podrían categorizarse como de tipo chamánico⁴⁷.

Los alumbrados, iluminados o ilusos, acusados de falsos místicos aparecieron en las ciudades de México y Puebla en el Siglo XVII. Se encuentran casos de adeptos de esta secta, incluso hasta principios del siglo XIX. Constituían una forma distorsionada del movimiento de los Iluminados que aparece en España en el Siglo XVI⁴⁸. Basados en las ideas de Isabel de la Cruz y Pedro Ruiz de Alcaraz, este último maestro de Juan de Valdés, sostenían que “...al tener la absoluta certeza de gozar del amor de Dios... no se erraba en materia de fe”. Isabel de la Cruz, consideraba que la libertad del cristiano era “vivir en el amor de Dios teniendo como guía al Espíritu Santo”, rechazaba los sacramentos y la jerarquía eclesiástica. Alcaraz, por su parte, creía que “estar en el amor de Dios es sabernos enormemente pecadores y con todo perfectos”⁴⁹. Igualmente le restaba valor a la eucaristía, a las obras de misericordia, al ayuno, las indulgencias y las bulas papales.

Consideraba intrascendente el culto a los santos, la devoción mariana y el agua bendita⁵⁰. Tanto De la Cruz como Alcaraz, formaron parte del grupo de los Iluminados (llamados así porque iluminaban el espíritu de sus seguidores) “dexados o perfectos”, considerado herético por la Inquisición, mientras que el de los “recogidos”, formado por los franciscanos Francisco de Osuna, Francisco Ortiz y Cristóbal de Tendilla, no obstante que coincidían con algunas de sus ideas y en la necesidad de una reforma eclesiástica apocalíptica, permanecieron en la ortodoxia.

El pensamiento de De la Cruz y Alcaraz se popularizó en España bajo el nombre de los *Alumbrados*, que en Sevilla y Llerena formaron grupos contrarios a los actos externos de oración, pues pensaban que la genuflexión era idolatría, veían a la virgen en cualquier rostro de mujer y negaban el culto a la cruz al considerarla sólo un palo. Se les llamaba *Alumbrados* porque afirmaban que podían alumbrar con su calor, las almas de sus seguidores. Rezaban con gestos libidinosos. Decían que se derretían de amor de Dios. Caían en trance y tenían visiones y revelaciones. Cuando estaban en ese estado, que denominaban *raptos*, se sentían más allá del mal y por ello todo les estaba permitido incluso los actos carnales.

Predominaban las mujeres en este grupo, quienes decían sentir un ardor terrible que les quemaba. Vestían como beatas en tanto que su rostro mostraba palidez. Su corazón se sobreexcitaba constantemente, sentían angustia y ansiedad, oían voces extrañas. Comulgaban varias veces al día pues pensaban que la gracia duraba lo que la hostia en el cuerpo. Por todo esto, la Inquisición llamó también al movimiento, *Los ilusos*⁵¹.

En México, cuyos principales centros de acción fueron las ciudades de México y Puebla, además de sustentar ideas religiosas consideradas de naturaleza herética⁵², muchos de los Alumbrados se dedicaron a prácticas curatorias en las que se pueden observar elementos chamánicos. Enseguida, a modo de ejemplo, presento el caso

de Agustina Rangel acusada por El Santo Oficio de la Inquisición⁵³ de cerca de ochenta cargos, entre ellos el de Alumbrada.

Originaria de Zangapácuaro, Michoacán, Agustina estaba casada y embarazada cuando la arrestaron. Decía que curaba lo que los médicos no sanaban y para llevar a cabo su terapia utilizaba el peyote (*Lophophora wiliamsii*), conocido en su forma femenina como Santa Rosa, y el estafiate (*Artemisa mexicana*). Cuando tomaba la hierba afirmaba que era la propia Santa Rosa quien le había dado esa planta y que los enfermos podían ver a dicha Santa y obtener su curación. Según Agustina, sin moverse de su hogar y sin perder el sentido, podía ir al infierno y al purgatorio, dialogar con los muertos y transmitir sus mensajes. Los inquisidores juzgaron que se trataba de una Alumbrada, al plantear ella su posesión del don de la adivinación, de dialogar con las divinidades, de sentirse en estado de gracia, de tener la capacidad de curar y de ir al purgatorio y al infierno. A nosotros, sus aseveraciones nos llevan a pensar que sus prácticas curatorias tenían elementos chamánicos muy claros, resaltados, todavía más, por sus inicios como curandera tras una enfermedad de la cual salió gracias a su hermana, curandera también, y a quien mientras llevaba a cabo las actividades de curación, le robó su don de curar. Su cuñada era igualmente curandera⁵⁴. Bajo esta perspectiva, Agustina Rangel no era mística. Ejercía el curanderismo al modo chamánico, pues controlaba su contacto con la divinidad a voluntad a través de la ingestión de sustancias que le permitían entrar en un estado de conciencia alterado. Empleaba técnicas del éxtasis, manipulaba lo sobrenatural, ya que dialogaba con los santos, viajaba al inframundo, realizaba curas mágicas ayudada por los santos y por espíritus familiares que la poseían (Santa Rosa). La inquisición la acusó de Alumbrada porque ese era el marco en que podía situarla. Sus prácticas curatorias parecían estar dirigidas por un conjunto de creencias legado de prácticas prehispánicas, algunas de las cuales, como el tener trato con los santos o ser arrebatado al cielo, eran semejantes a las experiencias descritas por los místicos,

individuos que en la historia han estado siempre en los límites entre la ortodoxia y la heterodoxia. Para el inquisidor, entonces, era más fácil considerarla Alumbrada que suponer un sincretismo entre elementos propuestos por los grupos religiosos heterodoxos y las creencias sobre curación existentes antes de la conquista.

CHAMANISMO EN EL MÉXICO ACTUAL

La cantidad de grupos étnicos mejicanos ha contribuido a la existencia de una extensa gama de especialistas que trascienden su estado de consciencia normal con objeto de curar, dirigir, dominar las inclemencias del tiempo o conducir a su morada a las almas de las personas fallecidas. Existe una extensa bibliografía sobre el tema en México en diversos períodos históricos.

Sería difícil dedicarnos en esta ocasión a todos estos grupos, por lo que nos limitaremos a dar algunos ejemplos de las diferentes facetas que puede adoptar un chamán, sea como terapeuta, sacerdote, realizador de rituales, controlador de la lluvia y como psicopompo. Trataremos de presentar también algunas modalidades de chamanismo urbano y del neochamanismo que ha aparecido en México.

De este modo, en algunos grupos totonacos de los Estados de Puebla y Veracruz, es necesaria la intervención del curandero como intermediario para establecer la comunicación con los dioses o espíritus de familiares muertos. Para obtener dicha comunicación, este especialista se coloca detrás de un biombo y al ritmo de un bastón golpeado sobre el suelo o sobre una caja, aconseja o responde a las preguntas que los consultantes le hacen⁵⁵. Entre los mayas de Quintana Roo la relación con las deidades se efectúa a través del *nonoch tata* (gran padre) que es sacerdote o del *h-men* que es el curandero o adivino⁵⁶. Este último personaje con igualdad de funciones y nombre, lo encontramos también entre los mayas de Yucatán. Entre los tzotziles, este mismo especialista, con facultades para curar, recibe el nombre de *h'ïlol*⁵⁷.

La idea de que al ingerir plantas sagradas se recibe a la deidad que en ellas habita, se encuentra muy presente tanto en comunidades indígenas como en algunas mestizas rurales e incluso entre curanderos del medio urbano.

La ingestión de plantas sagradas, con objeto de efectuar la cura de enfermedades y la adivinación, está muy extendida a lo largo de nuestro territorio. Recuérdese a los tarahumaras⁵⁸, los huicholes⁵⁹, los nahuas de las faldas del ixtaccihualt⁶⁰, al igual que otros grupos de esta misma etnia que con objeto de diagnosticar y pronosticar las enfermedades ingieren hongos, marihuana o los pipiltzintlis⁶¹. Así mismo cabe señalar el consumo de hongos entre los mazatecos⁶². En el caso de los mayas actuales se utilizan las plantas y hongos que mencionamos para el período prehispánico. Es interesante mencionar que en el caso del *h-men*, sus prácticas adivinatorias y de diagnóstico las realizan utilizando entre otros elementos, un *zastún*, “piedra de adivinar”⁶³.

ACTIVIDADES CHAMÁNICAS EN ALGUNOS GRUPOS ÉTNICOS

Como ejemplo de las variadas actividades del chamán citaremos las efectuadas por los *wixaritari*, más conocidos como huicholes, un grupo étnico que habita en el occidente de México en los estados de Jalisco, Nayarit, Durango y Zacatecas. Entre ellos, el chamán o mará akame, realiza funciones de terapeuta y sacerdote, bautiza a los niños, bendice matrimonios, dirige ceremonias agrícolas y de cacería, organiza la peregrinación para la recolección del peyote⁶⁴. Además, funge como maestro —contribuyendo en la endoculturación de los niños de su grupo⁶⁵— y participa en ceremonias psicopompas⁶⁶.

La trilogía maíz-venado-peyote constituye para los Huicholes un eje de gran significación religiosa y en la organización material y temporal de la vida humana⁶⁷. La narración mítica relata que durante la primera cacería del venado, llevada a cabo en Wirikuta, lugar

de la morada de los dioses —situada hoy en día en el alto desierto norte-central de San Luis Potosí, lugar en el cual obtienen el peyote o hikuli— las huellas dejadas por este animal se convirtieron en peyotes y sus astas molidas y diluidas se transformaron en un bebida que se elabora con peyote y agua. Para el caso del maíz, dicen los huicholes que cuando brotó por primera vez, lloró como un venado y después como un niño. De ahí la tríada asociativa maíz-venado-peyote. El maíz y el venado alimentan al hombre, no así el peyote que se considera la carne de los dioses⁶⁸.

Las formas que tienen los huicholes de entrar en comunicación con lo sagrado son variadas, puede ser a través de la abstinencia sexual, de comida y sal o como lo hacen los chamanes y los buscadores del peyote, quienes al llevar a cabo las actividades para la curación o para encontrar la planta sagrada entran en un estado de gracia.

Para la obtención del peyote se lleva a cabo todos los años una peregrinación a Wirikuta, en la época de secas, entre mayo y noviembre. Esa peregrinación, en la actualidad, por disponerse de un autobús, dura quince días, a diferencia de los cuarenta y tres que tardaba cuando peregrinaban a pie. Los grupos que salen son por lo regular de cincuenta personas, entre hombres y mujeres. No es obligatoria, excepto para quienes desean ser chamanes estos la deben repetir durante cinco años.

Los pasos seguidos en esta peregrinación han sido excelentemente analizados por Gutiérrez⁶⁹ y pueden resumirse de la manera siguiente:

1. Preparación. Plena de un gran contenido simbólico, la peregrinación otorga a sus participantes una situación liminal con respecto a su poblado, la cual dura hasta su regreso cuando se reincorporan, si nos apeamos a los pasos que se siguen en los procesos rituales analizados por Turner⁷⁰.

El día anterior a la partida, los peregrinos —llamados peyoteros— permanecen junto con su familia en el templo principal del poblado, atareados en la preparación de las ofrendas que deberán llevar: flechas adornadas con listones de colores, jícaras (pequeños

recipientes) decoradas con dibujos de chaquiras de lo que se quiere pedir. Se engalanan los sombreros con plumas de guajolote (pavo) y colas de ardillas y se da comienzo a la abstinencia sexual y a la reducción de alimentos.

Los peregrinos tendrán a la cabeza a dos mara'akame quienes les impondrán un nuevo nombre a través del cual establecerán una relación con sus antepasados, deidades y entorno. Se establece también un lenguaje de inversión parodiando la realidad, un anciano será llamado bebé, agua al desierto, etc.

2. **Purificación ritual.** A través de la confesión de las infidelidades sexuales, hecha también por los familiares que se quedan en el poblado. Por cada caso confesado uno de los guía hace un nudo en los listones que portan los peregrinos. La confesión no implica resentimiento de parte de la pareja ofendida, pero causa hilaridad entre los escuchas. Posteriormente esos listones se queman en una hoguera.

3. **Tatei Martinieri** (manantiales sagrados). La primera escala importante se realiza en San Juan del Tuxal, donde se encuentran tres manantiales sagrados. Después de rezar, se colocan ofrendas en cada uno. En el primero, jícaras, flechas, sangre y carne del toro que se sacrifica antes de la partida, flores de papel, velas y peyote seco; en el segundo, flechas clavadas en el suelo junto con algunas jícaras que entrecruzan con estambres de colores dispuestos en la forma de dos estrellas, una roja y otra amarilla, así como un adorno romboidal de estambres de colores que se denomina *tsikuri* (conocido como “ojo de Dios”); finalmente, en el tercer manantial se hacen algunas ofrendas para enseguida cortar una raíz llamada *uxa* que representa la unión de los peregrinos con las deidades.

A partir de ese momento, los peregrinos asumen la personalidad de las deidades que representan. Por otra parte, en el recorrido se hacen descansos nocturnos y rituales de purificación para llegar limpios a Wirikuta.

4. *Tatei Manieri* (nuestra madre). Este lugar es considerado la entrada a Wirikuta. Consiste en un gran montículo formado por piedras que simula un cerro pequeño. En él también se depositan ofrendas. Se dice que es el lugar “donde se traspasa la luz” y en donde los peregrinos se comprometen a cuidar durante toda su vida a las deidades que les han sido asignadas. Esta ceremonia se efectúa con música. Posteriormente, se adentran en el centro de Wirikuta, donde se hace una fogata, vuelven a llevarse a cabo rituales de purificación y se reparte pinole (maíz seco molido). Tras ello, se procede a la recolecta del peyote por familias (“familias del hii-kuli”), en conjuntos de cinco. Simbólicamente se le da cacería al peyote y después de varias horas de colecta empieza su ingestión, a la vez que se procede a intercambiar con la familia sagrada de los peyotes, las ofrendas que los peregrinos portan. Los peregrinos empiezan a pintarse el rostro con una tintura elaborada con la raíz de uxa, la cual sólo pueden cortar los varones en los manantiales. La tintura así obtenida se mezcla además con el polvo de una piedra del lugar, para de ese modo producir un color amarillo. De ahí en adelante, se pintarán la cara cada vez que, quienes participaron en la peregrinación, consuman el peyote en alguna ceremonia. Después de realizado todo lo anterior, cuatro peregrinos van al cerro de Reunari donde ingieren otra vez peyote para posteriormente adentrarse en una cueva, sede de los antepasados. De vuelta a sus poblados de origen, se efectúa la etapa ritual de incorporación entendiendo que todos los peregrinos adquirieron, gracias a su viaje a Wirikuta, un estatus especial⁷¹.

Otra de las actividades chamánicas huicholas, que se lleva a cabo cuando el maíz todavía está tierno y las calabazas nuevas, es la de dirigir a los niños pequeños (de cinco años como máximo) y a las mujeres, en un viaje imaginario a Wirikuta. Esto obedece a la relación de las madres con la fertilidad y de los niños con el maíz.

Aquí, como maestro, el chamán proporciona, desde la más tierna edad, el conocimiento mental de los lugares por donde se pasa para llegar a Wirikuta.

La enseñanza se efectúa ante una mesa ceremonial, en la que se colocan ofrendas y objetos rituales como flechas del chamán fabricadas con plumas, cruces de hilo por cada año de vida de cada niño, y cuerdas de ixtle con copos de algodón atados que representan el viaje que se hace, esto acompañado por el sonido de un tambor. Los niños sentados en filas divididas por sexo, bellamente ataviados con rombos de colores sujetos al pelo y con sonajas en sus manos que hacen sonar mientras el chamán canta, siguen mentalmente el viaje a Wirikuta, el cual se supone realizan como aves o abejas. De este modo, el chamán cumple con su labor de maestro, inculcador de la cultura del grupo. El siguiente párrafo, relatado por un informante de Anguiano y Furst⁷², muestra una parte de este ritual, cuando los niños ya están de regreso del viaje imaginario a Wirikuta.

“Así aprenden dónde está nuestro abuelo. Llegan a saber donde está nuestro padre, nuestro bisabuelo. Llegan a saber dónde están nuestras madres, donde están nuestras abuelas. Él (el chamán) (el paréntesis es nuestro) se los dice, luego que han estado allí, continúan el viaje “hemos aprendido como sostenernos” les dice. “Por fin sabemos cómo hacer una ofrenda al sur, cómo hacer una ofrenda al norte, cómo hacer una ofrenda al este, cómo hacer una ofrenda hacia arriba. Cómo se dan las ofrendas”. “Así les dice...”

...Así les habla. Así es como los niños, los niños que vuelan con él sobre aquel lugar, aprenden todo...”

Cuando ocurre un deceso, el chamán desempeña el papel de psicopompo. A este respecto debemos decir que los huicholes tienen ideas sobre el más allá similares a las de los nahuas. El camino que debe seguir el difunto está lleno de penalidades. Sufre el ataque de animales, sobre todo si les trató mal en vida. Todo el viaje del fallecido lo narra el chamán ante la familia del muerto y gente del poblado. El relato concluye cuando el difunto llega a donde se encuentran otras

personas muertas así como sus antepasados. En ese lugar es recibido con bastante gusto, iniciándose enseguida, ante un árbol, una fiesta con danzas y borrachera. Esta última es importante pues le permite atrapar al muerto y con ayuda de los espíritus conducirlo de nuevo ante su familia para que ésta le ofrezca una comida con tabaco y con las viandas que le gustaban en vida. La familia llora, saluda a su pariente fallecido y después de un rato le dan el último adiós⁷³.

El peyote (*Lophophora Willamensi*) es también muy utilizado por los Rarámuri o Tarahumaras que habitan en el Estado de Chihuahua, parte de Sonora y de Durango, entre quienes algunos chamanes, los *sipa' ames*, se especializan en raspar dicha cactácea con el fin de poderla utilizar en ceremonias curatorias, generalmente nocturnas. Los *sipa' ame* adquieren dicha categoría en un rito iniciático consistente en vivir tres años solos en las montañas, recibiendo del “jicuri (nombre que recibe el peyote entre los tarahumaras) las verdades de la conciencia⁷⁴.

Esta última autora describe los pasos que se siguieron durante el raspado de peyote en una ceremonia posmortuoria y de curación en la que participó en la sierra tarahumara.

En la noche, en un sitio al aire libre, se trazó un círculo con una fogata en medio, donde se colocó una ofrenda viendo hacia el este. En ella se pusieron tres cruces y un espejo colocado ahí por la creencia de que es factible visualizar en él como asciende el alma del muerto al cielo. Cerca de las cruces había dos chivas muertas junto a dos metates, uno de ellos sobre un hoyo en el que estaba colocada una vasija de madera dispuesta para que en la misma cayera el peyote tras ser raspado y de ese modo evitar que se esparciera por el suelo. Los asistentes, nueve personas además de chamán y su ayudante, que era su hijo, se sentaron en el círculo, del cual sólo podrían salir en caso de tener necesidad de realizar alguna función de evacuación vesical o intestinal. Enseguida, se cavaron unos hoyos que servirían para en ellos escupir o vomitar después de la ingestión del peyote,

el cual puede provocar esos efectos además de los de tipo alucinatorios. Luego, la esposa del ayudante procedió a moler el peyote que el chamán llevaba consigo en pedazos ya secos.

Su molienda es una labor pesada, pues además exige recogerlo con mucho cuidado. El peyote se mezcla con agua para preparar una bebida cuyo depósito se hace en un bote de aluminio. Antes de proceder a raspar el peyote, el chamán lo colocó en una bolsita en el agujero donde se había hecho la molienda. Encima puso un palo e inmediatamente después procedió a rasparlo con un raspador. Tras realizar todo lo anterior el chamán empezó a cantarle al peyote y los asistentes a bailar y gritar delante de las cruces. Sólo la persona enferma, en este caso una mujer, permaneció sentada. El cantarle al peyote es una parte muy importante de la ceremonia ya que para los tarahumaras tiene más poder que el rezo. El paso posterior fue la ingestión de la bebida de peyote previamente preparada y puesta en una lata. Por último se colocaron algunas brasas y peyote en unos recipientes de los cuales empezó a desprenderse un humo que hizo pasar el chamán sobre el cuerpo de los participantes tres veces seguidas al mismo tiempo que les instaba a aspirarlo. La danza por otra parte continuó por un buen rato, con el peyote tapado para que escuchara los cantos y peticiones del raspador a fin de obtenerse de esa manera la salud de la enferma.

Ya para finalizar la ceremonia nocturna, el chamán raspador le pidió a los participantes que se durmieran advirtiéndoles que posteriormente iba a despertarlos, antes de caer el mismo en un estado onírico producido por la acción del peyote. Es en ese estado onírico, a través de sus sueños, como el chamán llega a ver la enfermedad y pedir al peyote por la salud de su paciente.

Al amanecer, el chamán lavó la cara, las manos y los pies de los asistentes y les dio una infusión de palo colorado (*Haematoxylon brasiletto*) con el objeto de purificarlos tras su contacto con el peyote. Así mismo, los hoyos se taparon con cuidado.

Para llevar a cabo esta ceremonia, el especialista tuvo que prepararse previamente. Los tres días anteriores y posteriores a la misma, debió abstenerse de tener relaciones sexuales y de tocar a una persona enferma. Y no es hasta el atardecer del día siguiente a la ceremonia que puede volver a tomar sal⁷⁵.

En el caso de los hongos sagrados, (teonanacatl) su utilización terapéutica y de adivinación actual puede ejemplificarse con el caso de los mazatecos, grupo étnico que habita principalmente en el Estado de Oaxaca⁷⁶. La permanencia ancestral de estas ceremonias fue descubierta cuando en 1955, Wasson y su esposa, Valentina Pavlovna —conocidos por su interés en el estudio de los hongos sagrados en varias partes del mundo— fueron invitados por el destacado antropólogo mexicano de origen austriaco, Roberto Weitlaner para visitar el poblado de Huautla y tener la oportunidad de participar en una *velada* (nombre que recibe la ceremonia en la que se ingieren los hongos sagrados) conducida por la chamana (“sabia”) María Sabina, quien gracias a ellos vino a alcanzar fama internacional. Los Wasson encargaron al famoso especialista Roger Heim, en ese momento director del *Laboratoire de cryptogamie du musée national d'histoire Naturelle* de París, el análisis de estos “hongos divinos”, como los llamó Wasson⁷⁷. Heim a su vez le pidió al Dr. Albert Hofmann la investigación de su sustancia activa. Este último estudioso, junto con su equipo integrado por los Doctores Arthur Brack y Hans Kobel, dio el nombre de psilocibina y psilocina, a dichos principios activos.

Es interesante mencionar que Wasson, al referirse a las plantas sagradas, prefiere utilizar el término acuñado por Carl A. P. Ruck de enteógenos (“Dios dentro de nosotros”), en lugar de utilizar los términos de “alucinógenos”, “psicodélicos” o “psicotomiméticos”, pues consideraba que esos términos no encerraban el sentido cultural que las “... sustancias vegetales, sobre todo fúngicas evocan”⁷⁸.

María Sabina, quien falleció en 1985, ya gozaba de gran reputación en Huautla, en donde hasta la fecha existen varios chamanes con

igual prestigio local. El aprendizaje para convertirse en “sabio (a)” es hereditario. En el caso de María Sabina, sus padres, abuelos y tíos lo eran, por lo que ella estuvo en contacto con todo esto desde su más tierna infancia. Igualmente, legitiman esta especialización, los sueños también como sucede en otros grupos étnicos de México⁷⁹. En el caso de María Sabina, no sólo soñaba cuando tomaba los “*Santitos*”, “*Los niños santos*” o “*el pequeño que brota*”, como denominaba a los hongos, sino que la aprobación para ejercer sus funciones e iniciar su vida chamánica, le vino por medio de una visión, poco después de curar a su hermana.

Sabina quien de niña era una pastorcita muy pobre, empezó a tomar los hongos desde pequeña, en el campo, para mitigar su hambre. Durante los años en que estuvo casada, se abstuvo de ingerirlos pues no se consideraba en un estado de pureza. Al enviudar participó en ceremonias comunes en esa etnia a través de las cuales, tanto ella como los asistentes, ingerían los honguitos por pares, con objeto de visualizar la enfermedad. Esto se continúa haciendo y se trata de ceremonias por lo regular nocturnas⁸⁰.

Las variedades más utilizadas entre esos grupos son los hongos conocidos como “derrumbe” (*Psilocybe caerulescens*, Murril, var. *mazatecorum*, Heim). Sabina ingería también los que denominaba “San Isidro” y “pajaritos”, siendo los primeros los que tienen mayor fuerza.

Wasson al presenciar las veladas de María Sabina quedó sorprendido por la similitud de las oraciones utilizadas por esta chamana, con las descritas por algunos cronistas, o sea que un saber ancestral había quedado vivo en esa región mazateca⁸¹.

Las propias palabras de María Sabina referidas por este último autor son un buen ejemplo. Las oraciones son largas, supone que es el hongo ingerido por la chamana el que así se manifiesta. Enseguida presentamos un breve fragmento, citado por Estrada⁸²:

“Soy mujer San Pedro, dice.

Soy mujer San Pablo, dice.
Soy mujer que busca debajo del agua, dice.
Soy mujer que limpia con hierba, dice.
Soy la mujer que arregla, dice.
Soy mujer que nada, dice.
Soy la nadadora sagrada, dice.
Soy la nadadora dueña, dice.
Soy la nadadora más grande, dice.
Soy la mujer lancha, dice.
Soy la mujer estrella de la mañana, dice”.

La misma María Sabina explicaba los términos de la oración así:
“Las *cositas (los hongos)* son las que hablan. Si digo: “soy mujer que sola nací”, son los *niños santos* quienes hablan. Y dicen así porque brotan por sí solos. Nadie los siembra. Brotan porque así lo quiere dios. Por eso digo: “Soy la mujer que puede ser arrancada” porque *los niños* pueden ser arrancados...”⁸³.

En algunas ceremonias de curación mazatecas, además de la ingestión de hongos, se hace uso de velas, plumas, se sacrifican animales, sobre todo pollos y gallinas, a los que por lo regular se les extrae vivos el corazón para que lo coma el enfermo y de ese modo pueda recibir la vida que con la muerte el animal le transfiere. Es común también el empleo de tabaco masticado o untado en las muñecas. Igualmente, un elemento importante para ayudar al pronóstico de la enfermedad es la adivinación por medio de granos de maíz que se echan en agua, para los grupos mazatecos de tierras bajas. Situación similar en cuanto a la ingestión de hongos se presenta en otros grupos mazatecos de tierras bajas⁸⁴.

Otra de las manifestaciones chamánicas mejicanas es su actividad como controladores del tiempo, como ya lo habíamos comentado. Prácticas de esa naturaleza se localizan principalmente en las comunidades campesinas del Altiplano Central de los Estados de Morelos, Puebla y México. Sus especialistas reciben distintos nombres: granic-

eros, temporaleros, pedidores de agua, quiatlazques, ahuizones, entre otros⁸⁵. Poseedores de un saber ancestral de origen prehispánico, estos chamanes para desempeñarse como tales, sufren un llamamiento divino que por lo regular es el haber sido tocados por uno o varios rayos o centellas. Los sobrevivientes a este percance, en algunos lugares son considerados como los seleccionados (“exigidos”, “endonados”) por el cielo, para que a partir de ese momento se dediquen a lograr buenas lluvias y alejar el mal tiempo y en ocasiones curar. Como sucede en casi todos los llamamientos chamánicos, el de los temporaleros es ineludible pues de no acatarlo serán presas de terribles castigos.

En el Estado de Puebla, aquellos que mueren por causa de un rayo pasan a engrosar las filas celestiales de los conocidos como “trabajadores temporaleros”, quienes desde esa dimensión a la que acceden, combaten las inclemencias del tiempo, al pasar a integrarse a un ejército constituido por espíritus de ángeles y de espíritus de niños que murieron sin recibir el bautismo⁸⁶.

Este mismo autor nos comenta que los sobrevivientes al tocamiento del rayo, designados como “rayados”, deben ser atendidos por alguien de igual condición capaz de curarlos. En el caso de Morelos y el Estado de México, los temporaleros o graniceros se organizan jerárquicamente, siendo la figura principal el *mayor caporal*. Sólo ellos pueden mover del lugar del tocamiento del rayo al nuevo escogido y, en medio de algunas ceremonias, es llevado a su casa donde se le da un baño con agua de lluvia y una vez desvestido se le cubre la parte afectada por el fenómeno meteorológico. Para este baño se emplean dos racimos de flores con objeto de extraerle la “nube” que se encuentra en el interior de su cuerpo. Durante este baño purificador, la nube sale poco a poco hasta invadir la habitación cuya puerta debe permanecer abierta para lograr que salga. Por otra parte, lo que confirma si verdaderamente el tocado por el rayo ha sido escogido, es la lectura que se hace de un huevo que previamente se le pasa por el cuerpo ejecutándose una limpieza ritual. Si en la superficie de este huevo se forma un círculo de pequeñas burbujas, es señal de que fue

seleccionado⁸⁷.

Este autor considera que la descarga del rayo provoca visiones cuyo contenido, según uno de sus informantes de Atlatlaucan, se haya relacionado con las actividades que luego desempeñarán y con los instrumentos que van emplear para controlar el tiempo. Así, este informante le comentó a Gloeckner que tuvo la visión de un hombre y una mujer que portaban un crucifijo, un sahumero, una palma y una escoba, los cuales han sido los útiles que él dijo haber usado desde hace 43 años al officiar como temporalero⁸⁸.

CHAMANISMO URBANO

Hasta aquí creemos haber presentado un panorama general de diversas expresiones chamánicas entre algunos grupos del medio rural en México. En cuanto al medio urbano, quisiéramos mencionar que existen formas nuevas de expresión chamánica que ubicaríamos más bien en el rubro que veremos posteriormente como neochamanismo. Sin embargo, deseamos mencionar a un grupo religioso de origen urbano que hemos estudiado desde hace varios años⁸⁹. Se trata de los Espiritualistas Trinitarios Marianos, entre quienes hemos encontrado que aparecen algunos elementos chamánicos.

Ubicados a lo largo de todo el país en miles de templos, este grupo religioso popular de origen urbano, con cerca de 140 años de existencia, se puede encontrar ahora en el medio rural e incluso entre algunos grupos indígenas. Igualmente se ha extendido en los Estados Unidos de Norteamérica, debido a la intensa ola de migrantes connacionales que ahí viven.

Sus templos sirven para atenuar la difícil vida del migrante interno del campo a la ciudad y la de la masa laboral que emigra hacia el vecino país. En ellos encuentran auxilio en la salud física a través de la medicina popular y auxilio psicológico, ayuda en la localización de personas u objetos desaparecidos, a través de espíritus y deidades de

corte Judeo-Cristiano, que descienden a través de mediums, hombres y mujeres que desempeñan esas funciones.

El credo se basa en la existencia de una trilogía divina formada por El Gran Jehová, Jesús y Elías, conocido también como Roque Rojas, nombre del fundador de este movimiento religioso. Enseguida, por orden de importancia, se encuentra la Virgen María, de donde toman el nombre de Marianos y por último una gama de espíritus: *De Luz*, (sabios, consejeros Maestros), *Chocarreros* (ocasionan molestias e impiden en buen desarrollo de las celebraciones) y de *Tentación*, (que es el mal, el demonio), todos estos provenientes de un antiguo contacto que establecieron con el Espiritismo Kardeciano en los años 30.

El éxtasis, el trance y la posesión aparecen en casi todas sus ceremonias: martes y viernes para realizar curaciones a cientos de personas de todas las edades que las solicitan; las Cátedras, en las que descienden las deidades para instruir y consolar a los feligreses y el Desarrollo, durante la cual los futuros mediums reciben entrenamiento para recibir espíritus. Existe el bautismo, el matrimonio, la misa dominical y la “marca”, a través de la cual, en una cátedra especial, los iniciados se comprometen de por vida a dedicarse a la misión que se les asigne en el templo, como ser maestro o terapeuta. Es en el curso de la misma cuando llevan a cabo el final de su iniciación y aprendizaje, en el que se les enseña un léxico especial, y se les otorgan espíritus auxiliares a los que recurrirán para realizar curaciones.

Por lo regular los iniciados reciben un llamamiento de origen divino ineludible a través de enfermedades, accidentes o desgracias y el comprometerse por medio de la “marca”, a cumplir su misión acarrea castigos terribles si se falta a la promesa.

Otra de las ceremonias importantes es la llamada de “Luz” o “dar luz”, durante la cual los curanderos espiritualistas llevan a cabo funciones psicopompas. En el curso de dicha ceremonia, que se celebra los lunes, estos especialistas, después de entrar en un estado de trance y bajo la orientación de los guías del templo quienes permanecen en un

estado de conciencia normal para poder dirigir la ceremonia, reciben los espíritus de las personas que han muerto y que no se han percatado de ello, para conducirlos a su nueva morada. Esto se realiza de la siguiente manera: sentados con las manos recargadas en las piernas y a través de la hiperventilación los mediums entran en trance y dan paso a los espíritus de personas fallecidas quienes se presentan con el nombre que llevaban en vida, enseguida las o los guías les responden abanicando con sus manos las cabezas de los especialistas en estado de trance, diciendo: “¡adelante, adelante, hermano, luz y armonía para tu espíritu!”.

Varios de los aspectos de este grupo religioso nos permite identificar algunos elementos chamánicos. De este modo tendremos que se presentan:

- 1) Un llamamiento ineludible.
- 2) El rito iniciático o “marca”.
- 3) El aprendizaje junto a un maestro.
- 4) El manejo del trance a voluntad.
- 5) El contacto voluntario con los espíritus.
- 6) La localización durante el trance de personas o de objetos desaparecidos.
- 7) El manejo de un lenguaje especializado.
- 8) Los aspectos psicopompos.

Consideramos que este caso ilustra cómo hasta en el medio urbano podemos encontrar elementos que nos ligan al fenómeno chamánico.

NEOCHAMANISMO

El neochamanismo, cuyo origen tiene lugar alrededor de los años setenta, constituye una modalidad actual replanteada del chamanismo clásico. Surge como consecuencia “de las crisis religiosas de occidente y las devaluadas eficacias terapéuticas de la ciencia moderna que han provocado el miramiento de formas alternativas de religión y de formas terapéuticas”, como lo señala Vélez Cervantes⁹⁰, representa, sobre todo, una expresión descontextualizada de algunos

elementos chamánicos. Tiene como antecedente las experiencias psicodélicas de los sesenta, momento en que tanto antropólogos como otros viajeros, al descubrir las prácticas de ciertos grupos étnicos, empezaron a emplear las plantas que éstos usaban en diversas ceremonias, al percatarse de que eran generadoras de alucinaciones por su alto contenido de alcaloides.

Dentro de las pretensiones de esta corriente —que trata de rescatar y refuncionalizar algunos elementos chamánicos a través de la medicina, la psicología y la ecología—, está la de considerar que el chamanismo se basa en un estado alterado de conciencia, un viaje a una realidad aparte, en el que llega a producirse la experiencia de una percepción extrasensorial resultado de algún tipo de escenificación ritual o el sonido repetitivo de un tambor, una sonaja u otra clase de instrumentos. El hecho de que estas experiencias puedan reproducirse si se recrea un ambiente similar al que el chamán establece durante el desempeño de sus funciones, condujo a suponer que de ese modo se contaba con un medio para acceder a una situación que permitía “un crecimiento personal y las autotransformaciones que se derivan de la iniciación y la práctica chamánica, o sea de la utilización de recursos como el ayuno, la meditación, el canto, el silencio y la contemplación. Estos recursos utilizados por los chamanes, aunque no son exclusivos de ellos”⁹¹, supuestamente servían para el autoconocimiento, la comprensión de la verdadera realidad y la superación de afecciones físicas y psíquicas.

Así tenemos que desde esos años, diversos especialistas, antropólogos, médicos, psicólogos y psiquiatras, empezaron a impartir talleres místicos, seminarios y ciertos tipos de terapias.

Michel Harner, Peter Furst, Carlos Castaneda, Jean Achterberg, Stanislav Grof, Staley Krippner, Larry Dossey, entre muchos otros han sido promotores de esta corriente⁹².

De esta manera, el neochamanismo vino a representar un cuestionamiento a la concepción médica basada en la teoría molecular de la

enfermedad, así como de la dicotomía cuerpo-espíritu como entidades separadas. Se pretendió igualmente que los médicos modernos al igual que lo hace el chamán, aprendieran no sólo a relacionarse mejor con sus pacientes sino que estos especialistas trataran de explorar su propia vida interior para un mejor logro terapéutico.

Mehl⁹³ considera que es importante tomar en cuenta en el enfoque clínico, la constitución y funcionamiento del trinomio espíritu-cuerpo-materia como aspectos cruciales de la perspectiva chamánica en la que se plantea que:

1. Todas las partes del mundo están interconectadas a todos los niveles de la realidad, de modo que cualquier cosa que le ocurra a un individuo afecta a todos los demás en la misma forma que lo que llegue a ocurrirle a los demás afectará al individuo, tanto en el plano físico como en el espiritual.
2. Los objetos perceptibles a los sentidos humanos son manifestaciones locales de pautas más amplias de energía.
3. Para la enfermedad, tan importante es lo imperceptible a los sentidos humanos como lo que puede ser medido y comprobado por otros medios.
4. La conciencia es omnímoda o, dicho de otro modo, “todo tiene vida”.
5. El universo en su conjunto es sagrado y está dotado de un propósito y de un significado.

El estudio de las crisis espirituales apoyadas través de la Red de Emergencia Espiritual de Cristina y Stanislav Groff, el Harner Method Shamanic Counseling creado por Michael Harner, la terapia de soledad en el desierto de Joan Halifax, la terapia chamánica de algunas clínicas de dolor, la terapia de LSD de Richard Yensen y las psicoterapias holotrópicas de Assagioli, son expresiones de algunas terapias ligadas al movimiento neochamánico⁹⁴.

Paralelamente, el neochamanismo ha dado lugar a un espacio

de consumo “en el supermercado de creencias y prácticas místicas que van desde antologías, grabaciones audiovisuales y narrativas así como cantos y ritmos chamánicos”⁹⁵. Varias expresiones de las artes plásticas así como teatrales se inspiran hoy día en el chamanismo y un ejemplo de esto lo tenemos en el interés creciente por las condiciones dinámicas del *performance* chamánico.

Han aparecido también cursos y excursiones turísticas que llevan a las personas a poblados donde viven y actúan chamanes.

Mackline⁹⁶ considera que los neochamanes reivindican los valores y prácticas tradicionales de comunidades imaginarias y han creado una cosmovisión acompañada de un conjunto de técnicas dirigidas, presuntamente, a contestar a las preguntas perennes de: ¿Quién soy?, ¿A dónde voy?, ¿Por qué estoy?, ¿De dónde vine? Inquietudes propias de la situación actual en la que se vive un desarrollo limitado del individuo.

TERAPIAS HOLOTRÓPICAS

Los autores que proponen este tipo de terapias distinguen entre hilotrópico y holotrópico. La palabra hilotrópico procede del griego *hyle* que significa materia y *tropein* movimiento hacia, siendo entonces su sentido “lo que está enmarcado en la materia, el espacio y el tiempo”. Las terapias hilotrópicas están centradas en lo personal y en “los estados ordinarios de conciencia” (que de acuerdo con quienes sustentan el movimiento holotrópico, dependen de la actividad del hemisferio izquierdo, por que la neurofisiología actual ha descubierto que dicho hemisferio es responsable de una captación analítica de la realidad). Las terapias tradicionales, freudianas, lacanianas, kleinianas, el psicodrama, etc. serían entonces de tipo hilotrópico.

Por otra parte, las terapias holotrópicas tienen su base en lo que está más allá del espacio y el tiempo, están centradas en lo transpersonal y en los estados no ordinarios de consciencia. Son terapias que se abren al caos, a lo no manifiesto, al vacío, al espíritu y han estado siempre presentes a lo largo de la historia de la humanidad. Este último tipo

de terapias son las que se enfatizan en el neochamanismo y dentro de sus concepciones se cree tienen que ver con el funcionamiento del hemisferio derecho, al que se le atribuye la captación de situaciones globales.

EL NEOCHAMANISMO EN MÉXICO

Por lo que respecta a México, podemos considerar que el fenómeno neochamánico se empieza a perfilar tanto alrededor del desarrollo de los llamados Nuevos Movimientos Religiosos, algunos de ellos de corte asiático cuya penetración al país tuvo lugar vía los Estados Unidos de Norteamérica, como a partir de otros de corte nativista y revivalista.

En los años 60 surgió en nuestro país una nueva espiritualidad, en la que estuvieron involucrados diferentes sectores sociales, sobre todo las clases medias y altas urbanas. En esta corriente de pensamiento se revaloraron y refuncionalizaron algunos aspectos de las culturas indias de Norteamérica, las experiencias de Wasson con María Sabina en Huautla —ya citadas— los trabajos de Castaneda, algunos movimientos ecologistas y la conocida como New Age. Estos fenómenos han sido ligados a la posmodernidad y la sobremodernidad⁹⁷.

En nuestro país, la proliferación de chamanes en diferentes contextos se ha acentuado en los últimos años: por doquiera aparecen individuos que se adjudican esta profesión. Se ha llegado hasta la situación de que en colonias de clases altas o en algunas zonas elegantes de la ciudad de México se han celebrado reuniones de tipo chamánico con consumo de peyote⁹⁸. Así mismo ha tenido lugar un aumento de la literatura y las videograbaciones sobre el tema.

Nos limitaremos a presentar, de manera general, un ejemplo de una experiencia neochamánica en la iglesia llamada *In Kantonal*: “*La Casa del Sol*”, perteneciente al llamado Movimiento de la Mexikayotl (o de la Mexicanidad)⁹⁹.

A manera de introducción diríamos que, derivado de algunas

expresiones nativistas encontramos en México el genéricamente llamado movimiento de *La Mexicanidad*, término en el que se engloban al conocido como Movimiento Confederado Restaurador del Anáhuac¹⁰⁰ y el movimiento de *La Tradición*, ambos integrados en su mayoría por seguidores provenientes de las clases medias mestizas urbanas. Igualmente existe otro grupo conocido como el de los *Reginos* más orientado hacia los sectores medios y altos¹⁰¹. Estos grupos se encuentran localizados principalmente en el centro del país, en la ciudad de México y los Estados de Morelos, México, Puebla, Guerrero, Tlaxcala e Hidalgo, aunque se extienden por casi todo el país y en algunas partes de los Estados Unidos¹⁰².

El fundador de la iglesia en Kantonal es conocido como Tlacaélel (“El que organiza”, “el que mueve”) por el papel que representa en este grupo. Recibió ese nombre en un acto iniciático durante su adolescencia, en memoria de un sacerdote nahua prehispánico. En 1970 instituyó lo que se conoce como el *Kalpulli Koakalko*, en el cual convergen algunos integrantes del que fuera el *Movimiento Confederado Restaurador del Anahuac*. Este último movimiento surgió en el país a finales de los años 50, momento en el que el licenciado en derecho y periodista Rodolfo Fernando Nieva decide, junto con otros grupos organizados ya desde el año de 1930 y que tenían ideas similares, fundar en 1957 el Movimiento de la Mexicanidad bajo la denominación de *Movimiento Mexicanista Metzikayo Ahkomana*, que hacia 1959 cambia de nombre, llamándose ahora *Movimiento Confederado del Anahuak*, que finalmente se convierte en el *Movimiento Confederado Restaurador del Anahuak*¹⁰³. La finalidad de este movimiento era restaurar en el país la lengua náhuatl, volver al uso del calendario azteca y rechazar en forma generalizada la conquista y lo español para en su lugar ensalzar a los héroes prehispánicos, sobre todo Cuauhtémoc el último emperador de México que se rindió ante Hernán Cortés y acabó torturado y ejecutado por él.

Nieva tenía la certeza de que el medio para liberar al país del do-

minio económico extranjero era a través de la cultura mejicana. Este movimiento recrea unas supuestas enseñanzas guardadas celosamente en secreto desde la conquista española, por algunos indígenas. El movimiento, a principios de los años 60, se politiza y el licenciado Nieva, que acaba reivindicándose como indio a pesar de que no tenía ese origen pues era mestizo, renuncia al catolicismo y crea un partido político a través del cual pretende aspirar a la presidencia del país, aspiración frustrada por su inesperado deceso¹⁰⁴.

Tlacaélel, el fundador del *Kalpulli Koakalko*, en realidad se llama Francisco Jiménez Sánchez. Nació en la colonia Santa Julia en la ciudad de México en 1920. Su abuelo, de origen rural, se consideraba descendiente de un Alcohua emparentado con el emperador Texcocano, Nezahuacoyotl. Como Tlacaélel lloró cuatro veces en el seno materno, su padre interpretó que habían recibido una señal de su predestinación, de ahí que fuera preparado desde su infancia por diferentes maestros para ser un guardián de los saberes prehispánicos conservados por tradición oral. Fue además tocado en cuatro ocasiones por un rayo y por ello se le considera como chamán, llamado a esas actividades por los dioses del agua que le dieron el poder de curar las enfermedades denominadas frías. Posteriormente estuvo en un retiro en cuya soledad tuvo visiones y revelaciones y pasó por un proceso de aprendizaje para el desempeño de su misión futura. Tlacaélel, participó después, en el *Movimiento Confederado Restaurador del Anahuak*, que se divide en varias facciones a la muerte de Nieva, con quien había compartido los antiguos conocimientos heredados de Cuauhtémoc, supuestamente guardados por un consejo de prestigiados ancianos de Xochimilco.

Desde joven trabajó en diferentes labores y tuvo la oportunidad de viajar. Fue marinero y luego trabajador agrícola en Estados Unidos. Igualmente laboró en las fábricas nacionales de pólvora. En 1943 se le explicó su formación y el por qué de su misión, por lo que inició sus estudios formales. Llega así hasta la preparatoria. Entra en contacto

con algunos de los grupos de la mexicanidad ya mencionados, viaja a Puerto de La Quemada, Tamaulipas. Visita los grupos Tarahumaras de Chihuahua. Empieza a interesarse en la ceremonia del Fuego Nuevo (réplica de la que realizaban los antiguos mexicas cada 52 años para renovar el mundo al fin del ciclo calendárico) y trata de verificar la historia de las cuatro flechas, un mito según el cual en el siglo XIII, cuando los grupos chichimecas llegaron al Valle de México, dispararon 4 flechas en la montaña hacia las cuatro regiones del mundo para simbolizar su llegada y conquista. Tlacaélel cree haber encontrado este lugar en la montaña llamada Koatepetl de donde piensa que partieron varios miembros de esos grupos hacia los cuatro puntos cardinales para adquirir conocimientos y que a su regreso fundaron la ciudad de Teotihuacán¹⁰⁵. Basado en tales mitos Tlacaélel empieza a viajar en diferentes direcciones: por el sur a Guatemala y Nicaragua y por el norte a Estados Unidos de Norteamérica y Canadá.

Por los años 60 se relacionó con algunos esotéricos y adquirió otras técnicas del éxtasis y meditación, al igual que conocimientos de metafísica.

Este personaje, en la actualidad, mantiene contacto y es muy apreciado entre diversos grupos indios de Norteamérica y entre los chicanos de Estados Unidos. Viaja constantemente a ese país para asistir a ceremonias de los sioux, dakotas entre otros. En distintos lugares de esos países imparte sus enseñanzas y tiene seguidores tanto entre los indios como entre integrantes de las clases medias urbanas¹⁰⁶.

Podemos considerar a este personaje como un chamán, de hecho, él mismo se considera como tal, ya que entre las funciones que desempeña están las de curar, dominar las inclemencias del tiempo, impartir conocimientos, llevar a cabo funciones psicopompas y dirigir ceremonias. Vemos en él la figura del chamán refuncionalizado y reinterpretado para incluir aspectos culturales de otros grupos étnicos además de los extraídos de los grupos indígenas de nuestro país.

En su escuela *Kalpulli Koakalko* se imparten materias de nahuatl y

de filosofía e historia reinterpretadas de la misma manera como aquí y en los Estados Unidos, lo hacen desde los años 50 los diferentes movimientos de la mexicanidad, divididos de forma similar a la organización de los linajes y sus tierras en el México prehispánico, o sea en *Kalpulis*. Todos ellos reinterpretan la antigua historia de México de una forma idílica: en aquellos tiempos se vivía en una perfecta democracia, no existían diferencias sociales, ni sacrificios humanos y se poseía tal cúmulo de conocimientos que los *Naga-maya*, según algunos de ellos, un grupo heredero de varias de las culturas mexicanas prehispánicas, migraron a Egipto donde fueron consejeros de los faraones y a Grecia y Roma en donde influyeron para su desarrollo cultural¹⁰⁷.

Tlacaélel igualmente se interesa en la danza, sobre todo la chichimeca-azteca. Al respecto es necesario comentar que las danzas, practicadas por hombres y mujeres, son un elemento importante del movimiento de la mexicanidad. Están plenas de contenidos míticos y de una compleja jerarquía organizativa. Se ejecutan por lo regular en lugares públicos con valor simbólico, como Tlatelolco y el zócalo de la ciudad de México. La danza aparece también en el antiguo grupo de los concheros (que pertenecen a *la tradición*), quienes desde el Siglo XVII presentan un movimiento similar al de la mexicanidad pero a diferencia de estos últimos, que no danzan en los atrios de los templos, los concheros sí lo hacen, principalmente en los santuarios importantes (Chalma, Sacromonte, Los Remedios, la Villa de Guadalupe, entre otros), por el hecho de haber permanecido ligados a la iglesia católica. La indumentaria de los danzantes de ambos grupos es muy vistosa y emula el vestuario prehispánico. Los concheros, por su parte, utilizan la concha de armadillo como instrumento musical y de ahí reciben su nombre¹⁰⁸.

Tlacaélel tiene el proyecto de crear el *Tecpan de la paz*, un centro cerca de Teotihuacán donde en 1998 realizó su “danza del sol” y donde cada domingo lleva a cabo actividades con su grupo.

Las fiestas que siguen los grupos de la mexicanidad son las siguientes: los equinoccios, el cruce del zenith por el sol, la primavera, el Fuego Nuevo, la celebración de la caída de Tenochtitlan y el aniversario del descubrimiento de los restos de Cuauhtemoc, entre otras¹⁰⁹.

Los *Kalpullis* están jerarquizados y responden a denominaciones náhuatl. El consejo superior que los gobierna se denomina el *Uey Tlatoque* o *Teo Huey Tlatoque*. Quienes ejecutan lo que ordena el Consejo son dos personas: el propiamente ejecutor o *Huey Teotekutli* (gran ejecutor) y la *zihuakoatl* (administradora).

El *Kalpulli* de Tlacaélel goza de popularidad e incluso varios extranjeros están afiliados a él. Aprovechando los cambios constitucionales de 1992, Tlacaélel (que es la ortografía que utiliza este líder) convirtió su *Kalpulli* en asociación religiosa y la registró como tal, en la secretaría de gobernación. Sus fundamentos, además de ser presentados en dicha secretaría, fueron publicados en uno de los periódicos que tiene el movimiento de la mexicanidad llamado *Itzkalotl*. No adoran dioses sino como ellos dicen “veneramos la expresión de la fuerza del Gran Espíritu en la Naturaleza y en nosotros mismos. En ese sentido reconocemos entre otras, las siguientes representaciones de la Mexicayotl: Tonatl Téotl, nuestro padre el sol; *Nahui Ollin*, tiempo y evolución; *Mikiztli*, la verdadera medicina; *Quetzalcóatl*, la inteligencia cósmica; *Huitzilopochtli*, fuerza de la voluntad; *Terzcatlipoca* la memoria; *Tonal*, la fuerza del destino; *Zem Anahuak*, el mundo, nuestra casa; *Teoxihuítl*, nuestros templos y pirámides; *Nahual*, el subconsciente; *Tloke Nahuakeh*, nuestro origen; *Ome Téotl*, nuestro principio dual¹¹⁰”.

La organización de *In Kantonal* es la siguiente: un gran consejo de gobierno que constituye la máxima autoridad, con un órgano representativo de dos personas que ejecutan lo que ordena el consejo integrado por el *Huey Teotekutli* (Gran señor de lo sagrado) y el *Huey Teozihuakoatl* (Gran mujer serpiente de lo sagrado), que viene a ser la administradora. Les siguen en grado una jerarquía de ayudantes,

que en ocasiones pueden suplir a sus representantes o pueden ser designados como *Teopixkemeh* (grandes sacerdotes)¹¹¹.

Los integrantes de este grupo, después de un período de preparación, pasan por un rito de iniciación del que hablaremos posteriormente y que está ligado a la danza del sol. Dicha danza representa el ritual más importante de esta iglesia y fue importada de la danza del mismo nombre que Tlacaélel aprendió de los indios de norteamérica.

Los iniciados, hombres y mujeres, después de un extenso ceremonial muy bien descrito por González Torres y Acevedo Martínez¹¹², son colgados del músculo del pecho con unos ganchos, como una demostración de entrega y de valor, en un árbol especial.

Los ritos y ceremonias que se llevan a cabo en *In Kantonal* presentan elementos prehispánicos refuncionalizados, algunos de ellos importados de culturas indias de norteamérica¹¹³. Sólo a modo de ejemplo mencionaremos lo siguiente:

Emplean el tonalpohualli (el calendario ritual prehispánico que también se toma en cuenta para la ceremonia de imposición del nombre); efectúan el baño purificador en el temazcal cuya construcción, por cierto, difiere un poco del original; ejecutan la danza del sol ya mencionada, a través de la cual se reproducen movimientos cósmicos; utilizan en varias ceremonias la pipa sagrada y buscan la visión (la experiencia del retiro en la soledad donde se aprende a recibir visiones y revelaciones).

Creemos, finalmente, que al presentar la panorámica de cómo se manifiesta en México la figura del chamán, resaltamos la vitalidad de prácticas que a lo largo del tiempo han servido a múltiples funciones: explicar la enfermedad física, las catástrofes naturales y el contexto en el que aparecen, y sobre todo, proporcionar medios para reubicar y devolver al seno de la comunidad o al mundo a que pertenecen, a quienes, afectados por males físicos o psicológicos o por la muerte, se ven separados del orden usual y necesitados de ayuda. Por ello los especialistas de la curación y los controladores del tiempo surgieron y no han podido desaparecer porque los mismos males continúan.

En cada parte del mundo encontraremos expresiones diferentes por la gran diversidad cultural y étnica que existe. Esperamos que el muestrario dado sirva para integrar ese vasto calidoscopio.

NOTAS

¹ Atkinson, 1992, 307 ;Geertz. 1966 y a Taussig, 1989.

² Atkinson, *ibid.*

³ cf. Poveda, 1997, 75-147.

⁴ Eliade, 1960.

⁵ Poveda, *Ibid.* 22.

⁶ cit. por Poveda, *Ibid.* 23.

⁷ Perrin, 1991.

⁸ Duquesnoy, 2003.

⁹ Perrin, 1992.

¹⁰ Eliade, 1975, 18-19.

¹¹ Siskind, 1976.

¹² Harner, 1982.

¹³ cit. por Harner, *Ibid.*

¹⁴ Castaneda, 1971.

¹⁵ Eliade, *op. Cit.*, 1960, 1975.

¹⁶ Devereux, 1973.

- ¹⁷ Eliade, op.cit.1960.
- ¹⁸ Beck, 1967.
- ¹⁹ Devereux, op.cit.
- ²⁰ Nathan, 1996. De la Peña, 2000.
- ²¹ Lagarriga, 1991, 177-190.
- ²² Levi-Strauss, 1968.
- ²³ Algunos de estos especialistas han sido presentados en los trabajos de Grimberg, 1987.
- ²⁴ López Austin, 1983. De la Garza, 1990.
- ²⁵ De la Garza, op. cit.
- ²⁶ De la Garza, op. cit.
- ²⁷ De la Garza, op. cit.
- ²⁸ López Austin, op.cit.
- ²⁹ De la Garza, op.cit.
- ³⁰ De la Garza, op. cit.
- ³¹ López Austin, op.cit.
- ³² cf.Báez-Jorge y Gómez Martínez, 1998; Lagarriga, 1998-99.
- ³³ Aguirre Beltrán, 1963; Anzures y Bolaños, 1983; López Austin, op.cit.; De la Garza, op. cit.
- ³⁴ Aguirre Beltrán, 1963; Anzures y Bolaños, 1983; López Austin, op.cit.; De la Garza, op. cit.
- ³⁵ Aguirre Beltrán, 1963; Anzures y Bolaños, 1983; López Austin, op.cit.; De la Garza, op. cit.
- ³⁶ Aguirre Beltrán, 1963; Anzures y Bolaños, 1983; López Austin, op.cit.; De la Garza, op. cit.
- ³⁷ González Torres, 1986,1989.
- ³⁸ González Torres,1989.
- ³⁹ González Torres, 1986.
- ⁴⁰ De la Garza, op.cit.
- ⁴¹ Quezada, 1989.
- ⁴² Quezada, 1989.
- ⁴³ cf. Aguirre Beltrán op.cit.
- ⁴⁴ Quezada, Op. cit.
- ⁴⁵ Quezada, Op. cit., 1972.
- ⁴⁶ Lagarriga, 1988,1999.
- ⁴⁷ Lagarriga, ibid.
- ⁴⁸ Menéndez Pelayo, 1951.
- ⁴⁹ Nieto, 1979, 110-112.
- ⁵⁰ Cf.Huerga, 1978; Márquez, 1972.
- ⁵¹ Lagarriga, op.cit. 1988.
- ⁵² Lagarriga, 2000; Rodríguez Delgado, 2000.
- ⁵³ Archivo general de la nación, México, inquisición, Vol. 522, exp. 2 p. 92-234.
- ⁵⁴ AGN, inquisición, Tomo 697, exp.11, f.134-151.

- ⁵⁵ Ichon, 1973.
- ⁵⁶ Villarojas, 1978.
- ⁵⁷ Page Pliego, 2002.
- ⁵⁸ Barnett y Zing, 1986; González Rodríguez, 1982; Anzures y Bolaños, 1987; Sánchez Caro, 1996.
- ⁵⁹ Benítez, 1977; Furst, 1976; Anguiano y Furst, 1978; Rajsbaum, 1994; Porres Carrillo, 1999; Gutiérrez, 2000; Neurath, 2002.
- ⁶⁰ Bonfil, 1968.
- ⁶¹ Álvarez, 1981.
- ⁶² Wasson et al, 1968, Estrada, 1977; Pérez Quijada, 1996.
- ⁶³ Arias, 1987.
- ⁶⁴ Porres Carrillo. op. cit.;Gutiérrez,op. cit.; Neurath,op.cit.
- ⁶⁵ Anguiano y Furst, op. cit.
- ⁶⁶ Rajsbaum, op. cit.
- ⁶⁷ Furst y Anguiano, ibid., Rajsbaum, op. cit.
- ⁶⁸ Furst y Anguiano, ibid., Rajsbaum, op. cit.
- ⁶⁹ Gutiérrez. op. cit.
- ⁷⁰ Turner, 1988.
- ⁷¹ Gutiérrez, op. cit.
- ⁷² Anguiano y Furst, op.cit: 50.
- ⁷³ Rajsbaum, op. cit.
- ⁷⁴ Orozco, 1993 cit. por Sánchez, Caro, op. cit.
- ⁷⁵ Sánchez Caro, Ibid.
- ⁷⁶ López Cortés, 1995.
- ⁷⁷ Wasson, 1977.
- ⁷⁸ Wasson, Hoffmann y RUC, 1980.
- ⁷⁹ Cf. Anzures y Bolaños, 1987; De la Garza, op. cit.
- ⁸⁰ Cf. Estrada, 1977, Val, G. s/f, Pérez Quijada, 1996.
- ⁸¹ Cf. Estrada, op. cit.
- ⁸² Cf. Estrada, op. cit 60.
- ⁸³ Cf. Estrada, op. cit.
- ⁸⁴ cf. Pérez Quijada, op. cit.
- ⁸⁵ cf. Albores y Broda, 1997.
- ⁸⁶ Glockner, 1997.
- ⁸⁷ Glockner, ibid.
- ⁸⁸ Cf. Estrada, op. cit.
- ⁸⁹ cf. Lagarriga, 1975,1991: Ortíz Echaniz, 1991.
- ⁹⁰ Vélez Cervantes, 2001.
- ⁹¹ Porras Carrillo, 1999, 227.
- ⁹² Para mayor bibliografía véase Harner, Halifax et. al. 1989; Poveda (director), 2002.
- ⁹³ Mehl, 1988. 180.
- ⁹⁴ Almendro, 2002.
- ⁹⁵ Vélez Cervantes, op.cit. 27.

- ⁹⁶ Mackline, 1998.
- ⁹⁷ cf. Masferrer, 1998 , González Torres, 1996, Díaz Brenis, 2002 Graef Velázquez, 2001, De la Peña., 1998.
- ⁹⁸ Carla Graef, comunicación personal.
- ⁹⁹ cf Güémez, 1984; González Torres y Acevedo Martínez, 2000; De la Peña, op. cit. y 2002.
- ¹⁰⁰ Güémez, op.cit.
- ¹⁰¹ González Torres, op.cit.1984.
- ¹⁰² De la Peña, op .cit. 1998
- ¹⁰³ Güémez, op. cit.
- ¹⁰⁴ González Torres, op. cit.
- ¹⁰⁵ González Torres, Ibidem. González Torres y Acevedo Martínez, op.cit.
- ¹⁰⁶ Mackline June, comunicación personal.
- ¹⁰⁷ cf. Güémez. op. cit..
- ¹⁰⁸ cf. Moedano, 1984; De la Peña, 2001.
- ¹⁰⁹ González Torres, 14.
- ¹¹⁰ Mayo de 1985 cit. por González Torres. op.cit., 1986, 16, el cual también edita una revista *Ce-Acatli*.
- ¹¹¹ González Torres y Acevedo Martínez, op.cit.
- ¹¹² González Torres y Acevedo Martínez, op.cit.
- ¹¹³ Dado que excedería en demasía este trabajo describir cada una de ellas remitimos al interesado a los trabajos de González Torres, y Acevedo Martínez, ya citados.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE Beltrán, Gonzalo.1963. “Medicina y magia”. Instituto Nacional Indigenista. México.
- ALBORES, Beatríz y BRODA Johanna: (coordinadoras).1997. “Graniceros. cosmovisión y mete reología indígenas de Mesoamérica”. El Colegio Mexiquense, A. C., Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- ALMENDRO, M. 2001 “Neochamanismo”. Chamanismo el arte natural de curar. José María Poveda (Director). Enciclopedia del Tercer Milenio, (4ta. Edición), Madrid, pp.457-471.
- ALVAREZ Heydenreich, Laurencia.1987. “La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan, Morelos”. Instituto Nacional Indigenista, México.
- ANGUIANO, Marina y FURST, T. Meter. 1987. “La endoculturación entre los huicholes”. Instituto Nacional Indigenista. (Primera reimpresión), México.
- ANZURES Y BOLAÑOS, María del Carmen. 1983. “La medicina tradicional en México. Proceso histórico, sincretismos y conflictos”. Universidad Nacional Autónoma de México, México. 1987. “La curación y los “sueños”. Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines. I Coloquio. Barbro Dahlgren (Editora) Universidad Nacional Autónoma de México, México pp.21-32.
- ARIAS García, José de Jesús. 1987. “El chamán y el mito, el caso de Yucatán”. Historia de la religión en mesoamérica y áreas afines. I Coloquio. Barbro Dahlgren (Editora) Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp.33-45.
- ATKINSON Monning, Jane. 1993. “Shamanisms Today”. Annual Review of Anthropology. 21:307-329.
- BECK J. Robert .1967. “Some proto-psychotherapeutic elements in the practice of the Shaman”. History of Religions 6 (4):303-327.
- BENNETT Wendell, C. y ZINGG, Robert. 1986. “Los Tarahumaras. Una tribu india del norte de México”. Instituto Nacional Indigenista, México.
- BENÍTEZ, Fernando.1975. “En la tierra mágica del peyote”. Los indios de México, (2do. vol.) Ediciones ERA, México.

- BONFIL, Guillermo. 1968. "Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada". *Anales de Antropología*, V: 99-129.
- CASTANEDA, Carlos. 1977. *The teachings of Don Juan: a Yaki way of knowledge*. University of California. Berkeley y los Angeles.
- DE LA GARZA, Mercedes. 1990. "Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya". Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- DE LA PEÑA, Francisco. 1998. "Identidad cultural, imaginario indio y sobre-modernidad: el movimiento de la mexicanidad". *Boletín de Antropología*. Instituto Panamericano de Geografía e Historia. Julio: 60-69.
- _____. 2000. "Más allá de la eficacia simbólica, del chamanismo al psicoanálisis". *Cuicuilco*, 7 (18), Enero-Abril, México, 137-152.
- _____. 2001. "Los hijos del sexto sol". Col. Científica. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.
- DEVEREUX, George. 1973. "Ensayos de etnopsiquiatría general", Barral Editores, Barcelona.
- DÍAZ Brenis, Elizabeth. 2002. "Nueva Era: una religión para la polis posmoderna". *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*. Nueva Época. 68, pp. 44-49.
- DUQUESNOY, François. 2003. "Chamanismos, apuntes, técnicas e hipótesis". Conferencia dictada en el seminario de religiones. Escuela Nacional de Antropología e Historia. INAH. México.
- ELIADE, Mircea. 1960. "El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis". Fondo de Cultura Económica. México.
1975. *Iniciaciones místicas*. Taurus, España.
- ESTRADA, Álvaro. 1977. "Vida de María Sabina la sabia de los hongos". col. Popular Fondo de Cultura Económica. México.
- FURST, T. Peter. 1976. "Alucinógenos y cultura". Col. popular, Fondo de Cultura Económica. México.
- GLOCKNER, Julio. 1997. "Los sueños de un tempero. Graniceros". *Cosmovisión y meteorología de mesoamérica. El colegio Mexiquense A.C.*, Universidad Nacional Autónoma de México. México. p. 503-522.
- GONZÁLEZ Rodríguez, Luis. 1982. "La Tarahumara. La sierra y el hombre". Fondo de Cultura Económica. México.
- GONZÁLEZ Torres, Yolota. 1986. "Los ritos extáticos y el estado Mexicano". *Origen y formación del Estado en Mesoamérica*. Universidad Nacional Autónoma de México. México. pp. 77-84.

-
1989. "Altered states of consciousness and ancient mexican ritual techniques". Shamanism: past and present . M. Hoppál, O.J.M. Hópal, O.J. Von Sadovasky (editores). Budapest-Los Angeles- Fullerton., pp. 349-352.
-
1996. "The revival of mexican Religions: The impact of nativism". NUMEN. 43:1-131.
- GONZÁLEZ Torres, Elizabeth y ACEVEDO Martínez, Victor. 2000. "In Kantonal: "La casa del sol" Iglesia del movimiento de la mexikayot" I. Tesis de licenciatura en antropología social. Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- GRAEF Velázquez, Carla. 2001. "La Nueva Era en un grupo de clase media en la Ciudad de México". Tesis de licenciatura en antropología. Escuela Nacional de Antropología e Historia. ENAH, México
- GRISBERG Zylberbaum, Jacobo. 1987. "Los chamanes de México. Psicología autóctona mexicana". (2 vols), Alpa Corral, México.
- GUTIÉRREZ, Arturo. 2002. "La peregrinación a Wirikuta". Estudios monográficos. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.
- GÜÉMEZ, Lina Odena. 1984. "Movimiento Confederado Restaurador del Anáhuac". Cuadernos de la Casa Chata, 97, CISINA, México.
- HARNER, Michael (editor). 1976. "Alucinógenos y chamanismo". Punto Omega. Gudarrama, Madrid. 1982. "The way of shaman, a guide to power and healing". Batan Books, Toronto.
- HARNER, HALIFAX, Dossey et. al. 1989. « El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal". Editorial Kairós. Barcelona.
- HERAS, Margot. 1995. "Los Tarahumaras". Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región noroeste. Instituto Nacional Indigenista, México. pp. 405'481.
- HUERGA, Álvaro. 1978. "Historia de Los alumbrados (1570-1630)". Seminario Cisneros, Fundación Universitaria Española. Vol. 1. Madrid.
- ICHON, Alain. 1973. "La religión de los totonacos de la sierra". Instituto Nacional Indigenista. México.
- LAGARRIGA Attias, Isabel. 1975. "Medicina tradicional y espiritismo". Los Espiritualistas Trinitarios Marianos de Jalapa, Ver. Col. SEPSETENTAS. Sría. de Educación Pública. México. 1988. "Algunos elementos chamánicos entre los Iluminados Alumbrados de la Nueva España". La palabra y el Hombre. Revista de Universidad Veracruzana Nueva época. Octubre-Diciembre: 4-13.
1991. "Espiritualismo Trinitario. Mariano. Nuevas perspectivas de análisis". Universidad Veracruzana, Xalapa, Ver. 1995. "Intento de caracterización del chamanismo urbano en México con el ejemplo del Espiritualismo Trinitario Mariano". Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual: Jacques Galinier, Lagarriga, Isabel, Perrin Michel (coordinadores). Plaza y Valdés. México.

- 1998-99. "Lo simbólico y lo imaginario en una representación contemporánea de una creencia prehispánica: el nahual" en el pueblo de la Candelaria, Coyoacán". Revista latina de pensamiento y lenguaje, A.C., Montreal, México- Buenos Aires, 7 (1) Invierno: 17-30.
2000. "Heterodoxia y estados alterados de conciencia en la Nueva España: Los Iluminados, Alumbrados o Ilusos". Inquisición novohispana. Vol. II. QUEZADA, Noemí., Rodríguez Martha Eugenia y Suárez Marcela, Editoras. UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana. México, pp 263-276.
- LEVI-STRAUSS, Claude. 1968. "Antropología estructural". Editorial Universitaria de Buenos Aires Argentina.
- LÓPEZ Cortés, Eliseo. 1995. "Los Mazatecos". Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región Valles Centrales. Instituto Nacional Indigenista, México pp.135-173
- MACKLINE June, 1998. "El chamanismo y el neochamanismo en la declinación del milenio: Los usos de los estados alterados de conciencia". Religión y Etnicidad en América Latina. T. III. Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá. pp. 33-44.
- MEHL E., Lewis. 1989. "El chamanismo moderno: Integración de la biomedicina con las visiones tradicionales del mundo". Harner, Halifax, et al., El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal, Kairós, Barcelona. Márques Antonio. 1972. "Los Alumbrados. orígenes y filosofía 1525-1559". Editorial Taurus. Madrid.
- MASFERRER, Elio. 1998. "La configuración del campo religioso Latinoamericano el caso de México". Sectas o iglesias, viejos o nuevos movimientos religiosos. Masferrer, Kan (Compilador). ALER, Plaza y Valdés, México. pp.19-84.
- MENÉNDEZ Pelayo, Marcelino. 1951. "Historia de los heterodoxos españoles". Espasa Calpe, Argentina, S. A. Tomo V. Argentina.
- MOEDANO, Gabriel. 1984. "La denaza de los conchero en Querétaro". Universidad, 23/24. Noviembre Querétaro: 3-10.
- NATHAN, Tobie. 1996. "La folie des autres". *Traité d'ethnopsychiatrie clinique*. Dunod Paris.
- NEWRATH, Johannes. 2002. "Las fiestas de la Casa Grande". Etnografía de los pueblos indígenas de México. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.
- NIETO, C. 1982. "Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia". Fondo de Cultura Económica. México.
- ORTÍZ Echániz, Silvia. 1990. "Una religiosidad popular. El espiritualismo Trinitario Mariano". Col. Científica. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.
- PAGE Pliego, Jaime Tomás. 2002. "Curandería tzoltzil y procesos de formación, iniciación y de trabajo de sus practicantes". Tesis de Doctorado en Antropología. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM., México.

- PÉREZ Quijada, Juan. 1996. "Tradiciones del chamanismo en la Mazateca baja". *Antropología de la curación. Alteridades*. Universidad Autónoma Metropolitana. Año 5, (12) : 49-59.
- PERRIN, Michel. 1999. "Lógica chamánica". *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*. Galinier Jacques, Lagarriga Isabel y Perrin Michel (coordinadores). Plaza y Valdés Editores. México. pp.1-19.
- PORRES Carrillo, Eugenio. 1999. "Consideraciones acerca del neochamanismo y del chamanismo huichol". *La medicina tradicional en el norte de México*. Silvia ortíz Echániz (.coordinadora). Col. Científica. Instituto Nacional de antropología e Historia. México.
- POVEDA, José María. 2001. "Chamanismo. El arte natural de curar". Dirigido por José María Poveda. *Enciclopedias del Tercer Milenio*. Madrid. (4ta. Edición).
- QUEZADA, Noemí. 1972. "Alumbrados en el Siglo XVII. Análisis de casos". *Religión en mesoamérica*. Sociedad mexicana de antropología, México.
1989. "Enfermedad y maleficio". Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- RAJSBAUM, Ari. 1994. "Los huicholes". *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región occidental*. Instituto Nacional Indigenista. México. pp.53-107.
- RODRÍGUEZ Delgado, Adriana .2000. "Alumbrados Novohispanos en el siglo XVII". *Inquisición novohispana*. Vol. II. Quezada Noemí, Rodríguez Martha Eugenia y Suárez Marcela, Editoras. UNAM, Instituto de investigaciones Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana. México, pp.277-292.
- SÁNCHEZ Caro, Olga Estela. 1996. "Sistema médico tradicional rarámuri: elementos de unificación cultural en la comunidad Nararachi". Tesis de licenciatura en antropología social. Escuela Nacional de Antropología e Historia. Unidad Chihuahua. SEP. México.
- SISKIND, Janet. 1976. "Visiones y curas entre los Sharanahuas". *Alucinógenos y chamanismo*. Michel Harner (editor). Punto Omega, Guadarrama, Madrid.
- TURNER W., Victor. 1988. "El proceso ritual". Taurus. Madrid.
- VALG E. Franz. s/f "Conversaciones con María Sabina y otros curanderos. Hongos sagrados". Publicaciones Cruz, O., S.A. México.
- VÉLEZ Cervantes, Jorge César. 2001. "Intersticios de realidades". Tesis de Maestría en antropología social. Universidad Autónoma Metropolitana. México.
- VILLAROJAS, Alfonso. 1978. "Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo". Instituto Nacional Indigenista. México.
- WASSON R. Gordon. 1977. "Presentación" En Alvaro Estrada: *Vida de María Sabina la sabia de los hongos*. Siglo XXI. México.
- WASSON R. Gordon, Hoffmann Albert y Ruck A. P. Carl. 1980. "El camino a Eleusis". *Breviarios del Fondo de Cultura Económica México*.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

LAS ARTES DE LOS CHAMANES

Michel Perrin

Etnólogo. CNRS, Laboratoire d'Anthropologie Sociale.
Collège de France- París.

LÓGICA CHAMÁNICA

Conviene dar primero una definición de chamanismo, aunque sólo sea para tener un punto de referencia, sabiendo que la realidad es siempre más compleja.

El chamanismo es uno de los grandes sistemas imaginados por la mente humana, en diversas regiones del mundo, para darle un sentido a los acontecimientos y para actuar sobre ellos —así como lo es, por ejemplo, la hechicería (brujería) o la posesión—. El chamanismo es un conjunto de ideas que justifica un conjunto de actos. No se puede comprender si no se entiende para qué se recurre a él ni las obligaciones que esto conlleva. Se puede decir que, teóricamente, hay una lógica chamánica. Los grandes principios con que se le asocian se pueden agrupar en tres categorías:

1. El chamanismo implica una concepción bipolar o dualista del individuo y del mundo
 - El ser humano se compone de un cuerpo y de uno o varios componentes invisibles, a menudo llamados «almas», que se pueden separar del cuerpo y sobrevivir a la muerte. La fugaz y nocturna partida de uno de sus componentes explicaría los

sueños; una partida prolongada, la enfermedad; su partida definitiva, la muerte. No sólo los hombres, también los demás seres de la naturaleza, vivos o inertes, pueden poseer almas.

- El mundo también es dual o, mejor dicho, está atrapado entre dos polos. Existe este mundo, visible, cotidiano, profano, y un otro mundo o “mundo-otro” —una expresión que evita la de “más allá”—, que evoca demasiado nuestra concepción de lo que viene después de la muerte y la de “mundo sobrenatural”, inadecuada aquí, ya que el “mundo-otro” rige precisamente los fenómenos que calificamos de naturales¹. Generalmente invisible para el hombre ordinario, este “mundo-otro” es el mundo de los dioses y de sus emisarios, el de toda clase de espíritus —celestes, patógenos o benévolos...—, el mundo de los ancestros, de los muertos... Es ese mundo que describen y exploran los mitos, el mundo de lo “sagrado”².

Pero lo invisible bordea constantemente lo visible, siendo cada uno de los dos polos un punto de referencia teórico que actúa como un campo de atracción. El “mundo-otro” se oculta en éste, vive en él, lo recorre, lo anima y lo gobierna. Sus emisarios se disfrazan, adoptan aquí la apariencia de seres ordinarios, sobre todo de noche y son los hombres quienes pagan las consecuencias de esto.

Se supone que las grandes calamidades que se abaten sobre los hombres se deben a la acción del «mundo-otro», ya sean catástrofes climáticas, económicas, biológicas o sociales: sequías, hambrunas, enfermedades, etcétera. Y ese «mundo-otro» es antropomórfico: es una proyección de este. Los seres que en él moran están animados por los mismos pensamientos y las mismas pasiones que los hombres que los han imaginado, aunque sus poderes sean superiores. A menudo, las razones esgrimidas para legitimar esta concepción persecutora del mal se pueden resumir con imágenes tomadas de la caza: así como los hombres matan animales para alimentarse y, en general, actúan como depredadores con el medio, los seres

del «mundo-otro» actúan como cazadores respecto al hombre. Lo persiguen para alimentarse de él, para vengarse. Porque el «mundo-otro» es el dueño de este medio, lo controla. La enfermedad o la muerte, pero también la sequía y el hambre, son la deuda que este mundo ha contraído con el otro, al que saquea o degrada para asegurar su subsistencia. Una deuda que nunca acaba de pagarse. A este ciclo corto de intercambio entre el hombre y los mundos animal y vegetal, en el que cada uno, de alguna manera, se nutre del otro, se podría añadir unos ciclos largos que confirieren a la muerte un sentido más profundo.

2. El chamanismo supone una alianza y un tipo de comunicación específicos entre los hombres y el mundo.

Las sociedades que obedecen a esta lógica de polaridad afirman que los seres del mundo invisible se comunican con el hombre a través de señales o de lenguajes específicos, los sueños por ejemplo. Pero este tipo de comunicaciones es aleatorio.

El chamanismo supone que ciertos individuos son capaces de establecer *a voluntad* una comunicación con lo invisible. A diferencia del resto de los hombres, que sólo lo padece o lo presiente, ellos pueden verlo y conocerlo. Esos hombres son los chamanes. Son designados y elegidos por el “mundo-otro”, como si este, a la vez que persigue al resto de la humanidad, hiciese de ellos sus socios, ofreciéndoles una parcela de su poder para que puedan entender el sentido profundo de los acontecimientos, aliviar las calamidades y postergar la hora de la muerte, aplazando el pago de la deuda antes mencionada. A cambio, una especie de contrato liga al chamán con el invisible, un contrato que habrá de hacer cumplir entre los de su comunidad.

El poder chamánico se establece de dos maneras: por un lado, el chamán puede mantener una relación privilegiada con las entidades que emanan de lo invisible, aquellas que los etnólogos llaman «espiritus auxiliares» («guardianes»). Cada sociedad o cada chamán

los nombra y define, a su manera, su naturaleza y su origen. Por otro, el chamán también puede elevar a voluntad su alma hacia lo invisible. A menudo las dos formas conviven.

Se dice entonces que el chamán se convierte en un mediador y que pasa las fronteras, en la medida en que, mientras ejerce sus funciones, puede depender alternativamente de este mundo o del otro, ser el eslabón activo de una cadena que une a los dos polos. Lo aleatorio ha dado paso a lo voluntario.

3. El chamanismo está determinado por una función social.

La función del chamán es de prevenir cualquier desequilibrio y responder a cualquier calamidad explicándola, evitándola o aliviándola.

El chamán es reconocido socialmente. Cuando entra en un estado de receptividad hacia el invisible, lo hace porque se le ha pedido que lo haga. En principio no actúa para sí: si interviene, es para evitar o resolver una desgracia concreta, la de un individuo aquejado de una enfermedad o de cualquier otra calamidad, o la de una comunidad entera que sufre una sequía, escasez de caza, o si se plantea iniciar una guerra. La tarea del chamán será, por ejemplo, en caso de enfermedad, la de actuar sobre el alma del paciente o extraer del cuerpo de éste el elemento patógeno. Si se trata de escasez de caza, habrá de persuadir al maestro de los animales para que ceda a los hombres algunas cabezas de su ganado. Si se trata de la guerra, en fin, habrá que debilitar las fuerzas del enemigo. Por todo lo dicho, se puede considerar el chamanismo, pues, como una institución social.

LAS ARTES DEL CHAMÁN

Al chamán se le califica a menudo como «el que ve» o, a la vez, «el que sabe» y «el que puede». Y se trata de un saber y un poder distintos de los que tienen los individuos ordinarios, ya que tienen que ver con el lado secreto del mundo.

En un universo absolutamente determinista, que excluye el azar, se le pide al chamán que tenga una respuesta para todo: explicar lo sucedido, remediar lo que está sucediendo, notificar lo que sucederá. A él se le exige que ejerza su pensamiento y su imaginación para explicar las causas de las desgracias. También se le pide que vele por el equilibrio del mundo y por el bienestar de los hombres.

Por eso el chamanismo es, entre otras cosas, un arte total: oral, teatral, pictórico...

LA NATURALEZA DE LOS ESPÍRITUS AUXILIARES

El arte de los chamanes aparece ya en la manera de imaginar y de describir sus espíritus. Esos espíritus que participan en la comunicación chamánica, así como las relaciones que tienen con el chamán, varían mucho de una sociedad a otra y, además, de un chamán a otro. Son reflejos al mismo tiempo de un imaginario social y de un imaginario individual, de un arte colectivo expresado por artistas individuales e individualistas.

Frecuentemente, al menos en América y en Asia septentrional, se representa al auxiliar como un socio del sexo opuesto, incluso si proviene del mundo animal o vegetal. Se presume que mantiene con el chamán relaciones íntimas o de complicidad. Para los buriatos de Siberia, por ejemplo, el espíritu elector es la hija de un maestro de la caza —reno, alce o espíritu acuático— que adoptará el papel de amante celosa y de esposa animal con la que el chamán, yerno en el «mundo-otro» y con forma animal, se reunirá. Esa es la razón por la que, durante las ceremonias o las curaciones, se disfraza de animal

y lo imita³. Pero existen multitud de configuraciones culturales y de variantes individuales.

Mientras que unos aseguran que los espíritus son invisibles y que sólo se oyen sus voces, otros los describen detalladamente. Para algunos pueblos del oeste norteamericano, tienen la forma de enanos que viven en las montañas. En una etnia afirman que todo auxiliar tiene un nombre que el chamán habrá de invocar durante la curación; en otra, que si el chamán tuviese la desgracia de nombrarlo desaparecería para siempre... Hay sociedades en las que cada chamán afirma tener espíritus específicos que ningún otro posee. En otras, los chamanes comparten un mismo espíritu, siendo la calidad de su relación con este la que determina el poder de cada uno. Así, el guardián principal de los chamanes entre los huicholes de México es, para todos, el héroe cultural Kauyumari, el ciervo divino. En otros lugares, los chamanes declararon que sus auxiliares son el relámpago, el sol, el arco iris, la lluvia o cualquier otro elemento personificado del cosmos.

Entre el espíritu auxiliar (guardián) único, compartido por varios chamanes y los múltiples espíritus individuales son posibles muchas configuraciones. Por ejemplo, entre los pueblos siberianos el Amor, un espíritu principal, maestro de todos los espíritus auxiliares, procedería ante todo a la elección del chamán, antes de dotarlo de auxiliares específicos.

Las representaciones de los espíritus auxiliares reflejan a menudo la organización económica y social de una sociedad y el lugar que en ella ocupa tal o tal chamán. También pueden revelar una voluntad de control o de unificación de la función chamánica, como la que ejerce la sociedad huichol o, por el contrario, un individualismo ligado a una rivalidad latente entre chamanes, que obliga a cada uno de ellos a destacar, invocando espíritus auxiliares originales, como en el caso del grupo guajiro (Wayuu) de Venezuela y de Colombia.

La función chamánica implica una vasta cultura, grandes dotes de comunicación y un buen conocimiento del entorno. Transforma los mitos en actos. Durante un rito de caza, una cura terapéutica, una sesión de adivinación, el chamán bebe de los mitos que escenifica: elementos que esclarecen el problema que se le plantea o justifican las acciones que realiza. Relata o expresa con gestos las idas y venidas de su alma o la de sus auxiliares, sus visitas a seres del invisible, marcadas por juegos de seducción, luchas y negociaciones. Enumera las causas de las desgracias y este es el objeto de la mayoría de sus discursos. Aquí un ejemplo:

“Nuestro espíritu va junto a sueño
a ver el alma del enfermo que quiere morir..
Pero ya el alma ha dado media vuelta.
Nuestro espíritu la encierra en una pequeña bolsa.
La coloca bajo el brazo,
no despega la vista de ella,
que querría volver allí, muy lejos.
Abrimos la boca cuando dormimos, sabes,
entonces llega nuestro espíritu y ¡zas!
vuelve a introducir el alma en la boca del enfermo”⁴.

Acondicionando espacios rituales, imponiendo determinadas conductas durante las ceremonias, el chamán repite y refuerza los símbolos: los símbolos de los colores, de los números, de los espacios, de los elementos...

El chamanismo es un arte oral, un arte teatral. En él, las cualidades personales son esenciales. Cada chamán es reconocible por su estilo; se le puede comparar a un artista. Frente a una situación nueva, imagina, crea. Su público o sus pacientes se lo exigen, lo esperan de él.

Al tener que organizar rituales bajo diversos pretextos —caza, enfermedad, guerra, muerte, guía del alma de un muerto hasta su

última morada para neutralizarla—, el chamán acaba por erigirse en animador de la vida social, sobre todo en aquellas comunidades donde la población está diseminada. La sesión chamánica es una ocasión para reunirse y distraerse, aún más apreciada cuando el chamán la presenta como un espectáculo, con juegos de manos, declamaciones, mimo, proezas físicas... Los especialistas en pueblos siberianos y amerindios han subrayado en numerosas ocasiones su valor estético y el gran poder de fascinación que ejercía sobre el público.

Además, y cuando trata desgracias, el chamán es un terapeuta de la noche, ya que lo invisible se manifiesta sobre todo en ese momento o en el crepúsculo: es cuando los espíritus acechan y matan; es cuando, a través de los sueños se revela el “mundo-otro” y envía sus mensajes a los hombres; es cuando los hombres se angustian y se asustan... Todo esto viene a sumarse a la teatralidad o a la gravedad de las sesiones.

OBJETOS CHAMÁNICOS

LOS ACCESORIOS DE LOS CHAMANES

Las sesiones chamánicas van, en general, acompañadas de actos extraños y de la manipulación de múltiples y raros objetos. El análisis de esos actos y de esos objetos revela un rico simbolismo y una teoría implícita de la comunicación que, por ser la más eficaz, parece implicar a todos los sentidos: el olfato, el oído, la vista, el tacto... Esta comunicación se antoja de gran importancia por el hecho de ser doble: el chamán ha de establecer un contacto con los seres del invisible, pero también tiene, y quizá esto sea lo más importante, aunque sea algo implícito, que comunicar con las personas que le han solicitado la celebración de la sesión y las que asisten a ella. Les tiene que señalar, mediante gestos, mímica, cantos, gritos o silencios, la manera en que se está desarrollando su viaje y cómo evolucionan las relaciones con los espíritus o los dioses.

Para desarrollar su función de terapeuta, el chamán guajiro ingiere jugo de tabaco y agita un sonajero. “Se abre todo su cuerpo, por el

jugo de tabaco”. Cuando deja de mascararlo, “todo se nubla”: ya no oye el mensaje de los espíritus. En esas corrientes de olor y sonido que “conectan” al chamán, “viaja” el canto de los espíritus. Es una concepción muy materialista de la comunicación.

Los auxiliares también son representados en forma de estatuillas o bastones rituales que el chamán sabe “animar”, por ejemplo, con cantos y humos de cacao y pimienta, como en el caso de los embera o los kuna de Panamá.

En el chamanismo siberiano o lapón, el tambor ocupa un lugar central. En Siberia tiene una fuerte carga simbólica: “reanimado” periódicamente, es a la vez un vehículo que “transporta” al chamán, una encarnación de su espíritu elector femenino, un símbolo sexual...⁵

El chamán también envía señales a los seres del invisible y a su público a través de otros accesorios: pesados trajes cargados de ornamentos en Siberia; disfraz animal en América; asientos varios y bancos zoomorfos a los que pueblos amerindios atribuyen un papel importante de mediador; gorros de campanillas y demás tocados; máscaras o pinturas faciales; figurillas de toda clase que representan los espíritus auxiliares o las armas invisibles utilizadas contra los espíritus malignos o patógenos, etc.

El arte del chamán es a veces un arte pictórico. Las pinturas de arena de los Navajo, del sudoeste de Estados Unidos son un buen ejemplo. Muchos tambores chamánicos están adornados con motivos permanentes o pintados en el transcurso de la sesión, indicando la naturaleza del problema tratado o la identidad de los espíritus⁶. A través de máscaras, el chamán inuit narra sus encuentros con el invisible durante las curaciones o los ritos.

Trataré ahora de algunos de esos objetos chamánicos que sobrevivieron desde el siglo pasado hasta ahora⁷ y plantearé unos problemas más específicos acerca de las artes pictóricas ligadas a los chamanes⁸.

¿Cuáles son las relaciones que estas sociedades mantienen con las imágenes y los objetos “rituales” que producen?

¿Cuáles son las relaciones entre las formas y los usos de estas producciones y los tipos de comunicación y de representaciones que implica el chamanismo?

De manera más general, ¿cuáles son las presiones que un sistema de representaciones, unas categorías conceptuales, unas costumbres religiosas o terapéuticas imponen a la fabricación de objetos? Y, recíprocamente, ¿qué influencia ejerce a su vez, la manipulación de objetos, desde su confección hasta su puesta en uso, su conservación o su destrucción, sobre el pensamiento, al sugerir analogías, metáforas o nuevos modos de clasificación?

Estos temas dan la oportunidad de relacionar dos campos, que difícilmente se podrían separar además; el de la religión y el del arte.

Entre los objetos manipulados por los chamanes se pueden distinguir varios tipos. Algunos son perennes, como las sonajas, los tambores, los mantos, los tocados, los asientos. Lo que no excluye que puedan ser modificados con el transcurso del tiempo, sobre todo por acumulación: es el caso de los mantos de algunos chamanes siberianos o los gorros con cencerros de los chamanes guajiro (o *wayuu*). En diferentes ocasiones se les añade uno que otro accesorio, los cuales dan fe de la experiencia y del poder creciente de aquellos que los usan. Estos objetos perennes son a la vez emblemas de la función chamánica y elementos que sirven para la comunicación. Son signos dirigidos al otro polo del mundo, el de las fuerzas de lo invisible. Son también objetos por medio de los cuales el chamán puede conectarse, cuando quiere, con los representantes del invisible.

Los chamanes manipulan también obras efímeras, creadas con ocasión de ceremonias particulares, como por ejemplo para los ritos terapéuticos. Se las destruye al término de la ceremonia, o se las abandona en lugares lejanos donde perderán poco a poco sus cualidades, como si se descargaran lentamente, como las pilas, y muriesen como cualquier objeto, por desagregación, por pobredumbre.

En ciertos casos —sería un tipo intermedio— se puede, por lla-

marlo de alguna manera, “recargar” estos objetos varias veces, con motivo de nuevas ceremonias.

Me detendré en la segunda y la tercera categoría, la de las obras destruidas o recargadas. Son objetos que contienen lo “sagrado” o, si se quiere evitar esta denominación, que han adquirido una fuerza —positiva o negativa— de una esencia comparable a las de los seres o cosas asociadas a la parte invisible del mundo, al polo del “mundo-otro”. Esta potencia o esta esencia está en general nombrada. Por ejemplo, los guajiros la califican *pūlasū*, término que oponen al de *anasū*, lo banal, lo ordinario; los huichol la llaman *ma’ive*, término que oponen a *kama’ive*; los kuna la nombran *isedi*, en oposición a *nuedi*, etc.

Los ejemplos que voy a presentar plantean un problema de orden general, aunque todos pertenezcan al mundo amerindio. Se refieren a los inuit, a los navajo y a los kuna, los que desde el punto de vista de nuestro enfoque presentan tres configuraciones interesantes.

LAS MÁSCARAS INUIT

Los inuit (Eskimo) han desarrollado relaciones específicas entre el chamanismo y el arte de las máscaras, especialmente en grupos de lengua *yupik*, en Alaska⁹.

La actividad del chamán inuit —hoy casi inexistente por la influencia de la cristianización y de la modernidad— consistía en “mantener la armonía del mundo que pudiese verse alterada por la ofensa hecha a un alma. Velaba por el respeto de las reglas estrictas que permiten a las diversas almas participar, mediante la reencarnación, en el ciclo continuo de la vida, curaba las enfermedades, con su videncia localizaba a los animales de cacería, calmaba la tempestad, viajaba por los mundos celeste, marino y subterráneo para salir al encuentro de las fuerzas auxiliares de los animales de cacería”¹⁰.

Entre los numerosos tipos de máscaras fabricadas por los inuit y usadas durante los bailes, algunas de ellas eran hechas por chamanes

o bajo su dirección. Representaban a los mismos chamanes o a sus ayudantes, generalmente animalizados, especie de quimeras que son también vehículos con los cuales los chamanes han podido alcanzar el “mundo-otro”. Estos “aparecían bajo la forma de un animal, un pájaro, o un hombre, o de cualquier otro aspecto fantástico”¹¹.

Estas máscaras no eran exhibidas durante la curación sino después, de manera teatral, cuando el chamán había resuelto el infortunio. Por lo general el chamán no usaba las máscaras durante estas exhibiciones sino, más bien, los danzantes quienes representaban así las obras del chamán¹², encarnando su experiencia chamánica personal, algunas de las condiciones de sus viajes, de sus encuentros.

Realizados con todos los medios disponibles, con un gran arte del ensamblado, estas máscaras representan animales, seres míticos u otros elementos significativos, y expresan relaciones entre estos elementos, muestran analogías... Es un verdadero lenguaje.

Existe una concordancia entre las descripciones hechas por los chamanes sobre sus encuentros específicos con los seres de lo invisible, las descripciones de la actividad chamánica como arte de la comunicación con esos seres y el arte de las máscaras. Y las relaciones entre la representación estética y la literatura o los comentarios orales son evidentemente recíprocas : las imágenes actúan sobre las descripciones orales y aún más allá, sobre las concepciones mismas de la comunicación chamánica. ¿Cómo no suponer, por ejemplo, que la representación fantástica del “cuerpo interno” de un chamán “en acción en el mundo espiritual”¹³, en forma de bocas con colmillos que invaden todo su cuerpo, de pasillos dentados, no influya en las descripciones proporcionadas por la literatura oral?

Se dice que las máscaras podían estar cargadas con el poder de los espíritus que representaban. En todo caso ya estaban cargadas con el poder del chamán que las había hecho o provocado, un chamán que cuando entra en funciones ya depende del invisible.

Las máscaras eran también un soporte de comunicación con la sociedad. Por su intermedio, haciendo uso de un mínimo de conven-

ciones, los chamanes daban prueba a los espectadores de sus encuentros con los seres del invisible e ilustraban las variadas posibilidades de relación de los hombres con los espíritus animales, en las que unos podían tomar la forma de otros. Haciendo ver lo invisible, las máscaras contaban el “mundo-otro” y mostraban el trabajo del chamán. Tenían un rol didáctico y también, gracias a la fuerza de su arte, un poder de fascinación. Informaban, instruían y seducían.

Entonces, y para resumir, mediante las máscaras el chamán inuit afirmaba que dependía del “mundo-otro” cuando realizaba su labor. También daba fe de su valentía y de su temeridad frente a un mundo poblado de monstruos y de quimeras. Demostraba sus talentos de comunicación con los seres del invisible y de intervención con los espíritus y por consiguiente su poder de intervenir sobre los infortunios humanos. También daba fe de su capacidad para comunicar con los humanos, para fascinarlos, para convencerlos dentro de un sistema que impone un determinismo absoluto: en el universo chamánico todo tiene una causa, todo tiene una explicación, nada se debe al azar. Finalmente, también el chamán demostraba su fuerza creadora, su talento de artista.

Pero, en la tradición inuit, las máscaras fabricadas por el chamán o bajo su control tenían una vida breve, salvo algunas que, según parece, eran conservadas para entablar de nuevo la misma comunicación con el “mundo-otro” cuya confección había provocado¹⁴. Las demás se quemaban inmediatamente después de la ceremonia por ser “extremadamente peligrosas”.

Esta destrucción de las máscaras, tanto como su existencia, nos hace reflexionar en varios niveles. Primero, la destrucción hace resaltar que un chamán trabaja según el acontecer, lo provisional, lo que constantemente se renueva. Cada máscara inuit era diferente porque la experiencia chamánica es cada vez diferente, los encuentros con los seres del invisible son infinitamente variados. Esta destrucción muestra también un efecto remanente: las máscaras quedan cargadas

con el poder mismo de los chamanes. La necesidad de destruirlas refuerza pues la creencia en la fuerza “sagrada” del chamán. Es una prueba indirecta de su poder, que puede ser grande y maléfico, por el hecho de depender del “mundo-otro”. Se dice a veces que las máscaras estaban igualmente cargadas de los poderes del espíritu que encarnaban durante las danzas. Estos poderes “sagrados” se mantendrían inscritos y serían nefastos porque el chamán ya no estaría más ahí para controlar lo que él había puesto en movimiento. Por eso se las debía quemar al término de la ceremonia.

Sin embargo, paradójicamente, se encuentran máscaras chamánicas inuit en numerosos museos del mundo. Efectivamente, quemar un sustituto era un medio supuesto para desactivar su poder sagrado remanente –no se precisa por qué–, lo que permitía la venta.

“La adquisición de estas máscaras de culto por parte de los exploradores se efectuaba al cabo de largas negociaciones con los chamanes; a veces intercambian una réplica en miniatura de la máscara o un pedazo de madera del mismo formato, destinado a convertirse en humo en vez de la máscara en sí”¹⁵.

En este último caso, sale ganando la lógica de lo práctico frente a lo lógica de las representaciones.

LAS PINTURAS DE ARENA DE LOS DINNEH (NAVAJO O NAVAHO)

Los navajo, pueblo indio de los Estados Unidos, viven en reservas situadas en los confines de Arizona, Nuevo México y Utah. Han adoptado desde hace más de cuatro siglos un modo de vida sedentario con una agricultura rudimentaria alternada con pastoreo. Su arte ha contribuido a su celebridad, en particular las “pinturas de arena” o “pinturas secas” (*sandpaintings* o *drypaintings*) que van unidas a sus prácticas terapéuticas, una técnica copiada seguramente de sus vecinos el pueblo, que las hacían más toscas, pero que en todos los campos han influido grandemente en los navajo¹⁶.

Estas pinturas se efectúan sobre una capa de arena de color neutro

sobre la que se elaboran motivos con depósitos de arena coloreada y también a menudo con harina, polen, pétalos molidos de flor o polvo de carbón de madera. Según normas estrictas, estas pinturas combinan un número limitado de colores, de figuras, de símbolos y de signos. Los observadores y los coleccionistas han recogido más de 500 tipos de ellas.

Durante las sesiones terapéuticas, el paciente a quien también se pinta, está sentado sobre la pintura¹⁷.

La tradición señala que los motivos fueron revelados a los hombres en los tiempos míticos sobre rollos hechos con piel de “cabra de montaña” pero se les ordenó reproducirlos únicamente con arena, directamente sobre “Madre Tierra” (*Mother Earth*), “para evitar que el conocimiento sea almacenado y que cualquiera con suficiente talento y paciencia, pueda aprendérselos. Y las “Gentes Sagradas” (“the Holy People”, conjunto de las principales divinidades) dijeron también:

“No les daremos esta imagen;
los hombres no son tan buenos como nosotros;
podrían pelearse por la imagen y romperla,
Y eso acarrearía una desgracia;
la nube negra ya no vendría,
y la lluvia no caería,
el maíz no crecería.
Pero pueden pintarla en el suelo,
con los colores de la tierra”¹⁸.

Los *hatathli* navajo, “chamanes”, “medicine men” o “singers”, al hacer estas pinturas comunican su religión y la hacen eficaz. Se esperan resultados concretos de ellas. Para Wyman¹⁹, las pinturas de arena consisten en: “... Hacer visible lo invisible y poner al enfermo, a los espectadores y al mismo oficiante, en presencia de las fuerzas sobrenaturales... Así el peligro está controlado, los enfermos curados y la inmunidad restaurada”.

“Los *Holy People* (“Gentes Sagradas”) representados en las pinturas son atraídos al lugar por su imagen pintada. El paciente absorbe

su poder...”

“El objetivo número uno de las pinturas secas consiste en atraerlas (les gusta ver sus retratos) para que ayuden en la cura. En segundo lugar, al sentar al paciente sobre las figuras dibujadas y al aplicar su arena sobre el cuerpo, éste puede identificarse con los seres sagrados y absorber su poder. Finalmente, estas pinturas abren una vía de doble sentido (entre el paciente y los símbolos inscritos en la arena) en la que se intercambia lo bueno por lo malo, la salud por la enfermedad, la inmunidad por la predisposición. De este modo el hombre es capaz de compartir la naturaleza de la divinidad”²⁰.

Cada dibujo está relacionado con cantos particulares y con tipos de males. Por ejemplo, el canto que se llama “Camino de la montaña” (*Mountainway*) trata los males atribuidos a los animales de la montaña como el oso, el puercoespín, la comadreja; el “Camino de la hormiga roja” (*Red antway*) trata los males genito-urinarios atribuidos a las hormigas, a los sapos cornudos, etc.

El canto terapéutico también se hace para atraer a los seres sobrenaturales, sus aliados o sus parientes, quienes pueden poner remedio a los males que han cometido. Las pinturas se harán simultáneamente durante la cura y no después. Son elementos indispensables del acto terapéutico. No ilustran sólo una acción pasada como es el caso de la máscara inuit. Mediante las pizcas de arena colocadas sobre las partes enfermas, el poder de los dioses dibujados en el suelo es transferido al paciente, la arena absorbe de su cuerpo los principios patógenos.

Gracias al mito cantado, el enfermo sabe que su mal no es nuevo y gracias al dibujo —acompañado también de cantos— sabe que su tratamiento es conocido. La pintura pinta el orden deseado de las cosas y coloca al paciente en un mundo bien ordenado. Sólo hay que repetir lo que es conocido.

Las pinturas deben hacerse con sumo cuidado. Mal hechas serían peligrosas porque son la imagen misma de lo correcto, por eso se las debe hacer respetando las normas definidas por los dioses. Este

criterio de lo correcto es esencial: equivaldría a lo bello pero también abarcaría la idea de útil, bueno, favorable, armonioso, equilibrado.

Al término de la ceremonia, la pintura es destruida: “Es deber del chamán borrarla completamente. Lo hace con un palito delgado mientras canta el canto correspondiente a este momento de la ceremonia. Comienza por la figura asociada al Este, la figura blanca, y continua siguiendo el mismo orden usado para elaborar la obra. Cuando la imagen ha desaparecido, los ayudantes colocan la arena en mantas y la botan a cierta distancia. De este modo, media hora después de haber hecho una pintura de 3 a 3.50 metros de diámetro y que demandó una diez o doce horas de trabajo a una decena de hombres, no queda ningún rastro de ella”...²¹.

Según otros observadores²², el borrado de la pintura se haría siguiendo el orden de su ejecución porque cada pintura estaría asociada con un orden de ejecución particular. Se trata pues de un desmontaje bien regulado más que de un barrido aleatorio.

En este caso también, la destrucción de las obras hace reflexionar. La pintura está asociada a un proceso que tiene un comienzo y un fin que es su desaparición: es un proceso de invocación, de transferencia, de circulación en doble sentido. Como lo dice Wyman, lo patógeno cederá su lugar a lo curativo, la enfermedad a la salud, la predisposición pasada a la inmunidad futura. La desaparición de la obra significa también que ahí se detiene la acción chamánica, la que puede traducirse en un éxito o en un fracaso: cuando el chamán deja de cantar la pintura misma debe, por decirlo así, detenerse. Para “desvitalizarla”, “desacralizarla”, hay que destruirla. La destrucción puede ser también una metáfora de la curación de un retorno a lo normal, a lo banal.

Además, para la comunidad, es también un testimonio del poder de aquel que, en la posición de chamán, es capaz de provocar que la arena sea impregnada por lo sagrado, de favorecer la comunicación, la circulación de flujos patógenos y “ortógenos” entre los seres de

lo invisible y el enfermo; del poder de aquel que es el único que puede controlar todos estos efectos. Cuando el chamán se aleja, se pone fin a este control. La obra tiene que ser entonces suprimida. La destrucción también está prescrita por la mitología, la misma que se conmemora al crearse la obra. La destrucción se hace por orden divina, para complacer a los dioses:

“Cuando las Gentes Sagradas enseñaron a los héroes humanos de la mitología cómo realizar las pinturas de arena, prohibieron su reproducción bajo una forma permanente, salvo si estas estuviesen manchadas o dañadas, de tal manera que los pintores tengan como guía únicamente a su memoria. Por consiguiente, la mayor parte de las reproducciones de las colecciones de nuestros museos han sido hechas por blancos. Solamente algunos navaho se atrevieron a desafiar las prescripciones sobrenaturales...”²³

Esta suerte de decreto que prohibía la permanencia de la obra y ordenaba “deshacer” las pinturas luego de la ceremonia y colocar la arena constitutiva de manera conforme, además el hecho que fuese prohibido fotografiar, nos recuerdan la importancia del orden ritual, de su necesidad y de su eficacia, asociadas aquí con la fuerza «mágica» de un arte cuya fugacidad refuerza su valor.

Finalmente, claro, una razón práctica justifica la destrucción : la ceremonia se desarrolla dentro del ámbito del *hogan*, ya sea un lugar ceremonial específico o la casa familiar, que en todos los casos hay que dejar libre para que pueda desarrollarse ahí una nueva ceremonia curativa o para que la vida diaria continúe.

LOS RECORTES DE LOS OTOMI (O N'YUHU)

Para los otomi, que viven en una vasta zona del altiplano central, al noroeste de México y en la sierra madre oriental, el chamanismo se manifiesta en los rituales terapéuticos a los cuales se añade la adivinación, el sacerdocio ritual y fenómenos de brujería. Un mismo individuo, el *badi*, “el hombre que sabe”, ejerce alternativamente el rol de sacerdote encargado del equilibrio del mundo, al organizar

rituales y calendarios, y el de terapeuta, o sea de chamán. También puede embrujar y subvertir el orden.

Durante los rituales terapéuticos, este chamán recorta pequeñas figuras antropomorfas. Antiguamente lo hacía sobre papel de corteza, hoy lo hace sobre papel industrial²⁴.

«... Recorta un personaje que representa a una de las instancias que debe invocar para el ritual al que va a entregarse. Da forma a una especie de lenguetas que reemplazan los ojos, la boca, el *mbui*, punto de localización de la fuerza vital, en el centro. Estas instancias sobrenaturales se consideran “muertas” o en estado de sueño. Para darles vida, es decir tanto la capacidad de “visión” y de lenguaje, el chamán deberá dirigirles palabras al proceder a la apertura de las lenguetas. Este acto transforma la figura en una instancia dotada de fuerza, *suntuski* en otomi, “delicado” en castellano²⁵. El chamán debe: “... doblar, y enseguida recortar hojas de papel (para obtener motivos duplicados) (...) colocando cada una de las figuras obtenidas sobre rectángulos de papel: ocho por cada tablero, o sea treinta y dos en total (...)... (el chamán) frota con carbón de madera la cabeza de las figuras, luego pega plumas de pavo en el centro de los tableros (...), vierte alcohol sobre el papel”»²⁶.

El chamán otomi trata pues de representar “una especie de panteón en miniatura en el que figuran instancias nefastas y fuerzas regeneradoras”²⁷.

Al final del ritual, las figuras, envueltas con otras ofrendas son también evacuadas hacia los matorrales, pero no por eso pierden su “carga energética” ni su “fuerza patógena” acumuladas ambas durante las operaciones chamánicas, éstas no desaparecerán hasta que el papel se desagregue. Antes, se tendrá que evitar todo contacto con ellas.

La lenta destrucción de los recortes otomi, que ayudan a hacer circular las fuerzas entre los hombres y los dioses, es también polisémica. Indica que la circulación del mal se hace a través de las figuras de papel, un mal que es transferido del enfermo al matorral, lugar patógeno en el cual las imágenes tienen que fundirse.

Con la desaparición progresiva de estos recortes también se sugiere la regresión del mal que, por así decirlo, está siendo absorbido. Esta remanencia sugiere también al paciente o a su grupo que la curación no es forzosamente inmediata.

Pero aquí, contrariamente a los ejemplos precedentes, la destrucción no parece servirle mucho al chamán para mostrar su poder, porque los objetos escapan finalmente a su esfera de acción. Al final del rito, las figuras no están impregnadas del poder del practicante sino de las fuerzas patógenas que han absorbido y que progresivamente descargarán.

LOS **NUCHU** DE LOS KUNA DE PANAMÁ

Los *nuchu* pequeños, de los indios kuna (o *tule*, pescadores y agricultores que viven en unas islas coralinas en Panamá, del lado atlántico), son figuras terapéuticas hechas de madera a las que se debe “despertar” o “revivir” en cada ceremonia nueva.

Cada vivienda kuna posee una caja de cartón o de madera llena de *nuchus* reunidos en una muchedumbre. Representan personajes individuales o en parejas cortados en diversas maderas, entre los cuales el palo balsa es uno de los más corrientes. Forman una especie de comunidad y un verdadero ejército terapéutico, donde cada uno puede tener su especificidad, su propia personalidad. Aquí se refleja algo del ideal comunitario de los kuna: es un grupo de figuritas que no pertenecen al chamán, sino a la comunidad entera: cada familia puede llevar los suyos para ayudar a la curación de un enfermo.

Después de que fueron bañadas con decocciones de varias hojas y pintadas con bija, para que que tengan poder, se debe “animar” (*unae*) esas figuritas, normalmente pasivas, pues sus espíritus están muy abajo en la tierra. Este procedimiento se hace con humo de cacao y de pimienta y, después, con cantos especiales “en la lengua de los *nuchu*”, dicen los kuna, quienes han dividido la función terapéutica: uno adivina las causas del mal —es el *nele*—, otro un especialista. Entonces, pueden “aconsejar” (segundo sentido de *unae*) y ayudar al

especialista: son verdaderos espíritus auxiliares, además considerados como verdaderos clarividentes, o chamanes, *nele*, como los llaman los kuna. Los *nuchu* participan en la localización y la lucha contra los *poni* y los *nia*, esos espíritus patogénicos que atacan a los kuna (que los hombres describen en sus cantos y que las mujeres pueden representar en sus molas).

Cuando se termina la ceremonia curativa, los *nuchus* se reintegran a su caja, casi descargados. No son, como en los casos ulteriores, impregnados de los poderes patogénicos que ayudaron a neutralizar, o de la fuerza peligrosa del chamán cantante que los han animado.

A la diferencia de los *nuchu* pequeños, hay *nuchu* grandes fabricados para rituales terapéuticos. Cuando llega una epidemia, se llama un *absogedi*, un especialista grande hace fabricar esas figuras de madera —generalmente de balsa— que pueden alcanzar hasta dos metros. Se nutren también de humo de cacao y de tabaco y así pueden luchar contra los seres patogénicos. Después de una ceremonia de una semana, son llevados a un “cementerio para *nuchus*”²⁸ a diferencia de los *nuchu* pequeños, que se conservan hasta que se mueren de vejez, bastante podridos o comidos por gusanos.

CONCLUSIÓN PARCIAL

Todos estos objetos y obras de arte son hechos para establecer una comunicación entre el mundo sagrado y el mundo profano. Su destrucción, cuando son destruidos, rompe y marca el fin de esta comunicación.

Lo que también tienen en común estas obras realizadas o prescritas por los chamanes —máscaras inuit, pinturas secas navajo, papeles recortados otomi, *nuchu* de los kuna— es su carácter efímero, a semejanza de lo que hace el chamán, cuyo rol frente al infortunio, es justamente el de provocar un cambio de estado.

Pero una misma operación ritual —en este caso, la destrucción de una obra plástica fabricada por seres humanos o su descarga— incluso dentro de contextos cercanos, puede también tener significaciones

particulares según las sociedades, porque estos actos de creación y luego, en algunos casos, de aniquilamiento, están sujetos, por un lado, a una lógica de las representaciones, explícita o escondida, referente a las maneras de comunicar con lo invisible, los modos de impregnación por lo sagrado, etc. Y por otro lado, se inscriben en una lógica de las prácticas, sociales o técnicas ya que esta “destrucción de una parte de los objetos” utilizados en los rituales depende también de otros campos como la política, la terapia, la economía, la comunicación social.

Hay que tener en cuenta esta complejidad antes de congelar la realidad en configuraciones específicas o de simplificarla demasiado por medio de una constelación de oposiciones.

Voy a recordar brevemente que, desde nuestro punto de vista de hombres del occidente, el chamanismo está ligado al arte —especialmente al arte pictórico— a las dos extremidades de la historia de la humanidad. De un lado, las pinturas rupestres fueron —y todavía son, sin ninguna prueba— consideradas como un “arte chamánico”. Del otro lado, desde finales del siglo XIX se ha hablado de arte visionario, de arte mediuñico y también, de arte chamánico.

En efecto, en campos tan diversos como la poesía, el teatro, la música y la danza, pero sobre todo la pintura, algunos artistas occidentales califican de «chamánicas» sus creaciones o su inspiración.

Esos artistas, para quienes el arte es ante todo una actividad «visionaria», ven en el chamán a un creador que sabe «dialogar con el mundo» y que se confunde con la naturaleza. A la búsqueda de «fuerzas primordiales» en el mundo y en sí mismo, el “arte chamánico” pretende ser un eco directo de la prehistoria y de la psicología de lo profundo²⁹.

“Oigo voces en mi cabeza” o “veo con los ojos cerrados”, dicen los chamanes exóticos cuando se refieren a su comunicación con el “mundo-otro”. “No sé quién se sirve de mi mano para pintar”, nos

dicen algunos pintores contemporáneos. Las crisis que habrán revelado su vocación serían las señales anunciadoras de las elecciones chamánicas; ésta es una de las tesis del muy documentado libro de M. Tucker³⁰.

El pintor alemán Joseph Beuys³¹ venía a decir: “(El chamanismo) es la raíz más profunda... Considero que este comportamiento antiguo está, en cierta medida, ligado a una idea de transformación... Si el chamanismo representa un punto en el pasado, indica también una posibilidad de desarrollo histórico... Cuando se me considera una especie de figura chamánica o que yo mismo hago alusión a ello, es para subrayar mi creencia en otras prioridades... En lugares como la universidad, donde todos hablan de manera tan racional, es necesario que surja una especie de mago...³²”.

J. Beuys veía al chamán como un eterno inventor de ritos que construye símbolos para expresar, de manera radical, realidades sociales cambiantes y, a menudo, profundamente ocultas por mecanismos inconscientes.

El chamán es el título que ha dado a varias de sus obras el pintor expresionista Bengt Lindström, nacido en 1925 cerca de Laponia. El chamán lapón siempre fue para él una fuente de fascinación: “Un día, estando yo cerca de un chamán, sentí que mi cuerpo crecía alrededor de las fuerzas de la naturaleza, que el mundo entero respiraba. Es una locura pensar que los hombres dominan la naturaleza y el mundo...”. La pintura vehemente de B. Lindström lo reitera sin cesar, como lo cuentan las mitologías y lo viven algunos chamanes: “Al principio, nada se diferenciaba; montañas, ríos, mares y llanuras: todo sabía adoptar una forma humana... Y el chamán sabe unir este mundo al otro, el de los orígenes, con el que comunica a través de sus sueños, de sus espíritus, de sus visiones...»³³”.

Estos artistas se refieren al chamanismo para denunciar las rupturas entre el hombre y el mundo, el espíritu y los sentidos, que querrían imponer la ciencia, el monoteísmo y la organización mecánica del ocio

y del trabajo. Buscan entre el mundo y el hombre esa “participación mística” que, según L. Lévy-Bruhl, era característica del hombre primitivo. A la manera de C. Jung, pretenden que el yo “restablezca lazos con el océano del que ha salido” y ven en el chamán a una especie de arquetipo del artista. Y tienen razón en el sentido que el chamán puede ser al mismo tiempo un administrador de recursos y un terapeuta, un portavoz de los dioses y a veces un estratega político, un especialista en mitos y un hábil psicólogo, un manipulador y un artista.

Por uno de esos fenómenos de inversión tan frecuentes, occidentales —etnólogos, galeristas... o comerciantes— animan hoy a “autóctonos” a que produzcan “pinturas chamánicas” que ellos se encargarán de comentar y de vender. De este modo, en los huichol de México, los navajo o los ojibwa de Norteamérica, sociedades atrapadas entre dos culturas, han surgido artistas que han creado estilos que reflejan a la vez nuestros deseos y algunas de las estructuras profundas de las que provienen.

Todas las obras aquí citadas, occidentales “autóctonas” no tienen el poder que cargan los objetos chamánicos mencionados, pero tal vez, nos interrogan sobre el poder intrínseco del arte.

CONCLUSIÓN

El estudio del chamanismo nos hace descubrir y comprender cómo hombres desprovistos de nuestra ciencia elaboraron un sistema intelectual, religioso y artístico coherente para explicar el orden de las cosas y los acontecimientos que lo perturban, responder a las angustias y al sufrimiento humano e instituir una alianza honorable con la naturaleza.

En un mundo con dos caras, donde cada una es un espejo que deforma a la otra y entre las cuales no hay la fractura que suponen las grandes religiones, los chamanes, asistidos por sus socios sobrenaturales, han de reconocer señales que den sentido a todo, que

notifiquen los acontecimientos futuros y expliquen los pasados. Habrá de ser una lectura infalible. Habrán de convertir las incertidumbres en certezas. Lo repito: en un universo absolutamente determinista, que excluye el azar, se les exige que tengan una respuesta para todo. Y por esta función, lo vimos, lo que llamamos “arte” juega un papel muy importante.

Pero hoy nuestras concepciones se están infiltrando e imponiendo por todas partes. Las representaciones del mundo y del hombre que tenían las sociedades tradicionales están cambiando. Están surgiendo alternativas. Se ha instalado la duda, el desencanto. El espíritu crítico se agudiza.

El chamanismo está, pues, amenazado. Falso y fantasioso para las ciencias que hoy manejamos, que refutan las premisas sobre las que se basa; arcaico y demasiado demostrativo para nuestra religión, que denosta a sus falsos dioses y su sensualidad, nuestra sociedad lo condena y lo combate, aunque en algunos de nosotros despierte cierta nostalgia y sobrevivan ciertos de sus aspectos en nuestro imaginario.

Y es que este universo chamánico, donde los dioses y la naturaleza son uno, que no distingue el día de la noche, es un hormiguero de imágenes, de símbolos, de sentidos y de creaciones. Por ello, todavía nos fascina y nos hechiza. Nos hace valorar lo que hemos ganado, pero también, irremediamente, lo que hemos perdido: ese “espíritu chamánico” que algunos intentan, apasionadamente, encontrar todavía, a fin de “reanimar el mundo”.

NOTAS

¹ La idea de un «mundo-otro» supone que el mundo chamánico es — entre otros— un mundo bipolar, en un polo se sitúa lo profano, lo ordinario; en el otro lo sagrado. Ver en ello tan sólo un dualismo sería mostrar incapacidad de imaginar ciertas relaciones paradójicas entre continuo y discontinuo. Dos polos no quieren decir dos mitades o una incisión. La imagen física más adaptada sería quizás la que da al imán: se pasa continuamente de un polo a otro aunque éstos sean, en sentido estricto, desde el punto de vista de las cargas, perfectamente opuestos.

² Esta potencia o esta esencia, los guajiro la califican de *pulasu*, término que oponen al de *anasu*, lo banal, lo ordinario; los huichol la califican de *ma'ive*, término que oponen a *kama'ive*; los kuna la califican de *isedi*, término que oponen a *nuedi*. Los otomi, de quienes trataremos aquí, la califican tal vez de *suntuski* (o *hoká?*), pero incluso aunque utiliza con frecuencia la palabra "sagrado", el especialista no nos dice claramente a qué correspondería en lengua otomi, ni a qué se opondría (Galinier, 1992, 10; 1997, 139, 141). En cuanto a los inuit y a los navaho, de quienes también trataremos, los diversos autores consultados no lo precisan a pesar de que en sus textos emplean hasta la saciedad las palabras "mágico", "sagrado", "tabú".....

³ Hamayon, 1990.

⁴ *Relato de una curación por in chamán guajiro*, según Perrin, 1992, 94.

⁵ Hamayon, 1990.

⁶ Oppitz, 1992.

⁷ El tema siguiente fue ya acometido durante el coloquio internacional: «Chamanismo y sacrificio. Visiones amerindias y perspectivas comparativas», Paris, Abril del 2000. Veá Perrin, 2002 (en prensa)

⁸ Perrin 1998, 2001, 1995, y las series de cursos dados en la EHESS sobre el tema "Arte y chamanismo" de 1999 a 2001.

⁹ Fienup-Rordan, 1996; Oosten, 1992; Rousselot y *alii*, 1991.

¹⁰ Therrien, 1991.

¹¹ Según Zagorskine y según Nelson, citados por Oosten, 1992, 123.

¹² Oosten, 1992, 124.

¹³ Oosten, 1992, 250.

¹⁴ Fienup – Riordan, 1996, 40.

¹⁵ Rousselot y *alii*, 1991, 345.

¹⁶ Bower Olin, 1972; Farella, 1984; Mattews, 1885; Newcomb y Reichard, 1937; Reichard, 1939; Witherspoon, 1977; Witherspoon y Peterson, 1995; Wyman, 1970.

¹⁷ Wyman, 1970, 5; Bomer Olin, 1972, 65.

¹⁸ Según Bahti y Baatsoslani, 1978, 3 ;traducción Michel Perrin.

¹⁹ Wyman, 1970.

²⁰ Según Wyman, 1970, 7; traducción de Michel Perrin.

²¹ Mattews, 1885, 934.

²² Bower Olin, 1972, 66.

²³ Wyman, 1970, 6.

²⁴ Christensen, 1942; Dow, 1986; Galinier, 1992; Gessain, 1938; Sandstrom, 1986.

²⁵ Galinier, 1992, 10.

²⁶ Galinier, 1997, 95-96 ; 99.

²⁷ Galinier, 1997, 107

²⁸ Perrin, 1998.

²⁹ Tucker, 1992.

³⁰ Tucker, 1992.

³¹ Joseph Beuys, 1921;1986.

³² Tucker, 1992.

³³ Lindström y Perrin, 1988.

BIBLIOGRAFÍA

- BAHTI, Mark et Eugene Baatsoslani Joe. 1978. "Navajo sandpainting art", Tucson, Treasure Chest Publications.
- BOWER, Olin, Caroline. 1972. "Navajo indian sandpainting", Stockholm, Tre Ringar AB.
- CHRISTENSEN, Bodil. 1942 "Notas sobre la fabricación de papel indígena y su empleo para 'brujeías' en la Sierra Norte de Puebla", Revista mexicana de estudios antropológicos, Mexico, t.VI, n°1-2.
- DOW, James. 1986 "The shaman's touch. Otomi indian symbolic healing", Salt Lake City, University of Utah Press.
- FARELLA, John R. 1984. "The main stalk. A synthesis of navajo Philosophy", Tucson, The University of Arizona Press.
- FIENUP-RIORDAN, Ann. 1996 "The living tradition of the yup'ik masks", Seattle and London, The University of Washington Press.
- GALINIER, Jacques.1990. "La mitad del mundo - cuerpo y cosmos en los rituales otomíes", Mexico, UNAM-CEMCA-INI.
1992. "Rêves otomi : des expériences privées au savoir partagé", Séminaire américaniste (IRESCO), 14 p. dact.
1997. « La Moitié du monde. Le corps et le cosmos dans le rituel des indiens otomi », Paris, PUF.

- GESSAIN, Robert. 1938. «Contribution à l'étude des cultes et des cérémonies indigènes de la région de Huehuetla (Hidalgo). Les 'muñecos', figurines rituelles», *Journal de la société des américanistes*, XXX .p. 343-370.
- MATTHEWS, Washington. 1885. «Mythic dry-painting of the navaho», *American Naturalist*, 19 : p. 931-939.
- NEWCOMB, Franc J. et Gladys Reichard. 1937. "Sandpaintings of the navajo shooting chant", 2ed. New York, Dover Publications, 1975.
- OOSTEN, Jarich. 1992. "Representing the Spirits: The masks of the alaskan inuit", in Coote J. and A. Shelton, eds : *Anthropology, art and aesthetics*, Oxford, Clarendon Press : 113-134.
- PERRIN, Michel. 1976. « Le chemin des indiens morts. Mythes et symboles guajiro » (3^{ème} éd. Payot-poche, 1996; traduction espagnole : *El camino de los indios muertos. Mitos y símbolos guajiros*, Caracas, Monte Ávila ed., coll. "Estudios", 1980 (2^{ème} éd., 1993)
1992. «Les Praticiens du rêve. Un exemple de chamanisme », Paris, PUF (2^{ème} éd., PUF «Quadrige», 2001; traduction espagnole : « Los practicantes del sueño. El chamanismo wayuu », Caracas, Monte Ávila editores Latinoamericana, 1997)
1994. «Notes d'ethnographie huichol. La notion de ma'ive et la nosologie», *Journal de la Société des Américanistes*, 80 : 223-234.
1995. « Le Chamanisme », Paris, «Que Sais-je ?» (4e éd., 2002).
1998. « Tableaux kuna. Les molas, un art d'Amérique », Paris, Arthaud (3^{ème} éd.; 2002).
2001. «Motifs et fonds. Les molas, art textile des indiennes kuna du Panama», in colloque international «Style et expressions stylistiques», Paris, 17-19 novembre 1999.
- 2002 «¿Unos objetos chamánicos 'sacrificados' ?»
- REICHARD, Gladys A. 1939. "Navajo medicine man sandpaintings", revised edition : New York, Dover Publications, 1977.
- ROUSSELOT Jean-Loup, Bernard Abel, José Pierre et Catherine Bihl. 1991. « Masques Eskimo d'Alaska », Danièle Amez Editeur.
- SANDSTROM, Alan and Pamela Sandstrom. 1986. "Traditional papermaking and paper cult figures of Mexico", Norman, University of Oklahoma Press.
- THERRIE N, Michèle. 1991. "Inuit (Eskimo)", in dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, Paris, PUF (coll. "Quadrige", 2000) : 386-388
- WITHERSPOON, Gary. 1977. "Language and art in the navajo culture", *Ann*

- Arbor, The University of Michigan Press.
- WITHERSPOON, Gary and Glen Peterson.1995. "Dynamic symmetry and holistic asymmetry in navajo and western art and cosmology", Peter Lang Publishing, "American Studies", vol. V.
- WYMAN, Leland C. 1970. "Sandpaintings of the navaho shootingway and the Walcott collection", Washington D.C., Smithsonian Institution Press.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

EL CHAMÁN ORFEBRE: UNA EXPLORACIÓN DE LOS ARTESANOS Y LA RELIGIÓN

Roberto Lleras Pérez

Arqueólogo, Museo del Oro (Colombia)

INTRODUCCIÓN

La historia del surgimiento de nuestra especie está marcada por la interacción estrecha entre el cerebro y las manos; una relación neuromotriz que influyó decisivamente en el incremento de la capacidad intelectual y en la producción de la cultura material. A lo largo de miles de años, las sociedades humanas convirtieron tal relación en una norma de comportamiento, de tal manera que lo normal siempre fue que las personas de todos los rangos usaran a la par sus manos y su mente. No obstante, a partir de la formación de las sociedades estatales en el Viejo Mundo surgió la costumbre de separar los oficios intelectuales de los manuales.

La división entre los hombres que trabajan con la mente y los que trabajan con las manos se consolidó progresivamente como una de las expresiones más visibles del estatus social y como marcador del comportamiento de los individuos de las diferentes clases sociales. El supuesto cultural es que quienes dominan se ocupan en pensar, sin necesidad de ocupar sus manos, y los subordinados, que no necesitan pensar, asumen los trabajos manuales. En el caso de los especialistas

religiosos, la indiscutible alianza de la religión con los aparatos de poder resultó en que los preladados y dignatarios de las diversas iglesias —no los sacerdotes rasos— resultaran alineados en el campo de los que usan la mente y no las manos.

Dentro de la tradición occidental, tal dicotomía adquirió en Grecia y Roma una enorme fuerza, que reiterada a lo largo de la Edad Media, se trasladó desde la península ibérica al contexto sociopolítico de la América de la conquista y la colonia. La percepción que tuvieron los europeos de las sociedades indígenas del nuevo continente, y la imagen que de ellas nos legaron, estuvo muy fuertemente influenciada por este concepto. Pese al hecho de que los conquistadores y sus cronistas menospreciaron en general a los indígenas, construyeron sobre ellos discursos que los retratan a imagen y semejanza de los peninsulares del siglo XVI. Allí donde no los había, vieron reyes, nobles, siervos, tributos y todos los tipos de personajes y usanzas de la Europa medieval.

También, tal vez en forma inconsciente y poco explícita, pero no por ello menos evidente, vieron, allí donde no la había, la dicotomía entre pensar y hacer. Su enorme desprecio por los chamanes, brujos, hechiceros y sacerdotes indígenas y su horror frente a quienes consideraron como ministros del diablo, no impidió que los compararan a los preladados católicos y que les asignaran funciones análogas, aunque en la orilla opuesta, la del demonio. Era muy difícil que los chamanes, que eran evidentemente líderes y jefes de sus comunidades, pudieran aparecer ante los ojos de los conquistadores como artesanos, un oficio reservado en la Europa medieval para las clases inferiores. Por eso las narraciones del contacto nos pintan hechiceros que adivinaban, curaban, rezaban y ofrendaban, pero en pocas ocasiones se nos cuenta que ellos también fuesen artesanos.

Una de las premisas de esta ponencia es que este prejuicio de los europeos del siglo XVI influyó en la imagen que de los chamanes nos transmitieron las crónicas de esta época y que se ha perpetuado con

muy ligeras modificaciones hasta nuestros días. Los etnohistoriadores y etnógrafos recogieron la imagen del chamán y la enriquecieron dotándola de la dimensión teórica que permite entender su vital importancia, la despojaron de muchos de los elementos fantasiosos que no le correspondían y la vincularon con los perfiles de otros tipos de especialistas religiosos recogidos en los trabajos de campo de los siglos XIX y XX. No se ha profundizado, sin embargo, en el aspecto del trabajo manual, a tal punto que sobre el sólo se encuentran referencias extensas en el libro “*Herreros y alquimistas*” de Mircea Eliade¹. De allí que hasta ahora los chamanes y, específicamente los de la América prehispánica, aparezcan en su mayor parte desvinculados de las actividades artesanales.

No bastaría, por supuesto, tan sólo con emprender el rescate de las referencias escasas y aisladas sobre el trabajo artesanal de los chamanes prehispánicos y así demostrar que la imagen tradicional es incompleta. Lo fundamental es, que al echar por tierra la idea de la dicotomía entre el pensar y el hacer chamánicos, se abren una serie de nuevas posibilidades de análisis y explicación que resultan especialmente esclarecedoras para comprender el panorama de la metalurgia prehispánica de América, lo cual puede ser igualmente cierto para otras tradiciones artesanales de este y otros continentes. Aún a pesar de que hay muy importantes tradiciones metalúrgicas en contextos sociales chamánicos en África y Asia, su estudio rebasa las posibilidades y objetivos de esta investigación; me he de circunscribir, por tanto, al continente americano y más específicamente a la porción noroccidental de Suramérica, el territorio de la actual Colombia. No obstante, a manera de ilustración, utilizaré ejemplos de otras regiones del mundo contenidos en la literatura antropológica clásica.

LOS ORFEBRES, ESOS DESCONOCIDOS

En el Viejo Mundo es a veces difícil, distinguir entre los artesanos de los metales preciosos y los que trabajaron hierros, bronces y otros metales “menos nobles”, ya que unos y otros se conocieron genéricamente como “Señores del fuego” y muchas veces combinaron en sus obras los dos tipos de metales. El principio de la transformación de la materia por medio del fuego y su mitología asociada rodearon a estos personajes de un aura de misterio y respeto. Hay suficientes evidencias de que los artesanos del metal fueron, y quizás aún son, mucho más que simples obreros. Es casi inevitable, en este punto, recordar al dios griego, *Hefestos*, y su equivalente latino, *Vulcano*, forjadores de armas y señores de las forjas. Tampoco puede evitarse el recuerdo de *Thor* y la mitología del metal y el fuego de Escandinavia. Una exploración detenida de las mitologías griega, romana y escandinava revela fuertes elementos chamánicos en estos personajes divinos.

Eliade² consigna abundantes referencias relacionadas con la identidad de los herreros, los mitos que les rodean y su posición social. La mayor parte de ellas vienen de África, continente en el cual los herreros tienen, por lo general, un estatus social privilegiado. Entre yakutas y dolganes, los metalurgos descienden de deidades y tienen poderes comparables a los de los chamanes. Cline³ refiere que en el Congo y entre los katangas, los herreros, cuyo estatus es comparable al de los chamanes, se agrupan en hermandades o sociedades secretas de carácter exclusivo y cerrado y que el trabajo de la forja constituye un ritual en el que confluyen gran número de espíritus. En el alto Níger los herreros están vinculados a la imagen del héroe civilizador, por aportar las herramientas para el cultivo de los suelos o por considerárseles fundadores de pueblos. Entre los bantúes, al igual que entre otros grupos, los herreros son una suerte de hechiceros, en extremo peligrosos y dueños de excepcionales poderes de magia negra. Entre

varios grupos de la región del Congo los herreros son, a la vez, jefes o sacerdotes o están, en todo caso, muy cerca de las esferas de la jefatura y el sacerdocio. Esta situación privilegiada del herrero africano está sustentada por la mitología y conforma una relación que Eliade describe como la cadena herrero celeste, héroe civilizador y agricultura papel religioso del herrero. Los herreros continúan y perfeccionan la obra de la creación y de allí su gran importancia.

El complejo mitológico-metalúrgico de Asia y el oriente de Europa es menos rico, o se conoce menos, que el africano; no obstante también allí hay relevantes referencias sobre la importancia de los herreros. Eliade⁴ refiere que en Siberia son personas de alto rango que transmiten a su descendencia los secretos de su oficio. En algunas regiones de la India se les respeta más que a los sacerdotes y sus forjas se consideran lugares de culto. En Mongolia algunos herreros han llegado a convertirse en reyes o señores de su pueblo; en Irán se dice que la dinastía *Kavya* descendió de un herrero. El mismo autor refiere que en Java los herreros ocuparon antaño posiciones de honor en la corte real y que podían, en ocasiones, representar a la comunidad. Los de Bali fueron creados directamente por *Brahma* que les infundió la fuerza mística necesaria para desempeñar su oficio. En el cercano oriente y en Europa oriental los herreros fueron, hasta hace poco, bardos y cantores y, como en otras partes de los dos continentes, difundieron la poesía épica en la cual ellos mismos figuraban como héroes míticos.

En las muchas obras que tratan sobre la metalurgia prehispanica del continente americano y que tocan con mayor o menor grado de profundidad temas tales como la tecnología, la iconografía, el simbolismo, el uso o la circulación de piezas metálicas, brillan por su ausencia, o cuando más por su brevedad, las referencias y preguntas acerca de las personas que fabricaron directamente las piezas metálicas. Parece que, en efecto, el saber quienes eran los orfebres, cómo era su organización interna, cómo aprendían y ejercían su oficio y qué

relaciones establecían con otros sectores de la sociedad son cuestiones que carecen de interés. Esta es una tendencia poco antropológica que termina separando la obra del obrero y que, al hacerlo, cierra una importante vía de análisis de la cultura material. Irónicamente, de esta manera terminamos coincidiendo con los cazadores de tesoros, a quienes importan mucho las cosas y no quien las hace.

Metalurgistas, plateros, orfebres, fundidores y forjadores, los debió haber por miles en América en los cerca de tres mil años de permanencia de esta industria antes de la llegada de los conquistadores europeos. Los centenares de miles de piezas que se han encontrado en algunas regiones del continente, la variedad de sus estilos y formas, y la complejidad de su manufactura indican que esta tradición demandando una enorme inversión social que, dados los limitados medios técnicos con que se contaba, sólo podría explicarse por el concurso de abundante fuerza de trabajo. Aún en la época de la colonia y pese a la escasez de materia prima y a los demás constreñimientos que actuaron sobre su trabajo, muchos de estos artesanos continuaron ejerciendo su oficio, como lo atestiguan las referencias contenidas en las visitas realizadas por los funcionarios de la corona española para requisar santuarios o tasar tributos⁵.

No todas las sociedades indígenas del continente produjeron metalurgia, aun cuando su ausencia en determinadas regiones no puede explicarse por niveles inferiores de desarrollo tecnológico, por el desconocimiento de los metales ni por la carencia de materias primas. Para citar sólo un ejemplo, baste mencionar que en la Amazonía prehispánica la orfebrería está ausente en las sociedades menos y más complejas, aun cuando hay ricos yacimientos del metal y pese a que el oro se menciona con frecuencia en sus mitos. La producción metalúrgica, con características cuantitativas y cualitativas suficientemente significativas como para permitir el reconocimiento de tradiciones o industrias propiamente dichas, se restringe a la porción central y septentrional de los Andes, a algunos sectores del litoral Pacífico, al

litoral Caribe de Colombia, parte de las Antillas, Centroamérica y el sur y centro de México. Incluso en estas zonas la distribución dista de ser uniforme y se concentra, por el contrario, en núcleos definidos y separados entre sí por áreas en las cuales los metales son escasos o están ausentes.

En esta extensa región hubo, a lo largo de cerca de tres mil años, numerosos complejos metalúrgicos y chamánicos de los cuales nos quedan algunos artefactos y muy pocas noticias. Entre los aztecas de México (Nueva España), el estado organizó los oficios artesanales, incluso ubicando a cada gremio en determinados sectores de las urbes. Sahagún⁶ describe los oficios, creencias y costumbres de una gran variedad de artesanos mexicanos. Con respecto a los oficiales que labraban el oro afirmó que los había de dos tipos, los martilladores amajadores que trabajaban con martillo y los *tlatlalianime*, verdaderos oficiales "...que asientan el oro, o alguna cosa en el oro o en la plata...". Unos y otros estaban bajo los auspicios del dios *Xipe Totec* para quien celebraban fiestas cada año. También dice que los oficiales de pluma (plumarios) eran quienes dibujaban sobre las láminas de oro la figura de las piezas para que los plateros las hiciesen.

El otro gran estado americano de la época de la conquista, el imperio inca organizó con igual rigidez cada aspecto del trabajo comunitario. Guaman Poma⁷ refiere en detalle los controles estatales sobre las actividades de minería y artesanía que incluían la ubicación en barrios específicos de las ciudades y la contabilidad de materias primas y productos terminados.

Para el resto de los grupos indígenas de América hay menos información. Una noticia, referida por Pedrarias Dávila y transcrita por Cooke⁸, nos llega de Panamá: "...el jefe actual de Panamá se llama *Cori*. Él y todos sus ancestros fueron grandes fundidores de oro y maestros en su trabajo, y hacen muy buenas piezas allá" (traducción del autor). Martínez⁹ transcribió un curioso documento de 1555 relacionado con un pleito por la supuesta alteración de piezas

de oro en la ciudad de Tamalameque, valle del río Magdalena. En el se describe que se trajo ante el Oidor "...al cacique *Yapin* del dicho pueblo de *Zimpiegua*s y al capitán llamado *Tegua* e a otro que se llama *Chemuasue* y a otro *Pachay* e otro *Chunio* e otro que se llama *Pachey*; todos caciques e capitanes del dicho pueblo, fundidores que hacían las dichas manillas sobre que se trae este pleito, los cuales trajeron los aderezos e materiales para hacer las dichas manillas...". En los siguientes folios del documento se narra que el cacique y los capitanes confirmaron que eran ellos los que fabricaban las piezas de oro y procedieron, a instancias del Oidor, a realizar una demostración de su oficio.

En la Cordillera Oriental colombiana se asentó, aproximadamente desde el siglo VI d.C., un conjunto de grupos étnicos relacionados muy estrechamente por su lengua y con patrones y tradiciones culturales muy cercanas entre sí. Sólo uno de estos grupos, el de los muisca, tuvo una importante tradición metalúrgica; sus vecinos prácticamente ignoraron esta industria que, sin duda, conocían y podrían haber desarrollado, ya que la materia prima y la tecnología estaban a su alcance. Las explicaciones para esta distribución de la metalurgia se han centrado en modelos de circulación de objetos de prestigio y en el uso restringido de símbolos de poder. Poca atención se le ha dado a las condiciones de producción como factor que permita entender porque en algunas áreas se hacía orfebrería y en otras no. Dicho de otra manera, no nos hemos preguntado por que en algunas regiones había orfebres y en otras no. Al darle este giro a la cuestión hemos vuelto a los obreros y al problema de quienes y cómo eran ellos.

Los caciques y capitanes muisca practicaban oficios artesanales, como lo documentan las crónicas europeas; era usual que ellos mismos tejiesen las mantas para regalar a otros caciques, amén de participar en los mercados que se celebraban en sus cercados. En varios otros grupos de la Cordillera Oriental, entre los cuales el tejido, la alfarería o la talla eran actividades rodeadas de un profundo simbolismo, los

líderes políticos y religiosos permanecieron vinculados al trabajo manual.

Las noticias que nos dejaron los cronistas de la conquista respecto de los orfebres muisca son un tanto confusas y contradictorias. A pesar de que arqueológicamente se han encontrado piezas de orfebrería en más de un centenar de localidades, parece que en el siglo XVI, al menos, la producción de este tipo de objetos estaba concentrada en algunas localidades. Así lo atestiguan documentos de la época de contacto como el citado por Langebaek¹⁰, según el cual quienes necesitaban objetos para ofrendar debían ir a “...*Guatavita* y a *Saquencipa* y allá entiende este confesante que les hacen los santillos porque allá hay muchos plateros”. En “...el año de 1577 el Visitador Diego Hidalgo encontró que muchos de los caciques de *Boyacá* se hacían acompañar de “plateros” encargados de hacer figuras de oro...”¹¹ La visita de *Lenguazaque* de 1595, citada por este autor, permite distinguir entre plateros, quienes hacían objetos de adorno permitidos por los conquistadores y santeros, los fabricantes de objetos prohibidos por considerárselos de idolatría; unos y otros transmitían sus conocimientos a sus descendientes.

Para el padre Zamora¹² los de *Guatavita* eran “...los únicos entre los muisca que entendían el arte de fundiciones y de su labrado...”. Otros cronistas confirman la habilidad especial de los orfebres de este pueblo sin llegar a afirmar que fuesen los únicos que la poseyesen; también nos permiten vislumbrar la existencia de una relación especial entre los obreros del metal y su cacique, distinta a la que pudo existir con otros grupos de artesanos. “La mayor parte de los *guatavitas* tenían excelencia sobre los demás indios de la provincia en fundir y labrar oro. Y así andaban derramados por toda ella, pues los había en casi todos los pueblos ganando su vida a eso... Y así, en poco tiempo tuvo el *Guatavita*, en trueque de mil plateros sus vasallos...”¹³.

Parece ser que, por medio de un arreglo que implicaba el pago en servicios de otros comuneros, los orfebres de *Guatavita* trabajaban

por temporadas en otros cacicazgos de la región. Zerda¹⁴ afirma que en *Guatavita* “...se hallaron, después de la conquista, restos de hornos o fraguas de fundición, y de crisoles de arcilla refractaria con residuos del oro que fundían...” y prosigue “Como los joyeros *guatavitas* eran afamados en la nación de los chibchas, solicitabanlos los pueblos vecinos y muchos se esparcieron en ellos con gran disgusto de su jefe y señor. Reconociendo el *Guatavita* el grave perjuicio que recibía su reino con esta disminución de sus vasallos mas industriosos, ordenó bajo graves penas que todos se redujesen a sus Estados; y notificó por bando que si algún señor o cacique extranjero necesitase de alguno de sus joyeros, diese por cada uno de ellos, dos vasallos que le asistiesen en su corte durante la ausencia del artífice de su nación.”

Esta tradición de manufactura de metal se prolongó hasta mediados del siglo XIX, tanto en *Guatavita* como en *Ubaqué*, sitios en los que se practicaba “...el arte de fundir y amoldar pailas, campanas y estribos de zapato...”¹⁵ Como bien lo anota Pérez de Barradas¹⁶, en *Guatavita* no había yacimientos de oro ni de cobre que justificaran la residencia de este grupo de artesanos especiales. Este poblado sí era, en cambio, un centro religioso de peregrinación y ofrenda reconocido en todo el territorio.

En lo que respecta a la actualidad hay que mencionar que algunos grupos amazónicos, que en épocas prehispánicas no usaron metales, han vinculado en su mitología a los dueños de la metalurgia con los personajes mas temibles de su cosmogonía, los jaguares, “...Soy el espíritu del hacha que tiene que tomar sangre de gente. Mis dientes son pueros machetes y hachas; mi cuerpo (mi piel) de fuego...”¹⁷. Aún los campesinos actuales de varios sectores de los Andes colombianos se identifican con el oro de los indios, sus antepasados, el cual se manifiesta por medio de encantos en lagunas y campos¹⁸.

Reichel-Dolmatoff¹⁹ resume así esta noción del carácter del trabajo de los orfebres entre los indígenas americanos “Por estas mismas razones, en muchas sociedades del pasado y del presente el

orfebre se relaciona con el mago. Ese orfebre, tal como el chamán, es un transformador pues al labrar el oro y darle una forma culturalmente significativa, hace pasar la materia de un estado profano a lo sagrado...”. Más adelante volveremos sobre esta idea, bástenos aquí recalcar que la calidad especial del trabajo metalúrgico sigue siendo reconocida como inseparable de la esfera de lo sobrenatural.

De esta breve recopilación de referencias, además de confirmar nuestro profundo desconocimiento del contexto social del trabajo metalúrgico, se desprende una serie de conclusiones que intentaremos resumir como sigue:

- 1) Los artesanos del metal, orfebres o herreros, han sido en las sociedades chamánicas un grupo social especial, respetado o temido por sus poderes reales o imaginarios y vinculado estrechamente a la esfera del poder político y religioso; en ocasiones ellos mismos son jefes o sacerdotes.
- 2) La tradición del trabajo de metales tiene un origen mítico, se remonta incluso a la creación y la continúa, o participa de la función transformadora de la materia por medio del fuego. Los herreros se asocian con los héroes míticos y con la construcción de la cultura, como tales están rodeados de un aura especial.
- 3) El ejercicio de la metalurgia implica la adquisición, muchas veces hereditaria, de conocimientos misteriosos y peligrosos. Quienes la ejercen guardan celosamente los secretos y para tal efecto se organizan en grupos aislados del resto de la comunidad. Las formaciones estatales e, incluso, las cacicales participan en esta organización definiendo las reglas del oficio y el modo de su prestación.
- 4) Los metalurgos tienen funciones que exceden las de su oficio artesanal, muchos de ellos fungen como hechiceros y participan en ceremonias y ritos de tipo chamánico, además de ejercer ocasional o permanentemente el poder político.

EL CHAMÁN, MUCHOS CHAMANES

Otro de los prejuicios con los que occidente ha contribuído a desfigurar nuestra imagen de las sociedades chamánicas ha sido la concepción unitaria del chamán. La enorme complejidad de las religiones chamánicas y la multiplicidad de funciones cumplidas por los especialistas religiosos se sobresimplificaron al abordar la idea de que en este tipo de sociedades hay, simplemente, un tipo de chamán responsable y ejecutor de todas las labores religiosas. Como en el caso de la dicotomía pensar-hacer, en este también hay una historia de evolución del pensamiento y las costumbres que pasa por la España medieval y se traslada al nuevo continente. Pese a que los peninsulares del siglo XVI no podían concebir con facilidad una diferenciación de sacerdotes que no fuese la estrictamente jerárquica, si hubo algunas mentes iluminadas que, a pesar del fanatismo, dejaron cuenta de la complejidad existente en relación con los sacerdotes y chamanes del Nuevo Mundo.

El Padre Joseph Arriaga²⁰, un jesuita decidido a desterrar la idolatría en el Perú, dedicó uno de los capítulos de su libro a describir a los sacerdotes de tradición quechua. Según él, aun cuando todos se conocían como *Umu* o *Laicca*, había las siguientes clases: “*Huacavillac*, que quiere decir el que habla con la huaca,...*Malquipvillac*, el que habla con los malquis...*Libiaopavillac*, que habla con el rayo, y *Punchaupvillac*, que habla con el sol... *Macsá* o *Viha* son los que curan...*Aucachic*, que en el *Cuzco* llaman *Ichuris*, es el confesor;... *Azuac* o *Accac*, es el que tiene cuidado con hacer la chicha...*Socycac* es sortilero y adivino por maíces;...*Rapiac* es también adivino... *Pacharicue*, o *Pacchacatic*, o *Pachacuo*, es otro adivino por los pies de unas arañas...*Moscoc* es adivino por sueños;...*Hacaricuc*, o *Cuyricuc* es el que mira cuyes...también se pueden contar entre estos ministros los *Parianas*,...”. En la relación del padre Arriaga llama la atención la ausencia de sacerdotes quechuas especializados en met-

alurgia. Es posible que la explicación resida en que para la época de su estancia en el Perú (1620) las ofrendas metálicas ya no se hacían o sólo se hacían a escondidas para evitar que fuesen decomisadas por los conquistadores, como se desprende del hecho de que no se mencionan en su capítulo sobre huacas y ofrendas, y que los oficios relacionados con los metales se limitaban a la explotación de minas y la fundición de lingotes para la corona española²¹.

En la misma región de los Andes centrales hubo una serie de grupos que antecedieron a los incas, algunos cuya expansión sólo alcanzó un ámbito regional como Vicus, Nazca, Mochica, Sicán y Chimú y otros que se extendieron por toda el área como Chavin y Wari-Tiahuanaco en cuyos vestigios monumentales, alfarería y metalurgia han quedado vestigios de una riquísima iconografía que denota complejos ritos en los que se ve participar a diversos tipos de sacerdotes, de los dos géneros y encargados de funciones diversas. Los ceramios mochicas, que narran los sacrificios de prisioneros, retratan a un sacerdote de alta jerarquía, a una sacerdotisa y a otros ayudantes representando distintos papeles en la ceremonia²².

Sahagún²³ describe entre los aztecas a una gran variedad de sacerdotes, dedicados a los diferentes dioses, residentes en diversos templos y encargados de funciones específicas y diferenciadas dentro del complejo de rituales que se celebraban a lo largo del calendario cíclico de los mexicas. Algo similar se puede inferir para casi todos los grupos que antecedieron a los aztecas en México; Mayas, Mixtecos, Zapotecos, Huastecos y Toltecos tuvieron tal cantidad de dioses, templos y ritos que implicaban conocimientos especializados y no podían ser atendidos por un solo tipo de sacerdote general.

La paleontología lingüística muisca²⁴ aporta, para la Cordillera Oriental colombiana, una diferenciación de chamanes muy interesante. En general prima la asociación de ideas “amarillo / anciano / ave / orfebre” pero hay diferencias que parecen denotar caracteres distintos: *Suetyba chyquy* o sacerdote del anciano-ave; *Chibchazhum*, *Bochica*

suetyba aquymuy o ministro del anciano-ave *Bochica*; *Supquaquyn* o sacerdote-murciélago; *Ahizcague zachoa* o curandero; *Tybacha*, *tybara* o capitán anciano; *Guahaioque*, *guhaioque* o cuero de venado. Gonzáles llama la atención sobre dos, entre otras, conclusiones: “La existencia de una categoría de dignatarios religiosos que en lengua muisca se llamaran *tyba*” y el hecho de que la raíz *tyba*, que “encierra los conceptos de anciano y de amarillo”, también significa platero, lo cual no parece poder adjudicarse a un caso de raíces homónimas.

El tema de la multiplicidad de chamanes al interior de un mismo culto religioso y un solo grupo social aún está por desarrollarse. Lo que hasta ahora se sabe demuestra, sin embargo, que tal hecho es una realidad, al menos en las sociedades más complejas, aunque podría estar presente igualmente en casi todas, así sea en una dimensión más limitada. La concepción dual del cosmos y de la sociedad, presente en toda América, acarrea inevitablemente la existencia de, al menos, dos especialistas religiosos distintos en cada comunidad. Un mundo que se divide en mitades requiere líderes religiosos para cada uno de ellos y, así como hubo y hay, los jefes políticos de arriba y abajo y las segundas personas de cada líder, hay los chamanes que se oponen y se complementan.

Reichel-Dolmatoff, entre otros, ha demostrado en muchas de sus obras²⁵ el carácter profundo y complejo de la cosmovisión chamánica y el papel fundamental que los chamanes cumplen en la conducción de la sociedad. Un asunto así, el cosmos, no puede ser manejado por un único tipo de chamanes; lo que ocurre, más bien, es que varios de ellos, con entrenamientos y conocimientos diferentes y exclusivos, asumen papeles complementarios. Dentro de la variedad de chamanes que actúan en el manejo del cosmos, es posible vislumbrar que algunos lo hacen como transformadores de materiales metálicos, como artesanos metalurgos.

EN EL CRISOL, TRANSFORMANDO EL MUNDO

La posibilidad de que algunos chamanes, no todos, fuesen orfebres y de que muchas de las piezas metálicas, tampoco todas ellas, fuesen producidas por chamanes, tiene muchas implicaciones que requieren alguna consideración. La obra de Eliade²⁶ está llena de riquísimas sugerencias acerca de la mitología de los metales. Según este autor, la idea de la sexualización de la tierra impregna toda esta construcción ideal: “en relación directa con este simbolismo sexual, habremos de recordar las múltiples imágenes del Vientre de la Tierra, de la mina asimilada al útero y de los minerales emparejados con los embriones, imágenes todas que confieren una significación obstétrica y ginecológica a los rituales que acompañan los trabajos de las minas y la metalurgia”²⁷.

Los minerales que yacen en el vientre de la Madre Tierra crecen y maduran lentamente en estas profundidades, su extracción en las minas equivale a un parto antes de término. Es responsabilidad de los metalurgos sustituir a la naturaleza en ese proceso, justificar su intervención y acelerar el ritmo temporal, en otras palabras “...el *tempo* geológico era cambiado por el *tempo* vital”²⁸. Al asumir esta labor el hombre adquiere una dimensión inusual: cuando funde los minerales y metales, los moldea y forma objetos terminados, con todas las características y la apariencia de cosas maduras y acabadas, está convirtiéndose en un ser capaz de crear, de alterar el ritmo normal de la naturaleza y de variar el curso predeterminado desde la creación.

No todos los hombres son capaces, por supuesto, de realizar obras de estas dimensiones. Para sustituir a la naturaleza en el proceso de maduración de los minerales se requieren los conocimientos técnicos que concurren para que la fundición, el moldeado, el martillado y el acabado se hagan correctamente. Sin ellos, la obra no llega a buen término, se malogra y este fracaso tiene repercusiones que van más allá de lo meramente práctico. Pero lo más importante es, sin duda,

comprender el sentido profundo de lo que se está haciendo y del proceso natural en el cual se está interviniendo. Un metalurgo que no sabe de donde surgen los minerales en el vientre de la Madre y como crecen y maduran en {el, no podrá entender el sentido de sus actos ni sabrá cuando y como intervenir para llevar a buen termino el proceso. Dicho en otras palabras, el metalurgo debe tener acceso a los conocimientos religiosos profundos, a la cosmovisión que justifica y da sentido a sus actos. Aquellos en la comunidad a quienes se les concede ser metalurgos aprenden, conservan y transmiten estos conocimientos en el marco de sociedades cerradas y excluyentes, una suerte de hermandades de iniciados.

Consecuentemente, los procesos metalúrgicos rebasan la simple dimensión de hechos prácticos dotados de una llana lógica técnica. Son, ante todo, rituales de transformación, actos sagrados en los que el hombre interactúa con la materia en sus dimensiones natural y sobrenatural. En ellos intervienen dioses y deidades, se siguen formulas litúrgicas, se rezan plegarias y se hacen ofrendas y sacrificios. Quién preside, a más de ser un obrero metalúrgico, es un oficiante religioso dotado de conocimiento especial y rodeado de los signos visibles de su oficio como, por ejemplo, la piel de un hombre sacrificado (el dios *Xipe Totec*).

Estos conceptos presentes en el Viejo Mundo, desde las religiones chamánicas de África hasta las alquimias europea y china²⁹, se repiten con algunas variantes en el Nuevo Mundo. En un apartado anterior hemos citado a Reichel-Dolmatoff³⁰ a propósito de la transformación de los metales en manos del orfebre, que él concibe como el paso de la materia "...de un estado profano a lo sagrado...". Para Reichel-Dolmatoff en la Colombia prehispánica "El oro se asociaba con el sol por su resplandor, y con ello adquiriría un significado seminal, fertilizador, vital y aun un poder político...una afirmación del poder numinoso del binomio oro-sol, personificado en algunos miembros de la comunidad"³¹. El oro es, pues, "oro santo", más que simple metal,

un elemento vital del cosmos con propiedades que se expresan merced al trabajo del orfebre, un mago a cuyo “...conocimiento científico y tecnológico se asocia un elemento mágico, el de la transformación.”³².

La función chamánica de buena parte de los objetos de orfebrería precolombina y la presencia de múltiples representaciones del chamán en esos mismos objetos ha sido discutida por Reichel-Dolmatoff en la mencionada obra; sobre ellas volveremos más adelante. Baste recordar aquí que la temática chamánica es preponderante en la metalurgia prehispánica de Colombia y que la diversidad de íconos y símbolos y el grado de esquematización y estilización que se alcanzaron presuponen en su manufactura un dominio absoluto del pensamiento chamánico.

Falchetti³³ analiza el mito de las abejas de los *uwa* de la Sierra Nevada del Cocuy, en el centro de Colombia. Las abejas, criaturas del sol y productoras de la cera utilizada en los procesos de fundición comunes en la mayor parte de la Colombia prehispánica, se relacionan con la transformación mágica del oro. En épocas ancestrales en el mundo no había humedad, no había abejas ni su miel o su cera. El sol (*Rukwa*) envió a sus abejas y les concedió como pago una tierra amarilla (oro) junto con semillas y un elemento asociado con la fertilidad. En la estación seca, o de las semillas, las abejas mastican la tierra amarilla y el polen (semilla masculina) y los transforman en una semilla embrional femenina, en cera y otros elementos de la colmena, fundamentales para la continuidad de la vida. En manos del orfebre la cera usada en los moldes y reemplazada por el oro, en el proceso conocido como cera perdida, se transforma nuevamente en oro. El molde es una matriz en la cual el oro líquido (en estado embrionario) se transforma en una pieza madura que nace, perpetuando así el ciclo de la vida³⁴.

Indudablemente hay diferencias formales entre los conceptos expresados en este mito y los expuestos por Reichel-Dolmatoff, por un lado, y la mitología eurasiática y africana, por el otro. Está también la cuestión de la presencia o ausencia de determinados elementos en

uno u otro continente. Pero, a pesar de ello, es evidente que hay una identidad en las estructuras básicas de los conceptos de transformación de los metales y del papel del metalurgo en este proceso.

En todo caso los metales no se conciben como cosas inertes, tienen una vida que se desenvuelve de modo distinto y quizás a un ritmo diferente de los animales y las plantas. Tienen propiedades y capacidades de diverso tipo, pero una vez fuera de su útero, la tierra, requieren de la intervención del hombre para expresarse, para madurar y crecer. El metalurgo es el gran transformador; en el horno, en el crisol y con la ayuda del fuego (otro regalo de los dioses) consigue realizar en poco tiempo lo que a la naturaleza le tomaría milenios, completa la obra de los dioses o, si lo desea, altera su curso. Mezcla elementos y, al hacerlo, con plena conciencia, combina principios y propiedades y, siempre dentro de la esfera de lo sagrado, manipula con poder absoluto una parte de la vida y del mundo.

Y, SI FUERON LOS CHAMANES METALURGOS

Dejar sembrada la inquietud de que gran parte de los orfebres fueron chamanes no es suficiente, ni es el objetivo último de esta exploración. Lo que es realmente interesante es dilucidar las consecuencias de esta posibilidad. Si los fabricantes de objetos metálicos fueron en realidad un tipo de chamanes, esto se debió reflejar en el desarrollo de la iconografía y en la distribución espacial de los talleres y los centros de consumo. Antes de emprender el análisis de estos dos factores es importante aclarar que en la industria metalúrgica prehispanica de Colombia es posible distinguir dos categorías de piezas:

1. La primera categoría comprende una gran cantidad de herramientas y adornos muy sencillos cuya forma y decoración, cuando ésta existe, es en extremo simple. También es sencilla la tecnología de elaboración y acabado. Esta categoría está representada por orejeras, narigueras, collares, cinceles, anzuelos, colgantes y

pectorales de dimensiones medianas o reducidas. Los contextos de hallazgo parecen indicar que se encuentran con frecuencia en tumbas sencillas con poco ajuar y lo más probable es que se tratara del tipo de adornos y útiles de uso popular.

2. La segunda categoría incluye un menor número de piezas de adorno grandes o pequeñas, instrumentos musicales, emblemas de poder, accesorios para el consumo de sustancias psicoactivas y gran cantidad de figuras votivas. Las piezas de adorno, a diferencia de las incluidas en la primera categoría, son de tamaños medianos o grandes, con formas y decoraciones complejas. Tanto éstas, como los instrumentos musicales y los accesorios para los psicoactivos (*yopo, coca*), involucran una tecnología de manufactura y acabado sofisticada. Generalmente proceden de tumbas especiales donde se las encuentra formando parte de grandes ajuares, lo que parece denotar que se asociaban con personajes de alto rango. Las figuras votivas implican un desarrollo notable de la iconografía y un manejo minucioso de los detalles y del color; por ser un ejemplo muy ilustrativo la discusión se centrara en ellas.

Evidencias, como la citada por Langebaek³⁵ para el territorio muisca y mencionada antes en esta discusión, parecen indicar que hubo distintos grupos de orfebres dedicados a la producción de una y otra categoría de piezas. También las evidencias arqueológicas de las áreas orfebres prehispánicas de Colombia son muy consistentes con la idea de que hubo artesanos que dominaron la tecnología metalúrgica básica y produjeron muchas piezas simples de uso popular y otros que dominaron técnicas avanzadas y se dedicaron a fabricar piezas complejas para las élites y figuras de ofrenda. Los administradores coloniales españoles de la Nueva Granada conocieron a los primeros como “*plateros*” y a los otros como “*santeros*”³⁶.

Una de las hipótesis que quiero dejar planteada es que sólo los segundos (*santeros*) requerían un dominio profundo de la cosmovisión

chamánica, mientras que los primeros (*plateros*) podrían haber tenido un carácter parecido al que tradicionalmente se asigna a los artesanos. Dicho de otro modo, únicamente las piezas complejas y de ofrenda habrían sido hechas por los chamanes orfebres, las otras habrían sido fabricadas por artesanos de menor rango y conocimiento o, quizás, por aprendices del oficio que algún día llegarían a ser maestros orfebres.

En el conjunto de las piezas complejas lo que sorprende es el desarrollo de la iconografía y el tratamiento de los grandes temas. Sobre este particular la obra más importante es, sin duda, “*Orfebrería y chamanismo*” de Gerardo Reichel-Dolmatoff, publicada en 1986. El mérito esencial de este estudio consiste en haber demostrado que la temática chamánica domina en la orfebrería prehispánica de Colombia. Reichel desarrolla este argumento en sucesivos capítulos relacionados con el ritual funerario, la presencia del chamán, el hombre-pájaro, el chamán y sus auxiliares y el ícono del solsticio. Hay numerosas hipótesis y sugerencias que guardan estrecha relación con el argumento de esta ponencia; de entre estas queremos destacar sólo las más relevantes:

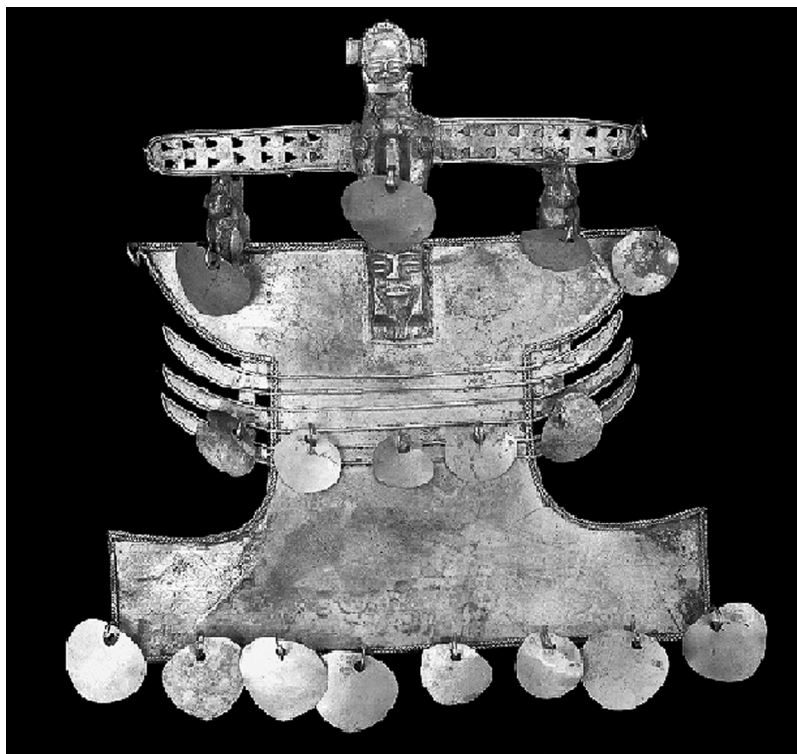
1. Aunque las grandes piezas de orfebrería y los atuendos, que literalmente cubrían a los personajes con oro de pies a cabeza, son indudablemente emblemas de rango y marcadores de estatus social, no se trata de objetos desprovistos de contenido religioso, como podría ser la joyería moderna. En palabras de Reichel, al estudiar estos objetos “...se afirma la impresión que la función social del oro, como expresión de rango, esta concatenada con su función mágica. El aspecto chamánico es predominante.”³⁷.
2. Muchas piezas representan chamanes en diferentes posturas y actitudes, todas ellas comparables con ejemplos etnográficos. Otras piezas representan objetos típicos de la parafernalia del chamán que se usan en las ceremonias que este personaje realiza o preside (accesorios para el consumo de coca o narcóticos, bancos, instrumentos musicales, máscaras, pinzas depilatorias, remates de

bastones ceremoniales). También hay numerosas representaciones de animales chamánicos.

3. Uno de los grandes íconos identificados por Reichel y designado por él como *Ícono A* es el del hombre-pájaro que representa el vuelo extático del chamán. Las piezas de este tipo comprenden un gran número de variantes de hombres-aves, pájaros antropomorfizados y muchas estilizaciones que sólo el ojo entrenado puede reconocer. Todas tienen en común, no obstante, el ser representaciones del trance alucinatorio durante el cual, el chamán, con la ayuda de sicotrópicos y prácticas especiales, vuela para realizar algunas de las más importantes funciones de su oficio.
4. Los animales representados en la orfebrería no comprenden todo el repertorio de la fauna de la región. Se trata de animales con significado cultural, más bien chamánico, que se consideran como auxiliares del chamán; éste, ataviado para el ritual, involucra figuras o rasgos de estos animales y así conjuga sus poderes. Este es el que Reichel designa como *Ícono B*. Una variante ligeramente distinta y posiblemente tardía es descrita como *Ícono C*.
5. Un último grupo de piezas en las que Reichel identifica al “Padre Sol” sostenido sobre una “barra celeste” y ayudado por sus auxiliares en su desplazamiento hacia los solsticios es designado como *Ícono D*, o del Solsticio.

Aun cuando algunas de las interpretaciones de Reichel-Dolmatoff pueden ser controvertidas a la luz de estudios recientes más exhaustivos³⁸, lo esencial de sus conclusiones continúa siendo válido. Desde el punto de vista de esta exploración es importante retomar y complementar las afirmaciones antes citadas a la luz de la posibilidad de que fueran chamanes los que directamente hubiesen fabricado los objetos de orfebrería.

En primer lugar, se impone considerar que la iconografía chamánica en la orfebrería no parece expresarse ni evolucionar con arreglo



Ícono A (Gerardo Reichel Dolmatoff)



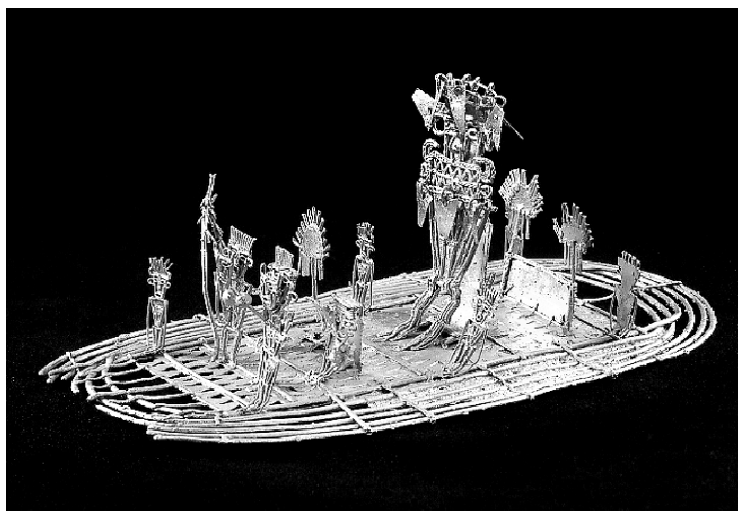
Ícono B (Gerardo Reichel Dolmatoff)



Ícono D (Gerardo Reichel Dolmatoff)



Figuras votivas de la Cordillera Oriental de Colombia



a tendencias estilísticas o modales que provinieran de patrones culturales distintos al pensamiento chamánico mismo. No hay, en efecto, estilos o patrones arbitrarios que cambien en el tiempo hasta desfigurar los motivos originales. El tema del hombre-ave esta presente prácticamente en todas las regiones y, como lo demostró Saenz³⁹, en la Sierra Nevada de Santa Marta se perpetuó por más de mil años.

La iconografía chamánica cruza las fronteras de las áreas arqueológicas, de los periodos temporales, de los estilos regionales y de las tendencias tecnológicas. Quizás la mejor expresión de esta propiedad se encuentra en algunas tradiciones claramente identificadas dentro de la orfebrería prehispánica, como la de las piezas tipo *Darién*, presentes desde la baja Centroamérica hasta el Valle del Cauca en el Suroccidente de Colombia⁴⁰ (identificado por Reichel como parte del grupo del *Ícono B*). También podrían citarse los pectorales acorazonados⁴¹ (parte del grupo del *Ícono A*) con una distribución que cubre desde las llanuras del Caribe colombiano hasta la sierra central del Ecuador. Ambos tipos de piezas se fabricaron en aleaciones diferentes, con técnicas distintas, en épocas diversas y con el aporte de rasgos locales o regionales, sin que por ello se alterara el motivo iconográfico básico.

Lo que se desprende de estas dos observaciones es que esta iconografía orfebre es la expresión de un pensamiento chamánico dominante en una región muy grande y durante un lapso de tiempo prolongado. No se trata de la expresión fragmentaria de corrientes de pensamiento divergentes; lo que se percibe es una unidad de conceptos y normas, consolidada a lo largo de miles de años entre etnias diversas. Lo que la orfebrería parece estar sugiriendo es la existencia de una suerte de "*panchamanismo*", un fenómeno que otros antropólogos han señalado y sobre cuyo funcionamiento no cabe entrar a discutir en esta ponencia.

Lo que es más importante, sin embargo, es que el desarrollo y la expresión de esta temática chamánica en la orfebrería presuponen un conocimiento profundo de la cosmovisión chamánica. No parece

verosímil que el complejo de íconos, motivos, variantes, formas y figuras pudiese haber sido hecho por individuos que sólo conocían la técnica metalúrgica y que, como lo expresamos en la introducción, únicamente trabajaban con las manos.

Cabe explorar, por supuesto, la noción de que artesanos ignorantes del pensamiento chamánico fuesen dirigidos para moldear, martillar y recortar las piezas hasta darles su forma final. La única evidencia en apoyo de esta hipótesis, proveniente de México⁴², ya ha sido citada; según este testimonio los plumarios mexicas diseñaban las piezas metálicas que luego debían labrar los plateros. Hay, no obstante, algunas diferencias significativas apuntan en el sentido de que éste no fue el patrón general. Poco quedó de la metalurgia azteca después de los saqueos de Cortés y sus huestes; en lo que se conoce se advierte una clara tendencia hacia la uniformización de motivos y formas, lo cual es perfectamente coherente con una producción dirigida hacia grupos de élite solidamente establecidos y con una religión controlada por el estado. Algo similar se observa en el Perú incáico en donde, incluso las figuras de ofrenda, parecen producidas en serie, aun cuando técnicamente hablando no lo son⁴³.

También debe anotarse que, pese a ser dirigidos, los plateros mexicas sí pertenecían a un grupo de carácter religioso, bajo los auspicios de un dios y que sus diseñadores, los plumarios, también eran un tipo de artesanos religiosos de mayor rango. Como sea, el asunto es que la dirección de artesanos orfebres parece ser el caso excepcional y no el general en América y que los productos de esta industria dirigida, con fuerte influencia estatal, son muy distintos a los de los contextos chamánicos del noroccidente de Suramérica.

La posibilidad más coherente con el análisis de la iconografía de la orfebrería compleja de Colombia es que fueron personas iniciadas en el pensamiento chamánico quienes concibieron las formas y funciones, prepararon las materias primas y elaboraron las piezas hasta su presentación final, para poder cumplir con la exigencia de

que ellas representaran fielmente los contenidos y manifestaciones de este pensamiento. Las obras reúnen tal cúmulo de propiedades y características dictadas por la religión, que la dirección de obra, si la hubo, tendría que haber sido tan permanente y estrecha que hubiera equivalido a una co-producción. Esta forma de trabajo sólo se da realmente en aquellos contextos sociales en los cuales se insiste en la separación de los trabajos manual e intelectual, algo del todo ajeno a las sociedades indígenas de América.

Quiero citar, para cerrar este capítulo de la discusión, sólo un ejemplo más que nos servirá, a la vez, para introducir el siguiente tema. Las poblaciones de filiación chibcha de la Cordillera Oriental colombiana mantuvieron entre los siglos V y XVI de nuestra era un sistema de ofrendas votivas que incluía el uso de figuras metálicas. Durante las expediciones de saqueo y de adoctrinamiento emprendidas por los conquistadores y clérigos europeos se confiscaron miles de estas figuras que fueron fundidas⁴⁴. Con posterioridad se extrajeron muchas más, parte de las cuales se conservan en colecciones privadas en Colombia y en el exterior. Aún hoy, después de varios siglos de pérdidas, los museos han logrado recuperar y conservar miles de estas piezas.

El estudio del conjunto de figuras votivas existentes en el Museo del Oro y en otras colecciones de Colombia y el extranjero⁴⁵ ha revelado varios interesantes detalles de la iconografía, los contextos de asociación y la distribución geográfica. Hay siete grandes categorías de representaciones (hombres, mujeres, antropomorfas asexuadas, escenas, animales, objetos de uso personal y objetos domésticos) que agrupan ochenta y cinco tipos diferentes de figuras votivas. Dentro de cada tipo las figuras individuales se diferencian por ser planas o volumétricas, por su color (el cual depende de la aleación), por el tamaño y por la adición o el diferente tratamiento de detalles menores. Todo indica que la forma y todas las características accesorias de las figuras de ofrenda estaban determinadas por su función:

según Simón⁴⁶, “...cuando tenía alguna necesidad hombre o mujer, la comunicaban con el jeque, (...), mandaba el jeque se hiciese de oro, cobre, hilo o barro la figura que habían de ofrecer, que solía ser de una águila o serpiente, mono o papagayo o de otras así”.

Las figuras votivas raras veces se encuentran aisladas en los sitios de ofrenda, generalmente se depositaban en conjuntos que comprenden entre dos y cincuenta y siete objetos, usualmente dentro de ofrendatarios de cerámica. Estos recipientes representan hombres o mujeres, animales o falos, bohíos y en ocasiones seres antropozoomorfos muy complejos. Los ofrendatarios o los grupos de piezas se depositaron en lagos y ríos, cuevas y oquedades naturales, cerca de grandes rocas y precipicios, bajo los saltos de agua, en terrazas y campos agrícolas, cimas de montañas y colinas, plantas de viviendas, templos y santuarios, dentro de tumbas, al pie de árboles, y al lado y en los cruces de caminos.

Los conjuntos, sus recipientes, los sitios de deposición y las demás circunstancias que rodearon a las ofrendas componen una unidad de significado⁴⁷. El manejo de este complejo sistema votivo, que es en realidad un mecanismo de mantenimiento del equilibrio del cosmos, requería conocimientos religiosos profundos que incluían, por supuesto, los necesarios para saber cuáles tipos de figuras debían hacerse y qué tamaños, colores y detalles se les darían para lograr el efecto deseado. Es decir, el tipo de sabiduría que únicamente un chamán o sacerdote podría haber reunido.

La distribución geográfica de las ofrendas votivas⁴⁸, último aspecto que me propongo analizar, revela algunos patrones particulares que arrojan luces sobre el tema de los chamanes-orfebres. Debo señalar, en primer lugar, que dentro del territorio que los grupos tradicionalmente reconocidos como muiscas ocupaban en el siglo XVI, y que posiblemente no varió demasiado desde varios siglos atrás, hay distribuciones diferentes de los adornos y las piezas de ofrenda. Mientras que los adornos y herramientas presentan una distribución

relativamente uniforme en los altiplanos de la Cordillera Oriental, los objetos de ofrenda se concentran en la porción sur, siendo escasos en el centro y casi inexistentes en el extremo norte del territorio. Más aún, dentro de la zona sur tampoco hay una distribución homogénea, sino que se presentan algunos focos claramente delimitados en los que aparece abundante orfebrería votiva.

Aun cuando el asunto es bastante complejo, lo cierto es que hay una correlación alta entre las zonas con mayores cantidades de hallazgos de figuras votivas y los centros de poder político-religioso identificados por los europeos en el siglo XVI. Esta correlación no es conclusiva, pero sí sugiere que las piezas de este tipo se producían y se ofrendaban de manera diferencial en el territorio y que la concentración de líderes políticos y religiosos favorecía su abundancia en determinados sitios. Dicho de otro modo, parece que donde había chamanes y caciques no sólo se usaba más oro, sino que también allí se producía preferencialmente.

Esta idea, aplicable para las figuras votivas en la Cordillera Oriental, posiblemente puede extenderse a la generalidad de las piezas iconográficamente complejas y a todas las áreas importantes de producción metalúrgica en la Colombia prehispánica. Este factor, y no otros como la cercanía de las minas o aluviones auríferos, estaría explicando la particular distribución geográfica de las piezas metalúrgicas. La existencia de núcleos de sucesivas generaciones de chamanes orfebres en pueblos como *Guatavita* o *Pasca*, alejados de los yacimientos de oro, plata y cobre, habrían sido determinantes en la formación del registro arqueológico que hoy observamos.

Aun cuando suene extraño decirlo así, esta noción es coherente con la incoherencia que surge de superponer los respectivos mapas de hallazgos de piezas orfebres prehispánicas y de yacimientos de oro. Los pioneros en el estudio de la metalurgia arqueológica de Colombia se propusieron inicialmente buscar una identidad entre estos dos factores —fuentes de materia prima y centros de hallazgos— y debieron

abandonar el esfuerzo frente a las obvias diferencias que surgen de su comparación⁴⁹. En efecto, estos no coinciden ya que hay:

- 1) Áreas con ricos yacimientos de oro en las cuales no se han reportado hallazgos de industria orfebre, pese a que estuvieron pobladas en la época prehispánica y a que sus habitantes, en el siglo XVI, conocían los metales y mantenían contactos con grupos que sí tenían orfebrería (*Guainía* en la amazonía, *Páramo de Santurbán* en el extremo norte de la Cordillera Oriental, entre otras).
- 2) Áreas en las que hay, igualmente, yacimientos importantes que fueron explotados en tiempos prehispánicos y en las cuales se encuentran algunas piezas simples, pero que no fueron sede de industrias orfebres importantes (*Buriticá* en el macizo antioqueño, las cuencas de los ríos *San Juan* y *Baudó* en el Chocó, por ejemplo).
- 3) Áreas donde se consolidaron tradiciones importantes de trabajo orfebre pese a la escasez o ausencia de materia prima, revelando que la opción social era el establecimiento de un intercambio destinado a obtener el oro, sin importar los inconvenientes que pudiera acarrear o el costo que éste pudiera tener (Sierra Nevada de Santa Marta, altiplanos de la Cordillera Oriental).

Hay, por supuesto áreas en las cuales coincide la disponibilidad de materias primas con la existencia de industrias orfebres, pero esto no es lo que necesita explicarse. Lo que intriga es por qué se escogió fabricar piezas de oro en grandes cantidades allí donde resultaba más difícil hacerlo y, a la inversa, por qué no se hicieron donde resultaba sencillo lograrlo y se sabía cómo conseguirlo.

La respuesta que propongo a estos interrogantes nos lleva, como era apenas natural que ocurriera, al planteamiento inicial. Así como fue la existencia de estos particulares artesanos religiosos —los chamanes orfebres— el factor que definió la función social del oro, el tratamiento iconográfico de las piezas complejas y las opciones tecnológicas preferidas, también fue el que determinó dónde se hi-

cieron, se usaron y se depositaron los objetos metálicos. Al estudiar todos estos aspectos que, en una primera aproximación, suponemos formales, técnicos o estadísticos estamos abordando en realidad una de las facetas más fascinantes del chamanismo, el manejo del cosmos mediante el trabajo conjunto de la mente y las manos.

NOTAS

¹ Eliade, Mircea. 1974. "*Herreros y alquimistas*"

² Eliade, 1974

³ Cline, 1936 en Eliade, Op. Cit.

⁴ Cline, 1936 en Eliade, Op. Cit

⁵ Cortes, 1960.

⁶ Sahagún, 1569/1956

⁷ Guamán Poma, 1613/1980

⁸ Cooke, 1998

⁹ Martínez, 1989

¹⁰ Langebaek, 1987b

¹¹ Langebaek, 1987b

¹² Zamora, 1701/1980

¹³ Simón, 1625/1981

¹⁴ Zerda, 1883

¹⁵ Zerda, 1883

¹⁶ Pérez de Barradas, 1958

¹⁷ Pineda, 1982

¹⁸ Morales, 2000

¹⁹ Reichel-Dolmatoff, 1988

²⁰ Arriaga, 1621/1999

²¹ Poma de Ayala, 1613/1980

²² Castillo, 2000

²³ Sahagún, 1582/1956

²⁴ Gonzáles, 1996

²⁵ Reichel-Dolmatoff, 1968, 1981, 1988 y otras

²⁶ Eliade, 1968, 1974

²⁷ Op. Cit.

²⁸ Op. Cit.

²⁹ Eliade, 1974

³⁰ Reichel-Dolmatoff, 1988

³¹ Reichel-Dolmatoff, 1988

- ³² Reichel-Dolmatoff, 1988
³³ Falchetti, 2001
³⁴ Falchetti, 2001
³⁵ Langebaek, 1987b
³⁶ Langebaek, 1987b
³⁷ Reichel Dolmatoff, 1986
³⁸ Ver, por ejemplo, Lleras 1997 y otros trabajos recientes del Museo del Oro
³⁹ Saenz, 2002
⁴⁰ Falchetti, 1979
⁴¹ Falchetti, 1978
⁴² Sahagún, 1582/1956
⁴³ Reinhard, 1992
⁴⁴ Cortes, 1960
⁴⁵ Lleras, 1997
⁴⁶ Simón, 1625/1981
⁴⁷ Lleras, Op. Cit.
⁴⁸ Lleras, 2000a
⁴⁹ Lleras, 1997.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUADO, Fray Pedro. 1582/1956. "Recopilación Historial". Biblioteca de la Presidencia de Colombia, Bogotá.
- ARRIAGA, Pablo Joseph. 1621/1999. "La extirpación de la idolatría en el Perú". Centro de estudios regionales andinos "Bartolomé de Las Casas", Cuzco.
- CASTILLO, Luis Jaime. 2000. "La Ceremonia del sacrificio: batallas y muerte en el arte mochica". Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera, Lima.
- CORTÉS Alonso, Vicenta. 1960. "Visita a los Santuarios Indígenas de Boyacá en 1577". En Revista colombiana de antropología, Vol. 9. Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.
- COOKE, Richard. 1998. "Cupica (Chocó). A reassessment of Gerardo Reichel-Dolmatoff's fieldwork in a poorly studied region of the American tropics". In Recent advances in the archaeology of the northern Andes, in

- memory of Gerardo Reichel-Dolmatoff. Edited by Augusto Oyuela and J. Scott Raymond. Monograph 39. The Institute of Archaeology, University of California, Los Angeles.
- ELIADE, Mircea. 1968. "The forge and the crucible: A postscript". In *History of Religions*, Vol. 8.
1974. "Herreros y Alquimistas". Alianza Editorial - Taurus Ediciones, Madrid.
- FALCHETTI, Ana María. 1978. "Pectorales acorazonados". En *Boletín Museo del Oro*, año 1, Bogotá.
1979. "Colgantes Darién. Relaciones entre áreas orfebres del occidente colombiano y Centroamérica". En *Boletín Museo del Oro*, año 2, número 1. Bogotá.
2001. "The transformation of the seed: Ritual offerings and trade among the Uwa of Colombia". *Journal of Latin American Lore*, No. 21:1, USA.
- GONZÁLES de Pérez, María Stella. 1996. "Los sacerdotes muisca y la paleontología lingüística". *Boletín Museo del Oro*, No. 40, Bogotá.
- LANGENBAEK, Carl Henrik. 1987a. "Mercados, poblamiento e integración étnica entre los muisca, siglo XVI". Colección Bibliográfica, Banco de la República, Bogotá.
- 1987b. "Persistencia de prácticas de orfebrería muisca en el siglo XVI: El caso de Lenguazaque". *Universitas Humanística*, año XVI, número 27, volumen 16. Universidad Javeriana, Bogotá.
1990. "Buscando sacerdotes y encontrando chuques: de la organización religiosa muisca". *Revista de antropología y arqueología*, volumen 6, número 1. Universidad de los Andes, Bogotá.
- LONDOÑO, Eduardo. 1989. "Santuarios, santillos y tunjos: objetos votivos de los muisca en el siglo XVI". *Boletín Museo del Oro*, no. 25, Bogotá.
- LLERAS, Roberto. 1999. "Prehispanic metallurgy and votive offerings in the Eastern Cordillera Colombia". *BAR International Series 778*, Oxford.
- 2000a. "La orfebrería y los cacicazgos muisca. Los problemas del material arqueológico y las etnias, Sabana de Bogotá". En "Sociedades complejas en la sabana de Bogotá, siglos VIII al XVI". Mónica Therrien y Braidá Enciso, compiladoras. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.
- 2000b. "Sacrificio y ofrenda entre los muisca". Ponencia presentada ante el *Seminaire Chamánisme et Sacrifice*, College de France, Sin Publicar, París.
2002. "La Geografía del género en las figuras votivas de la Cordillera Oriental". En *Boletín Museo del Oro*, Vol. 47. Bogotá.

- MARTÍNEZ Garnica, Armando. 1989. "Un caso de alteración aurífera colonial en el bajo Magdalena". Boletín Museo del Oro, no. 23, Bogotá.
- MORALES, Jorge. 2000. "El oro de los indios: imaginarios y rituales andinos de poblaciones colombianas sobre la orfebrería prehispánica". Manuscrito Museo del Oro, sin publicar, Bogotá.
- POMA de Ayala, Guaman. 1613/1980. "Nueva crónica y buen gobierno". Siglo Veintiuno editores S.A. México.
- PÉREZ de Barradas, José. 1958. "Orfebrería prehispánica de Colombia. Estilos Tolima y muisca" Texto y láminas. Talleres Gráficos Jura, Madrid.
- PINEDA Camacho, Roberto. 1982. "El dueño de la metalurgia". Revista Javeriana, No. 487. Universidad Javeriana, Bogotá.
2000. « Le Labyrinthe de l'identité ». Dans les esprits, l'Or et le chamáne -Musée de l'Or de Colombie, Réunion des Musées Nationaux, Paris.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1968. "Desana. Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés". Universidad de los Andes, Bogotá.
1981. "Things of beauty replete with meaning. Metals and crystals in Colombian indian cosmology". In Sweat of the sun, tears of the moon: gold and emerald treasures of Colombia, Natural History Museum of Los Angeles County, Los Angeles.
1988. "Orfebrería y chamanismo. Un estudio iconográfico del Museo del Oro". Banco de la Republica -Editorial Colina, Medellín.
- REINHARD, J. 1992. "Sacred peaks of the Andes". En *National Geographic Magazine*, Vol. 181, no. 3. National Geographic Society, Washington.
- RODRIGUEZ Freyle, Juan. 1636/1942. "El carnero: Conquista y descubrimiento del Nuevo Reino de Granada de las indias occidentales del mar océano y fundación de la ciudad de Santa Fé de Bogotá". Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, Ministerio de Educación, Bogotá.
- SAHAGUN, Fray Bernardino. 1582/1956. "Historia general de las cosas de nueva España". Tomo III. Editorial Porrúa, México.
- SAENZ Samper, Juanita. 2002. "El vuelo de las águilas doradas". Manuscrito Museo del Oro, sin publicar. Bogotá.
- SIMON, Fray Pedro. 1625/1981. "Noticias historiales de las conquistas de tierra firme en las indias occidentales". Biblioteca Banco Popular, Bogotá.
- ZAMORA, Fray Alonso de. 1701/1980. "Historia de la provincia de San Antonio del Nuevo Reino de Granada". Tomo I, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, Bogotá.
- ZERDA, Liborio. 1883. "El Dorado; estudio histórico, etnográfico y arqueológico de los chibchas, habitantes de la antigua Cundinamarca y de algunas otras tribus". Imprenta de Silvestre, Bogotá.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

GERARDO REICHEL-DOLMATOFF Y SU CONTRIBUCIÓN A LA TEORÍA DEL CHAMANISMO

Roberto Pineda Camacho

Departamento de antropología. Universidad de los Andes.

Universidad Nacional de Colombia (Colombia)

LOS AÑOS DE FORMACIÓN

Gerardo Reichel-Dolmatoff (1912-1994) fue sin duda el más influyente arqueólogo y etnólogo colombiano de la segunda mitad del siglo XX, y uno de los más destacados antropólogos contemporáneos. Nacido en Salzburgo (Austria), el 6 de marzo de 1912, llegó a Colombia en el año 1939, en donde adquirió la nacionalidad colombiana en 1942. Allí contrajo matrimonio con la distinguida antropóloga colombiana Alicia Dussán, quien lo acompañaría hasta el final de sus días y sería coautora con el mismo Reichel de numerosos trabajos y publicaciones.

En Austria, hizo sus estudios escolares bajo la dirección de los padres benedictinos y luego realizó estudios universitarios en Munich, Alemania, y en la Universidad de París:

“El haber nacido en Europa central —comentaba con respecto a sus primeros años de formación con ocasión del recibimiento del doctorado *Honoris Causa* de la Universidad de los Andes en 1990— en un imperio multicultural situado en una encrucijada de culturas, razas e idiomas, seguramente ha sido un factor importante. El haberme

criado en un ambiente de libros, de antigüedades y de conversaciones inteligentes es otro factor aún más determinante...”¹

En ese ambiente Reichel leyó de joven diversos libros que le produjeron —nos confiesa— un impacto: “*Treinta años en los mares del sur*”, de Parkinson, los textos de Sven Hedin donde relata sus viajes a Asia central, los memorables relatos de viaje de Von Steiden con ocasión de su recorrido por el Matto Grosso, en el Brasil; el aún estimulante libro de Edgar Seeler sobre el México...

La literatura de viajes fue, como en muchos de sus contemporáneos, un acicate para su formación y ulterior destino.

El París del treinta que encontró Reichel no sólo era un verdadero centro intelectual y cultural sino el principal escenario del “surrealismo etnográfico”. Mientras que los ingleses desarrollaban la antropología sobre la base de los modelos naturalistas, los etnólogos franceses se encontraban en franco diálogo con el movimiento surrealista, con el psicoanálisis, con las vanguardias pictóricas que buscaban en África y otras regiones del mundo colonial inspiración para sus obras y realizaciones.

Por entonces, la antropología francesa desbordaba de ideas bajo la égida de Rivet, Lévy Bruhl y Marcel Mauss. En la mesa de Paul Rivet —recordaría su esposa— se sentaban Einstein, que le ayudaba a hacer matemáticas domésticas; Picasso, que dibujaba en los manteles o en las servilletas de mesa. El Museo del Hombre —abierto a todas las civilizaciones— era un espacio de encuentro para etnólogos y artistas. Sin duda, esta generación estaba convencida de que el hombre no es sólo *homo faber*, sino fundamentalmente *homo pictor*, cuyas raíces se encontraban en una psicología de las profundidades, para la cual la conciencia no era sino la punta del “iceberg”.

Cuando las nubes negras de la guerra amenazaban a Europa, decide migrar hacia América. Como el mismo Reichel lo afirma, su intención inicial era trasladarse a los Estados Unidos, pero por recomendación de algunos profesores del Colegio de Francia —entre ellos André

Sigfried— cambió de rumbo, y temporalmente se dirigió hacia “La Colombie”, al norte de Suramérica, invitado por el entonces presidente Santos. Y aquí se quedaría para el resto de su vida.

Para entonces, en Colombia existía un interesante movimiento intelectual que se alimentaba con la presencia de numerosos exiliados europeos —alemanes, catalanes y españoles—. Se habían concentrado alrededor de la Escuela Normal Superior, que constituía una especie de revolución educativa nacional. En 1941, Paul Rivet, que había logrado escapar milagrosamente de las manos de la Gestapo en París, fundó —junto con Gregorio Hernández de Alba— el llamado Instituto Etnológico Nacional, en el cual se abrió un programa de formación en etnología, en gran medida a imagen y semejanza del impartido en el Museo del Hombre.

Allí se formaron las primeras generaciones de antropólogos colombianos; Gerardo Reichel-Dolmatoff se vinculó a dicho instituto, como investigador, desde el primer año de su fundación y en ese espacio desarrolló sus primeros pasos como antropólogo. Tendría como colega, entre otros, al profesor catalán José Recasens, exiliado de la guerra española, quien introdujo la prehistoria moderna y la escuela de cultura y personalidad en Colombia.

Entre 1941 y 1946, Reichel realizó diversas investigaciones arqueológicas y etnográficas en diferentes partes del territorio colombiano. En 1944 estuvo algunos meses entre los guahibos del Orinoco, y describió su cultura material. En 1945, visitó, junto con Alicia y otros distinguidos antropólogos (Roberto Pineda Giraldo y doña Virginia Gutierrez) los indígenas yuko-yukpa de la Serranía de Perijá, en la frontera con Venezuela; describió sus ritos de enterramiento secundario y otros aspectos de su cultural. Por esa misma época visitó los chimila del río Ariguani, en el departamento del Magdalena, al norte de Colombia, dejándonos sobre ellos también diversos informes etnográficos, entre ellos algunos apuntes sobre el chamanismo chimila. También dedicó parte de su tiempo a efectuar reconocimientos arqueológicos y al estudio de la cultura material.

ENCUENTRO CON LOS KOGUI

En 1946, Reichel se desplazó hacia la costa atlántica colombiana y fundó, en la ciudad de Santa Marta, junto con su esposa, el Instituto Etnológico del Magdalena. Desde allí inició las exploraciones arqueológicas de Pueblito, un viejo asentamiento tairona situado en la costa caribe; inició también ciertas incursiones a la Sierra Nevada de Santa Marta, ese gran macizo montañoso situado a la orilla del mar, habitado, entre otros, por los indios kogui, ijka y wiwa, hablantes de idiomas de la familia chibcha.

Entre los kogui, nuestro ilustre investigador encontró un universo social y religioso que lo deslumbró y cautivó por su complejidad y profundidad. Los kogui son profundamente religiosos y el ethos de su cultura gira en gran medida alrededor de la vida del templo. El ideal de la vida del kogui es ponerse de acuerdo con la Madre Universal, representada en diferentes escalas: el templo, la montaña, la sierra. El hombre vive gran parte de su vida en el útero de la madre, el recinto del templo y, cuando muere, regresa al seno de la madre. Cuando se encuentra en la casa ceremonial, los hombres declaran: “estamos en el mismo cuerpo de la madre”, “estamos dentro de la madre”².

Los kogui —de acuerdo con Reichel— piensan que existen diferentes dimensiones del mundo: una dimensión perceptual y una dimensión simbólica. Sólo vemos la mitad de las cosas. Un cerro es una casa; un bejuco una culebra.

Frente a los templos o las casas colocan sus telares³, manejados por los hombres. El telar es también una de las metáforas fundamentales de la vida: hilar —ha insistido Reichel— es una metáfora del pensar al sentir de los kogui⁴.

“El acto de tejer significa trabar el hilo, es decir, el pensamiento individual, en la gran urdimbre que es la sociedad. Entonces, el hombre, sentado en la puerta de su casa, frente al telar canta: “ahora voy

a tejer el tejido de mi vida”⁵.

Por esa misma época, excavó en Pueblito un posible templo tairona, en donde reconoció la existencia de ciertos artefactos rituales, entre ellos una máscara de jaguar, similar a otros artefactos que veían en la cultura kogui contemporánea. Sin duda existía una continuidad —a pesar de los profundos cambios provocada por la conquista española— entre los antiguos tairona y los indios contemporáneos de la sierra.

Esta experiencia extraordinaria con lo kogui, con quienes mantendría contacto a lo largo del resto de su vida, no sólo fue fundamental para su carrera etnográfica, sino que marcó su conciencia con la firme convicción de que los indios son también grandes pensadores y filósofos, cuyos símbolos de la vida —la madre, el telar, el poporo— expresan un inconsciente y psicología de la profundidad de tipo jungiano. La religión es ante todo, también, una psicología:

“Me di cuenta —nos confiesa en uno de sus últimos libros *“Indios de Colombia. Mundos vividos-mundos concebidos”* (1992)— de que entre los kogui había filósofos, que había sacerdotes, que había pensadores que se estaban haciendo preguntas existenciales y teológicas de una profundidad inesperada y que se discutían fenómenos que contradecían hechos o situaciones normativas”⁶.

Reichel consideró a los líderes religiosos kogui, los *mamas*, como sacerdotes, los cuales tienen diversas funciones —entre ellas la adivinación—, residen en aldeas o en centros ceremoniales y organizan en gran parte la vida social y ceremonial. A través de ellos se hacen los principales “pagamentos” u ofrendas y la gente se confiesa públicamente ante su presencia.

Los niños destinados a *mamas* se entrenan en los templos o en cuevas y no ven el sol durante un largo período. Se le enseña, primero, a bailar, y cuando llegan a cierta edad se les entrega una máscara. Se les instruye también en el aprendizaje de la Ley de la Madre, en el arte de tejer. El niño se acostumbra a la noche, y relatan que cuando observan nuevamente el sol esto les causa una terrible impresión. Un

mama que entrevistó Reichel anotaba: “me gusta la noche”. El *mama* constituye un ser imprescindible para la cultura porque es el único que sabe interpretar la Ley de la Madre⁷.

Aunque no es propósito de este ensayo dar cuenta de toda la prolífica obra del profesor Reichel y de su esposa en ese período, vale la pena mencionar que durante la década del cincuenta, se dedicaron a un vasto proyecto de investigación arqueológica que los llevó a describir a las sociedades del formativo temprano, a descubrir algunas de las cerámicas más antiguas de Sudamérica y a plantearse los problemas de sedentarización y origen de la agricultura.

En 1961, nuestro autor publicó con su esposa otro de los grandes libros sobre los indios de la Sierra Nevada, bajo el título de “*People of Aritima*”. Se trata de un detallado estudio de la población de Atanques, en el piedemonte de la nevada, cuyos habitantes, los antiguos indígenas kankuamos —el cuarto grupo tradicional de la Sierra Nevada— se encontraban en un proceso de mestizaje cultural; en este libro refieren las modificaciones en su sistema de creencias, y la nueva situación frente a la desaparición de los *mamas* o sacerdotes, que en su texto denominan también con el nombre de chamanes, usando este concepto como sinónimo de *mama* o sacerdote.

EN LAS SELVAS DEL AMAZONAS

En 1966, en un encuentro relativamente fortuito entre Reichel y un indígena desana, Antonio Guzmán (este último se presentó en la oficina del mismo Reichel, entonces director del departamento de antropología de la Universidad de los Andes, para indagar su posible vinculación como estudiante), lo coloca en otra orilla: la investigación de los pueblos indígenas de la amazonía.

Para entonces, vale la pena destacarlo, la investigación etnográfica de la amazonía, en general, era relativamente precaria. En verdad, la amazonía colombiana había sido objeto de diversas expediciones et-

nográficas —sobre todo de grandes etnólogos alemanes— a principios de siglo. Por ejemplo, entre 1903 y 1905, el gran etnólogo alemán Theodoro Koch Günberg recorrió gran parte del noroeste amazónico colombiano, legándonos una extraordinaria obra titulada “*Dos años entre los indios*”; en 1908, Thomas Whiffen, un explorador inglés, realizó otro reconocimiento etnográfico entre los río Caquetá y Putumayo, y escribió su conocido libro “*The North West Amazon. Some months spent among cannibal tribes*” (1915). Entre 1913 y 1917, el etnólogo alemán Th. Honrad Preuss se interesó por el arte funerario de San Agustín, en el alto Magdalena; durante la temporada de lluvias se dirigió al alto Caquetá, en el alto Amazonas colombiano, donde tuvo contacto con los uitoto que huían de la compañía cauchera Casa Arana; realizó la primera investigación con cierta profundidad, expuesta en su obra “*Mitología y religión de los Uitoto*” (1921).

Pero en 1963 solamente existía en Colombia una monografía moderna —en el sentido de un estudio etnográfico intensivo— sobre una sociedad aborígen del Amazonas colombiano; esta monografía —titulada “*Los cubeo*”—, había sido realizada en 1939 por el antropólogo Irving Goldman, discípulo de Franz Boas y Ruth Benedict.

Reichel —sobre la base de una metodología de conversaciones con Antonio Guzmán en su oficina en la sede de la Universidad de los Andes— descubrió, y posiblemente le permitió al mismo Guzmán autodescubrir (en una especie de reactivación de su memoria), una cultura fascinante por su complejidad y riqueza simbólica. Al principio, las conversaciones versaban sobre animales, pero poco a poco el universo se amplió a prácticamente todos los aspectos de la cultura. A los dos años de trabajo intensivo, estuvo listo un manuscrito que vio la luz bajo el título “*Desana: simbolismo de los indios tukano del Vaupés*” (1968). Antes de su publicación, Reichel recorrió parte de la zona más tradicional de la región del Vaupés colombiano (el río Piráparaná, caño Colorado, entre otros sitios), corroborando in situ las observaciones y testimonios de Guzmán —un indígena

que había sido educado por los misioneros e incluso estudiado para hermano lego—.

Antonio Guzmán recuerda aún el viaje con Reichel. En cierta ocasión, cuando estaban en una maloca en el caño Colorado, el profesor lo envió a grabar mitos, cantos y otros materiales en ciertas malocas cercanas. Cuando Guzmán regresó de nuevo no sólo Reichel había participado en las sesiones tradicionales de toma del bejuco alucinógeno llamado yagé —o ayahuasca, en el sur de Colombia— sino que era admirado por sus anfitriones como un gran payé. Algunos le comentaron —quizás en broma— que habían intentado “envenenar” a este alto y fornido extranjero, pero que ello había sido infructuoso, creándose una aureola de poder alrededor de su persona. Sea como fuere, este ilustre investigador los había impresionado fuertemente.

Desana resultó ser un libro maravilloso, que puso al descubierto la gran complejidad del mundo de las sociedades “tribales” del Amazonas, hasta entonces percibidas como de menor importancia en el orden de la etnología mundial. No sin razón, el gran antropólogo francés Claude Lévi Strauss comentó acerca de este libro: “A partir de esta obra, la etnografía suramericana nunca será la misma”.

Entre los muchos temas allí analizados, el tema del payé y su relación con la naturaleza fue un foco de particular interés. El payé —dice Reichel— es un hombre que actúa solitariamente, pero que desempeña un papel mediador con la naturaleza, a favor de su comunidad. “El poder del mismo se deriva del sol, el primer payé, que transmitió a sus sucesores la sustancia viho, una sustancia de carácter psicotrópico. Este hombre tiene varios poderes, controla diversas energías, luminosas y, en este sentido, es un representante del sol: “Es una figura solar... un representante del sol, un representante del Creador”⁸.

Entre otras propiedades, tiene la capacidad de transformarse en jaguar (el nombre desana *ye'é* significa jaguar; palabra asociada con los conceptos de *ye'éri*= cohabitar, *ye'éru*= pene): es un ser fálico y

entre sus instrumentos fundamentales dispone de la lanza sonajera —su verdadero bastón de mando y voz— que tienen también esta connotación.

Asimismo, observó el mencionado profesor, el payé tiene un cristal de cuarzo, cuyo sentido es “pene sol”.

El payé —a través del consumo de enteógenos— penetra en la Vía Láctea y se comunica con Vixo Mahse, el dueño de los animales. Entonces él visita la Casa de los Cerros, donde viven los animales, para negociar la cacería con el mencionado personaje, e incluso aprovecha la oportunidad para copular con las hembras y reproducir los animales del “monte”.

Una de las propiedades fundamentales de estos hombres, como se dijo, consiste en su poder de “transformación”, cuya palabra en desana significa “paye-gente-pasar de un lugar a otro”. Así entonces se puede transformar en jaguar, o en anaconda, en cuyo caso asume la apariencia de un matafrío, o exprimidor de yuca.

Además del payé, los tucano tienen otro personaje denominado kumú, que posee en gran medida funciones “sacerdotales”; representa una autoridad sobre todo moral, vive con su familia por fuera de la maloca y su cargo es aparentemente hereditario.

A pesar de que el “payé” constituye un actor central a lo largo del libro, Reichel casi no utiliza la palabra “chamán” para designarlo, guardando la nomenclatura vernácula del personaje. Cuando trata de distinguirlo del kumú, expresa que este tiene “funciones sacerdotales, diferentes en su esencia de las actividades chamanísticas que desarrolla el payé”⁹.

Sin duda, el texto es, como se mencionó, muy rico en temas, entre ellos el de la relación cazador-presa, el ethos fundamental de los desana. En las conclusiones se advierte que la sociedad desana se encuentra jerarquizada (bajo el lema de “Estructura de la grey”) de la siguiente manera:

Kumú
Payés

Jefes de sibs
Jefes de familia
Jóvenes iniciados
Mujeres y niños de ambos sexos¹⁰

Un segundo esquema presentado en la conclusión organiza el saber según cuatro estados de comprensión del fenómeno religioso; desde el mero “estar”, pasando por la reflexión, el conocimiento hasta concluir en la sabiduría. Los kumús y payés tienen “conocimiento”, pero sólo unos pocos entre ellos –sobre todo los kumús– alcanzan la “sabiduría”. El nivel de la sabiduría es el de estar “sentado en su banco”, el de *Hombre-sentado*.

Sin duda fue Guzmán quien le dio la clave para entender los conocimientos indígenas como grados de saberes con diferentes escalas de refinamiento. No solamente era necesario entrevistar a la gente, sino comprender a ese 3% que alcanzan el nivel de sabiduría¹¹.

Sin embargo, en la etnografía que el mencionado etnólogo desarrollaría en años posteriores, primó la imagen del payé y se desdibujó en gran medida la figura del kumú.

De otra parte, la escritura de *desana*, la experiencia con Guzmán y el viaje al Vaupés lo indujeron a orientar parte de su investigación en una perspectiva relativamente novedosa en la etnografía de la selva: el estudio del contexto cultural de las plantas sagradas.

Es verdad que ya en la Sierra Nevada de Santa Marta, Reichel había descrito con gran acierto la gran importancia de la coca y el tabaco en la vida ceremonial, como las plantas sagradas fundamentales para la vida social. Las mujeres kogui cultivan matas de coca —*Coca novig-ranatense*— y entregan sus hojas a los hombres quienes la mascan e intercambian. Cuando un hombre alcanza la vida adulta se le entrega un palillo y un calabacito con cal, denominado poporo, que representa simbólicamente a la mujer.

La situación entre los grupos tucano era parcialmente diferente.

Los tucano poseen también una variedad de coca —*Coca ipadu*— que consumen en forma de polvo, mezclada con cenizas de la hoja del árbol de yarumo —*Cecrocpia*— y tabaco, que consumen en forma de cigarro o como una especie de rapé. Pero también utilizan otras plantas —yagé, virola, etc— que tienen propiedades alucinógenas y que producen modificaciones en los estados de conciencia. Se trata de verdaderos enteógenos, a través de los cuales se visualizan los ancestros, se entra en contacto con el mundo de los animales, se perciben ciertas experiencias con los “dioses”,...

Reichel se percató de la gran importancia de estas plantas para la cultura y redactó un primer ensayo al respecto titulado “*El contexto cultural de un alucinógeno aborígen. Banisteriopsis caapi*” (1969), en donde se destaca, además, su gran importancia para el arte indio. Este escrito se reprodujo en varias revistas y publicaciones internacionales y causó un impacto importante, en una época en donde las nuevas generaciones del mundo moderno también empezaban a explorar el mundo de los alucinógenos. En alguna medida, el artículo de Reichel señalaba la importancia de estudiar de forma comparativa el rol de las plantas en diferentes culturas. Constató la uniformidad de las representaciones visuales resultantes de la toma del yagé, lo que llevaría a preguntarse sobre los fundamentos neurofisiológicos de esta experiencia.

IDEAS SOBRE EL CHAMANISMO TUCANO

En 1975, publicó —en inglés— su primer gran libro sobre el chamanismo como fenómeno generalizado en Colombia titulado “*El chamán y el jaguar. Estudios sobre las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*”; aquí sintetizó gran parte de la información etnohistórica relativa al territorio colombiano sobre el uso de diversos tipos de enteógenos y exploró con cierto detalle la experiencia

de transformación del chamán (payé) en jaguar y la significación del hombre-jaguar en las culturas aborígenes del Vaupés.

En este libro llamó la atención sobre la gran difusión de la asociación chamán y jaguar o espíritus de jaguar, y la posibilidad que tiene aquel en transformarse en felino e, incluso, después de su muerte, asumir esta forma. De manera explícita —e influido por M. Coe y P. Furst— asevera que bajo esta categoría se deben incluir “aquellos niveles de especialización esotérica que han de calificarse de sacerdocio”; resaltó el hecho de que con frecuencia en mesoamérica o en los Andes centrales se daba una integración entre las funciones sacerdotales y políticas, creándose una especie de Realeza Felina o, como se diría después, de Reyes Jaguares¹².

Una parte importante del libro se dedicó a describir el chamanismo tucano y el rol de los enteógenos en el proceso extático. El chamán tucano es un hombre normal, psicológicamente “equilibrado” y no recibe el conocimiento mediante una revelación súbita o una experiencia traumática; ayuda a resolver los conflictos, tiene funciones curativas y es un intermediario —como se ha visto— con los dueños de la naturaleza: “Lo que distingue al payé es que es un intelectual”¹³.

De otra parte, insiste, no sería posible entender esta cultura sin comprender el uso que hace de sus plantas, particularmente aquellas que podrían denominarse “Plantas de los dioses”.

Ese mismo año de 1975, con ocasión de la entrega que se le hizo de la medalla Thomas Henry Huxley por parte del Royal Anthropological Society del Reino Unido, el profesor Reichel sintetizó lo que sería su modelo de la cosmogonía tucano en su conocido ensayo “*Cosmología como análisis ecológico*” (1976). Según su punto de vista, los tucano conciben el universo como un sistema energético relativamente finito, con fuentes de energía provenientes del sol y de la luna, que se reciclan de forma permanente. Los hombres, al cazar a los animales, succionan la energía de los animales que deben compensar de diversa manera (entregando incluso niños u otra gente). Los animales son, por otra

parte, un tipo de gente con su propia casa o maloca, o casa colectiva, localizada en grandes cerros. Una danta, por ejemplo, cuando llega a la maloca de los animales, se quita su vestido de danta y asume una apariencia como la gente. La función del chamán es negociar el intercambio con el dueño de los animales, manteniendo un relativo equilibrio, aunque la intervención de los chamanes durante los rituales es fundamental para que los animales se reproduzcan. En realidad, sostiene Reichel, la cosmología tucano es una forma de análisis ecológico, de manera que la religión es en alguna medida funcional con la conservación y reproducción del medio.

Bajo esta perspectiva, el chamán es un ecólogo, una de cuyas funciones es la “gestión” y “conservación” del medio ambiente; su punto de vista se expresa en metáforas que dan cuenta de los diferentes niveles de funcionamiento del paisaje y del cosmos.

La preocupación por el estudio de los “alucinógenos” entre las tribus de Colombia es, sin duda, anterior a mismo Reichel. El descubrimiento del uso del yagé se atribuye al gran botánico inglés, Richard Spruce, que en 1850 ascendió el río Vaupés, en el contexto de su estadía durante 14 años en el Amazonas. Los antropólogos Koch Günberg e Irving Goldman, ya mencionados, también registraron su uso, pero sin profundizar en su significación cultural. En el contexto colombiano, en 1920, algunos médicos —como Guillermo Fischer— describieron sus efectos y resaltaron su importancia.

Sin embargo, el gran etnobotánico de estas plantas sería Richard Evans Schultes, que dedicó gran parte de su prolífica vida a recogerlas y clasificarlas, con la ayuda de importantes colaboradores, curanderos, “taitas” y chamanes.

Su sensibilidad a los conocimientos botánicos de los indios lo llevó a reconocer la gran importancia de estas plantas para los indios y a proponer que a través de las mismas los indios tenían una experiencia de la divinidad. Sin duda, Schultes fue un apoyo importante para el profesor Reichel, quien de todas formas tuvo el mérito de haber

explorado con detalle las implicaciones culturales de su uso. Desde esta perspectiva, Reichel llamó siempre la atención en la necesidad, para comprender los procesos culturales y simbólicos de las culturas amerindias, de establecer su conexión con la fisiología de las plantas y la neurofisiología.

LA EXPERIENCIA CON EL YAGÉ

Los tucano consideran que el universo tiene dos grandes dimensiones, una visible y otra invisible, las cuales se encuentran interconectadas. La cultura tucano es un intento de dar sentido a las dos dimensiones, en el sentido de que “todo lo sensorialmente perceptible tiene, además, un significado en la dimensión mental- psicológica”.

Para lograr esta interconexión, la gente desana cuenta con diversos mecanismos, en particular el consumo de alucinógenos, específicamente del yagé (*Banisteriopsis caapi*). Durante la experiencia alucinatoria, el tomador de yagé, guiado por el chamán, regresa al útero materno, representado en la olla del yagé, y se reencuentra con los ancestros. Cuando “despierta” de su trance, realmente “renace”, y —con el apoyo de la voz del chamán— graba su experiencia vital.

Nuestro connotado investigador distingue dos fases en la experiencia alucinatoria. Durante la primera, las representaciones visuales están dominadas por sensaciones independientes de la luz externa, las que denomina fosfenas, fundamentadas en mecanismos neuronales. Durante la segunda fase, se observa representaciones más influidas por el contexto cultural, y que corroboran la historia y las bases de la cultura.

Durante la toma de yagé y otras plantas, se perciben diversas figuras, colores y motivos iconográficos que plasman en sus representaciones pictóricas; también escucha cantos, música, etc., lo que da origen a nuevas expresiones artísticas en la comunidad. Estas visiones se expresan en los dibujos que decoran las paredes exteriores de las

malocas, en cortezas con diferentes fines y, también, en las numerosas figuras de petroglifos y arte rupestre de la zona.

En realidad, como señala en “*Beyond the Milky Way*” (1978), los tucano decoran gran parte de sus objetos —canastos, ollas, bancos— con motivos recurrentes que tiene esta fuente y cuyo sentido es relativamente conocido (la transformación); constituyen un sistema de comunicación visual de gran interés.

EL PENSAMIENTO CHAMÁNICO COMO METÁFORA

Durante las décadas del 70 y 80, gran parte del esfuerzo del profesor Reichel se concentró en el análisis de sus largas horas de grabación referentes al mundo tucano y, particularmente en la sociedad desana. Con la ayuda de Antonio Guzmán, tradujo muchos de estos textos y profundizó sobre el chamanismo tucano, poniendo de relieve la importancia de los múltiples sentidos del concepto de “energía” para los desano y su cosmología. Por ejemplo, en su artículo “*Categorías de animales, restricciones alimenticias y el concepto de energía cromática entre los desana*” (1978) sostiene que los desana conciben al universo “conformado por seis líneas rectas que encierran un espacio hexagonal, en que se conectan seis turis, expresión que puede glosarse como “sistemas” o “dimensiones”¹⁴. Por fuera del hexágono, se encuentra el sol y la luna, que emiten diferentes tipos de energía y que son a su vez representaciones del padre sol y su hermana (la luna), las cuales simbolizan a su vez la luz y la oscuridad. Estas energías, calores y luces se reflejan en diferentes variaciones del espectro cromático; el blanco, amarillo y el rojo (con sus diversas tonalidades) son la expresión básica de estas fuerzas fundamentales del cosmos. Dichas energías y colores son empleados de forma compleja por parte de los chamanes para la interpretación del mundo y en los diferentes procedimientos terapéuticos, ya que la enfermedad es percibida como un desequilibrio de las energías, es decir de las

energías cromáticas: “El estado de las energías de una persona lo puede determinar el chamán pasando lentamente el cristal sobre el cuerpo del paciente y observando los sutiles cambios en los reflejos. A este proceso se le llama *yee uhuri*, literalmente, “chamán absorbe”, pero con el significado aquí de detectar; el verbo *uhuri*, además, está estrechamente relacionado con *eheëri*, “transformar”; en efecto, el chamán transforma a su paciente... Una vez establecida la naturaleza de los cambios cromáticos, la tarea del chamán consiste en aplicar las inagotables energías contenidas en su cristal para restablecer el equilibrio perdido”¹⁵.

En el mismo artículo destaca la importancia de los olores u de los sabores en los sistemas clasificatorios de los desana, hasta el punto de que un desana define lo que un ser es a través de las preguntas: ¿qué color tiene?, ¿cuál es su olor?, ¿a qué sabe?

Entre otros ensayos de este período, el escrito “*Cristales de roca de los chamanes desana*” (1979) constituye un extraordinario estudio del sentido y uso del cristal de roca típico de los chamanes; resalta la importancia de la figura hexagonal y su función de modelo para diversos campos del universo indígena. Los chamanes luchan entre sí de forma imaginaria, como si cada uno se encontrase contenido entre su propio cristal a manera de escudo. Durante esta disputa no se debe presentar un flanco plano sino “la arista vertical donde se encuentran dos facetas adyacentes”. El espacio hexagonal constituye, de otra parte, un modelo del territorio, y connota, fundamentalmente, ideas de transformación.

El chamán —señala en su ensayo sobre “*Geografía chamanística*” (1981)— tiene una representación hexagonal del territorio y de su dinámica y, en consecuencia, a través de sus acciones o de otras actividades rituales contribuye a su manejo y conservación.

El proceso de comprensión del chamanismo desana se convirtió cada vez más en un esfuerzo hermenéutico, en donde invirtió su experiencia en traducir e interpretar los diferentes sentidos expresados en un ensalmo, en un relato, en una oración, etc. Los textos fueron

traducidos de forma interlineal y comentados los diferentes niveles de semántica o redes metafóricas. La criba del sentido se fundaba también en las ideas del mismo investigador, para quien el simbolismo tucano tenía un fuerte contenido sexual.

Asimismo, este proceso lo llevó a interesarse cada vez más por la relación entre antropología, biología y psicología. En sus propias palabras: “estudiar la vida en sociedad, la vida sociopolítica, no es suficiente; sería una limitación demasiado estrecha de la gama de los fenómenos culturales a investigar. Pienso yo que se debería trabajar más y más en las zonas más fronterizas del saber. Estas zonas son aquellas en que la antropología limita con la biología, con la psicología, con las ciencias naturales, como la botánica, la zoología, la ecología y demás”¹⁶.

ARQUEOLOGÍA Y CHAMANISMO

El interés de Reichel por el estudio de la iconografía y el arte indígena data de sus primeros años de antropólogo. En 1944 elaboró con doña Alicia Dussán, su esposa, un detallado trabajo sobre las urnas del Magdalena medio (1944), donde describe con detalle sus formas y tipología. Un primer gran grupo estaba representado por urnas que de por sí conforman un cuerpo humano, cuya cubierta representa un rostro humano; el segundo grupo consiste en urnas en cuyas tapas se encuentra un conjunto de representaciones de hombres y mujeres sentados en pequeños butaquitas zoomorfos.

En los años siguientes, los esposos Reichel recopilaron y estudiaron la “cultura material” de diversos pueblos indígenas de Colombia, que hoy en día forma parte de la colección etnográfica del Museo Nacional y del Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Su famosa monografía sobre los kogui contiene un capítulo titulado “*Cultura material y tecnológica*”, donde describe con detalle la casa, la cestería, los tejidos, etc. Este libro también dispone de otro capítulo

(III) titulado “*Estética, recreación y contacto social*”, en el cual se analiza, desde esta perspectiva, el baile, la oratoria, las formas de comunicación, el uso de la coca y del tabaco, etc.

En este libro no sólo se describe los artefactos y sus diversas actividades, sino que le interesa, ante todo, penetrar en el sentido de las mismas. Por ejemplo, con relación a la coca nos informa: “El ideal kogui sería no comer nada fuera de coca, abstenerse totalmente de la sexualidad, no dormir nunca y hablar toda la vida de sus “Antiguos” es decir cantar, bailar y recitar... El calabacito se entrega al joven durante la ceremonia de la iniciación y se le indica que este pequeño recipiente representa a una mujer. El joven se “casa” con esta “mujer” durante esta ceremonia y perfora el calabacito en imitación de la defloración femenina. El palillo en cambio representa al órgano masculino... Todas las necesidades de la vida, toda la inmensa frustración se concentra así en este pequeño instrumento que para el kogui significa “comida”, “mujer” y “memoria”¹⁷.

Décadas más tarde, el mismo autor dedicó algunos de sus mejores ensayos al estudio de la significación de los templos y el telar en la vida de los kogui. En su ensayo “*Templos kogui, introducción al simbolismo y a la astronomía del espacio sagrado*” (1977) destaca la existencia de diferentes tipos de templos, manifestada en sus tipos de construcción, artefactos y actividades ceremoniales.

El templo representa el cosmos (“Este es mundo. Aquí hay de todo, de todo”, decía al respecto un mama o sacerdote kogui). Su forma cónica simboliza el universo y se proyecta hacia el mundo inferior de una forma invertida. Es a la vez, como se ha comentado, el cuerpo de la Madre Universal, su útero. En el ápice del mismo se encuentra suspendido un sencillo objeto que representa el cordón umbilical, de manera que los que viven en su interior están íntimamente conectados con la madre. El templo es el “telar del sol”, donde este teje la vida, cuando su luminosidad se mueve a través del año entre los cuatro fogones principales. Este lugar es también un observatorio

astronómico, que sirve a los sacerdotes para establecer el calendario y organizar la vida social y las actividades agrícolas y ceremoniales.

Reichel enfrenta sus trabajos arqueológicos con una perspectiva similar; le interesa el sentido de los artefactos que encuentra en su registro arqueológico. En sus excavaciones en Momil, una localidad situada alrededor de la Ciénaga Grande, en el bajo Sinú, al norte de Colombia, Reichel y Alicia Dussán descubrieron un sitio formativo en el cual se ponía en evidencia el paso de una agricultura de tubérculo (yuca amarga, *Manihot sp*) a una sociedad basada en el maíz (Momil I y II). Asociado a este sitio existía una gran cantidad de pequeñas figuritas en cerámica, que expresaban diversos motivos (banquitos, jaguares, mujeres, etc.). A este respecto, en 1961 escribió un ensayo seminal sobre el significado y funciones de estas figuritas titulado “*Anthropomorphic figurines from Colombia: their magic and art*”, en el marco de una de las publicaciones más importantes sobre el tema titulada por S. Lothrop “*Essays in precolombian art and archeology*” (1961). Basado en la etnografía de los cuna del golfo del Darién y de los embera del Pacífico colombiano, postula su función curativa o su rol en rituales, en el contexto de una actividad chamánica. Los chamanes chocó (embera), por ejemplo, sientan a sus pacientes en pequeños butaquitos zoomorfos y disponen sus figuritas de madera a su alrededor, —representando sus espíritus auxiliares— con frecuencia, las esculturas de madera, una vez utilizadas, son desechadas y se convierten incluso en juguetes de los niños.

Casi veinte años después, retorna en su libro “*Arqueología de Colombia*” (1986/1997) a este tema y nos dice: “En Momil encontramos 1700 fragmentos de figurinas antropomorfas, y es esa la primera vez que se halla un tal complejo en un contexto arqueológico total, pero es muy posible que el uso de figurinas date de épocas muy anteriores...”¹⁸.

Aunque podrían tener como función propiciar la fertilidad, Reichel reitera que se trata sobre todo de artefactos utilizados en “ritos de curación”: “Con frecuencia estas pequeñas efigies humanas representan

mujeres embarazadas, o personas con impedimentos o anomalías; hay jorobados, caras con ojos llorantes o personas que se agarran la cabeza con ambas manos. Una vez que estos objetos hubiesen llenado su función del momento, ellos fueron descartados en la basura, manufacturándose nuevamente con ocasión de cada ritual”¹⁹.

En este mismo libro, regresa sobre la significación de las figuras procedentes del Magdalena medio ya mencionadas; anota que el conjunto de las urnas, el primer tipo de urnas, aquellas que representan el cuerpo humano, significan el regreso al útero y el simbolismo del renacimiento del muerto. En el segundo caso, aquellas cuyas tapas contienen una figura sedente, se trata de un “chamán, en una posición ritual”: “No cabe duda que en el arte funerario del Magdalena medio se destaca un fuerte elemento chamánico”²⁰.

En 1964, Reichel emprendió el estudio de la cultura agustiniana del alto Magdalena de Colombia. San Agustín es famoso por su estatuaria en piedra, que con frecuencia representa figuras que tienen grandes colmillos. En 1972 publicó un ensayo de interpretación sobre dicha cultura resaltando la significación de gran parte de su estatuaria, en la que veía, sobretudo, el motivo del Hombre-Felino, que interpretaba en el marco de la asociación Chamán-Jaguar.

Allí destaca la recurrencia en mesoamérica del motivo felino. En algunos casos el felino era una especie de “monstruo” con grandes poderes o el chamán tenía atributos felinos. En el caso de la América intermedia, el motivo felino se encontraba también ampliamente extendido tanto en los datos etnohistóricos como en las fuentes etnográficas páez, kogui, tucano, entre otras. En el caso páez, por ejemplo, el chamán se puede convertir en trueno, el chamán “malo” se transforma en jaguar para robar o comer a la gente o a sus rebaños. Con base en estos y otros datos, pesó que los motivos felinos presentes en San Agustín condensaban un conjunto similar de ideas, posiblemente en este caso también inducidos por plantas alucinógenas.

Una gran parte de los hombres con colmillos “felinos” transmiten

la idea de fertilidad y de procreación, conceptos que implican conflicto y agresión, propiedades opuestas condensadas en la figura del jaguar.

Aunque su experiencia arqueológica se concentró en las sociedades del litoral, en el estudio del formativo colombiano, esto no impidió que se formase una visión global del desarrollo histórico de las sociedades prehispánicas de Colombia. En 1964, en su libro “*Colombian: ancient people and place*” sostuvo que la región caribe fue el epicentro del formativo colombiano, a lo cual sucedió, entre otros procesos, la colonización del interior de los valles interandinos facilitada por la agricultura del maíz. Este proceso propició la formación de sociedades complejas o cacicales en estas regiones y condujo a la emergencia, posteriormente, de sociedades “proto estatales” en el altiplano cundiboyacense —los muiscas— y en las montañas de la Sierra Nevada con los taironas²¹.

Según su perspectiva, el desarrollo de las sociedades cacicales se debió, entre otros factores, a la intensificación de la agricultura de maíz, a la posibilidad de generar excedentes, a la guerra, a la demanda de ciertos bienes rituales y de “lujo” —en particular el “oro”, el cual fue un símbolo de estatus decisivo en la nueva jerarquía social—. Pero también en este proceso fue fundamental la intervención de los chamanes: “Durante la etapa de los cacicazgos la institución del chamanismo tuvo un desarrollo muy notable. Se podría decir que, con los cacicazgos, se inicia la era del gran poder público de los chamanes... Un aspecto importante de estas prácticas y creencias consiste en el papel del chamán como ecólogo, como planificador ecológico...”²².

Finalmente, a este respecto concluye: “Creo que el avance extraordinario que se observa durante la etapa de los cacicazgos, en la producción de alimentos, en el comercio, la tecnología y la creatividad artística, se debió ante todo a la influencia organizada de los chamanes en su papel de astrónomos, calendaristas y administradores de los recursos naturales, en suma, como especialistas del ciclo y de lo previsible. Estoy inclinado a ver en este fenómeno la transición

del chamanismo tribal a las creencias sacerdotales de los cacicazgos. Dentro del contexto de las sociedades de rango, basadas en sistemas agrícolas eficaces, emerge un sacerdocio como un factor poderoso en la toma de decisiones, para reforzar sus pronunciamientos, que principalmente se referían a la naturaleza y a la ecología, su poder tenía que ser sancionado por sanciones sobrenaturales (...) La religión era esencial para la cohesión social de la comunidad, no sólo por razones psicológicas, sino por la influencia tan eficaz de chamanes y sacerdotes, quienes, por medios religiosos, desempeñaron un papel dominante en el bienestar social, al controlar y orientar la explotación de los recursos naturales”²³.

Aunque distingue aquí entre chamanes y sacerdotes, les otorga una función similar; además, les atribuye un papel igualmente importante en “el control y gestión de los recursos”.

ORFEBRERÍA Y CHAMANISMO

El estudio de la orfebrería prehispánica de Colombia ha sido uno de los temas más importantes de la antropología colombiana contemporánea, cobijada en gran parte bajo el mito de El Dorado. Desde la segunda mitad del siglo XIX, la orfebrería indígena fue valorada como un objeto de arte y muchas de las piezas orfebres entraron a formar parte de colecciones de grandes museos europeos o norteamericanos. Con ocasión del IV centenario del descubrimiento, Colombia presentó el famoso tesoro quimbaya en la exposición histórico americana en el Museo arqueológico de Madrid, y al año siguiente, 1893, este “tesoro” le fue regalado por el presidente Carlos Holguín a la reina Cristina de España en agradecimiento por su intervención, el laudo arbitral, entre las Repúblicas de Colombia y Venezuela.

Paul Rivet, el ilustre maestro francés, era uno de los grandes expertos mundiales en orfebrería precolombina, pasión que heredaron gran parte de sus discípulos, entre ellos el distinguido antropólogo

colombiano Luis Duque Gómez.

La fundación del Museo del Oro y su inigualable colección de más de 33.000 piezas orfebres son, sin duda, una muestra palpable de este interés.

Sin embargo, y a pesar de que los esposos Reichel tuvieron un rol en la formación del Museo del Oro actual, situado en el parque Santander de Bogotá, antigua Plaza de las Hierbas de la antigua capital del Nuevo Reino de Granada, Reichel no mostró durante gran parte de su vida mayor interés por la orfebrería prehispánica. Al contrario, si hemos de creerle a alguna de sus discípulas, hoy una de las grandes especialistas en orfebrería colombiana, entre sus alumnos de la Universidad de los Andes no estimulaba su estudio. Tal vez haya algo de exageración en este antiguo testimonio de la vida estudiantil, pero no hay duda —si evaluamos su bibliografía— que al menos su publicación sobre el tema es relativamente tardía.

Solamente hasta 1981, con motivo de una exposición orfebre de Colombia en el Museo de Historia Natural en Los Ángeles, Reichel intentó, por primera vez, una aproximación sobre el sentido de la orfebrería entre algunos grupos actuales de Colombia y los muiscas del altiplano: “resultó un trabajo arduo, pero quedé muy satisfecho —nos dice en el prólogo de su libro *“Orfebrería y chamanismo”*— al saber que fue bien recibido por los lectores”²⁴.

En el ensayo para el catálogo de la exposición de Los Ángeles compara el sentido y uso de la orfebrería y de los cristales en sociedades actuales de Colombia y nos da algunas referencias sobre el mismo tema entre los muiscas del siglo XVI.

En el caso de los ya conocidos desana del Vaupés describe el uso de ciertos objetos de metal —monedas, figuras triangulares y pendientes— usados en la parafernalia ritual o como decoración en la vida cotidiana; y la interpretación de sus colores como formas de “energía”: el color blanco representa una energía abstracta solar, mientras que el amarillo condensa el concepto de energías masculinas representadas en las ideas del semen, el polen de algunas plantas, el

fuego, etc. Pero también estos objetos tienen un olor, que les da una connotación específica. Los pendientes de cobre llaman la atención por su particular olor y su nombre desana alude a su capacidad de transformación (“transformational bars”). Los adornos triangulares en plata llevados en los collares se proyectan en el imaginario con otro triángulo unido por su vértice, creando también otra imagen chamánica poderosa.

Esta perspectiva explica (como habían notado los españoles en la Antillas en el siglo XVI sin entender su fundamento) que con frecuencia los indios prefieren metales diferentes al oro —como la tumbaga— por razones de su olor y su asociación con ideas similares a las comentadas²⁵.

Con relación a los kogui, señala que uno de los cinco hijos ancestrales de la Madre se convirtió en Sol, el cual lleva, entre otros atavíos, una máscara de oro que representa un jaguar; el oro simboliza la “luz seminal”, un medio fundamental para lograr la reflexión y el equilibrio. Aún hoy en día, se exponen al sol los objetos orfebres heredados de los tairona, para recargarlos con la energía cósmica fertilizadora e irradiar a través de los mamas a toda la población²⁶.

En el citado prólogo, nos confiesa que años más tarde y “sorpresivamente, la directora del Museo del Oro, María Elvira Bonilla, me propuso volver al tema, entonces apenas esbozado y escribir un extenso texto interpretativo sobre la orfebrería colombiana”, que vio la luz más tarde bajo el título de “*Orfebrería y chamanismo. Un estudio iconográfico del Museo del Oro*” (1986), hasta la fecha el trabajo de conjunto —sin desmeritar sin duda la labor de otros colegas en el campo de la metalurgia y de la iconografía orfebre— más importante sobre la interpretación del sentido de esta colección.

La tesis fundamental de su estudio está esbozada en las primeras páginas de la introducción: “Por lo que yo pude discernir en el curso de esta labor, se trata de un complejo de ideas relacionadas con el chamanismo, institución indígena que refleja conceptos cosmológicos,

procesos psicológicos, normas sociales. En efecto (...) sugiero que la mayoría de las representaciones figurativas de la orfebrería precolombina del país constituyen un complejo coherente y articulado de arte chamánico, con el tema unificador de la transformación”²⁷.

Su interpretación de la iconografía del mundo orfebre del Museo del Oro está basada en su larga experiencia de etnólogo y arqueólogo, y sobretodo en una premisa que fundamenta su metodología etnoarqueológica: una especie de continuidad histórica que le permite “interpretar los artefactos prehistóricos, no sólo a la luz de la arqueología, sino también de los conocimientos etnológicos que se tienen acerca de las culturas indígenas históricas y actuales”. “La etnoarqueología —nos dice— está plenamente justificada en países donde existe una continuidad cultural, de épocas prehistóricas hasta el presente, donde hay los que llamaríamos una secuencia estratigráfica. Este es el caso de Colombia”²⁸.

Aunque reclama cautela en la aplicación de este enfoque, enfatiza también —como en su artículo anterior sobre la metalurgia y los cristales— que en la actualidad diferentes tradiciones indígenas hacen referencia al oro y para algunos de estos pueblos las piezas orfebres tienen aún significación en su vida social y ceremonial (kogui, cuna, embera, tucano, etc.).

Sin embargo, más allá de las diversas comparaciones etnoarqueológicas, Reichel recurre nuevamente al concepto del chamanismo para pensar la actividad de la práctica orfebre y el sentido de las piezas mismas. Los orfebres son una especie de chamanes; el arte orfebre representa una cosmología y visión chamánica, condensada en la idea de transformación: “Ese orfebre, tal como el chamán, es un transformador pues al labrar el oro y darle una forma culturalmente significante, hace pasar la materia de un estado profano a uno sagrado; es decir, que con los conocimientos científicos y tecnológicos del orfebre casi siempre se asocia un elemento mágico, el de la transformación”²⁹, idea que nos recuerda algunas de las tesis de Mircea

Eliade en su ensayo sobre “*Herrero y alquimista*” (1986).

En este ensayo, Reichel reitera que el florecimiento de la orfebrería estuvo muy ligado a la formación de los cacicazgos o sociedades complejas, las cuales, a su vez, estuvieron en parte estimuladas en su desarrollo por la acción de los chamanes.

EL CONCEPTO DE CHAMANISMO

Reichel observa la colección orfebre del Museo del Oro con los ojos de etnólogo, pero sobre todo, a partir de su experiencia etnográfica entre los kogui y los tucano del Vaupés. ¿En qué medida ésta experiencia define su concepto de chamanismo? En otros términos, cuál es la relación de este concepto con el de la etnografía siberiana clásica o incluso con el más difundido de Mircea Eliade en su famoso texto “*El chamanismo y las técnicas primitivas de éxtasis*”. Para Reichel ¿qué significa el chamanismo?

En el segundo capítulo de “*Orfebrería y chamanismo*”, considera el “chamanismo, como un sistema coherente de creencias y prácticas religiosas que tratan de organizar y explica las interrelaciones entre el cosmos, la naturaleza y el hombre”³⁰.

Según su punto de vista, el chamanismo supone, en primer lugar, una cosmología, una visión tripartita del cosmos (nuestro mundo, el mundo terrestre y el celeste) que en un tiempo primordial estuvieron interconectadas; sin duda, los símbolos utilizados para describir el universo cambian de una cultura a otra, pero permanece la misma estructura (malocas o budares —platos de preparación del casabe— superpuestos en el Amazonas; volantes de huso en la Sierra Nevada de Santa Marta, etc.). Por lo general, estos mundos pueden ser trascendidos por personajes denominados “chamanes”, (habitualmente hombres, pero no de forma exclusiva), entre cuyas funciones sobresale, ante todo, la de mediar entre la sociedad y lo sobrenatural.

De otra parte, anota el autor: “En muchas sociedades, antiguas y

actuales, el chamán tiene un carácter fálico o andrógino y personifica las energías procreativas de la naturaleza. Como “dueño” de los animales pretende influir con sus ensalmos y ritos sobre la fertilidad de la fauna selvática y acuática; así mismo se preocupa por la iniciación sexual de los adolescentes de la tribu, que llegan a la pubertad. El embarazo y el parto siempre son ocasiones de prácticas chamanísticas³¹.

Reichel destaca que las fuentes de inspiración del chamán son diversas (sueños, aprendizaje, vocación, etc.), pero también resalta que es una “regla prácticamente universal” que éste “muera para renacer”, lo cual supone una situación de entrenamiento arduo y por lo general en casi completo aislamiento o de privación.

Desde su punto de vista, por lo general la iniciación chamánica implica consumir plantas alucinógenas, este uso “es un elemento cultural arcaico, de difusión prácticamente universal y es de suponer que los cazadores de la época paleolítica conocieran algunas plantas narcóticas”. “El empleo de estas drogas está estrictamente relacionado con el llamado *vuelo chamánico*, es decir, con la sensación de una disociación durante la cual el “espíritu” del chamán se separa de su cuerpo y penetra en otras dimensiones del cosmos, sea para encontrar en ellas la curación de las enfermedades, sea para consultar con los seres sobrenaturales o ancestrales³².

En su concepto, el vuelo del chamán posee dos fases: una inicial de muerte, seguida por la resurrección “en un estado de saber³³. El “vuelo chamánico” significa que el chamán es “ante todo el hombre “pájaro”, es el dueño y compañero de todas las aves, las cuales forman el grupo más versátil de la fauna³⁴.

El “vuelo extático” constituye el paradigma —piensa— de la idea de transformación inherente al chamanismo; el chamán se transforma, bajo la influencia de los alucinógenos, en jaguar, águila, etc.; se comunica con otras esferas del cosmos, con otros seres sobrenaturales y observa y vigila a sus enemigos.

Según su punto de vista, existen diferentes tipos de chamanes

(benéficos, brujos, etc.) pero en general “la agresividad es parte esencial de la constitución psicológica del chamán y a veces se expresa en forma violenta, acrecentada (...) por los efectos de las sustancias psicotrópicas que consume³⁵”.

En síntesis, “para alcanzar la integración del universo estratificado se necesitan varios poderosos factores mediadores. Esta mediación se logra a través de tres agentes: el chamán, los animales y, en el caso del continente americano, las sustancias alucinógenas”³⁶.

Pero, también, como se ha mencionado, considera que el chamán es un sabio, forma parte de ese 3% de la población de que hablara Guzmán; es un hombre-sentado, cuya sabiduría le permite ser un verdadero estratega en la reproducción social y en el manejo y control de los recursos: en realidad, el verdadero chamán es un pensador, un filósofo, y en cierta medida subsume esta categoría en la que representa no sólo una cosmología indígena sino ante todo una filosofía que encuentra sus fundamentos más lejanos en el Paleolítico.

El chamán, lejos de ser un hombre marginal, constituye un actor fundamental en la vida social; en los complejos cacicazgos fue un actor político de primer orden en su expansión y consolidación.

“Una distintiva de los cacicazgos consistía en el hecho de que la religión estaba centrada en templos, donde había uno o varios ídolos, algunos de oro. Esta combinación de chamán —templo-ídolo— aparentemente no existía en las sociedades tribales y dio al chamanismo una función muy importante en los cacicazgos, elevando a veces al chamán a un status de sacerdote”³⁷.

A lo largo de su investigación Reichel Dolmatoff fue modificando el concepto de chamanismo hasta convertirlo en una categoría amplia, que abarca tanto a los chamanes del Vaupés, a los payés, en particular, hasta los sacerdotes *mamas*. Unos y otros son en realidad filósofos, comprometidos en pensar los problemas de la sociedad y en manejar el medio ambiente. Unos y otros se encuentran en sociedades diferentes: en un caso, sociedades igualitarias —aunque algunas de ellas con ciertos rangos sociales— los otros en sociedades centradas

alrededor de la vida del templo.

¿CHAMANISMO O CHAMANITIS?

¿Hasta qué punto este concepto de chamanismo tiene relación con las concepciones tradicionales del chamán? ¿Hasta qué grado se ha vuelto tan general que pierde su sentido de comparabilidad? ¿Es lícito, en el caso de las sociedades de Colombia, utilizarlo de esta manera? ¿Qué aporta a la comprensión del arte y del funcionamiento de la vida social de estas sociedades?

Recientemente, un artículo titulado “*The role of shamanism in Mesoamerican art*” (2002), redactado por Cecilia F. Klein y colaboradores de la Universidad de California, se hace algunas preguntas similares con relación al auge de la utilización del concepto del chamanismo entre los mayas y otras sociedades. Los autores critican la utilización indiscriminada del concepto “Reyes chamanes”, para referirse a la élite política mesoamericana; piensan que se trata de un abuso del término, hasta despojarlo de su sentido original, y atribuyen este énfasis a una tendencia “idealista” en la arqueología mesoamericana en reacción a las nuevas tendencias de la arqueología procesual y materialista que emergió a partir de la década de los 60, que buscaba en la vida social, el crecimiento demográfico y el control de recursos la explicación a la complejización social y la vida política; aquella tendencia podría ser considerada como una especie de enfermedad llamada por ellos “chamanitis”, no sin relación con el auge de los estudios de Carlos Castaneda y la “moda” del chamanismo entre ciertos sectores de la sociedad moderna, que ven en el chamanismo una alternativa de pensamiento y de vida frente a los males de la “civilización moderna” o legítimas opciones de vida personal y social.

Según su texto, gran parte de este movimiento de “chamanitis” en mesoamérica se debe a la obra de Meter Furst, quien inicialmente interpretó las figuras de ciertas tumbas provenientes de Colima, Jalisco

y Nayarit del primer milenio a.C., como verdaderos chamanes que protegían la tumba, en vez de unos simples guerreros, como sostenía la interpretación predominante. Este y otros trabajos, especialmente aquellos de los epigrafistas mayas, habrían persistido en esta línea de interpretación de gran parte de la iconografía de área.

Los autores citados señalan a Reichel como uno de los autores más influyentes, a su vez, en Meter Furst y destacan la existencia en la Universidad de California —donde Reichel fue profesor adjunto durante muchos años— de un grupo de especialistas “confabulados” en promover el modelo chamánico para explicar todo el mundo amerindio.

Según su punto de vista, el modelo propuesto por Reichel se distancia de algunas de las ideas de Eliade: si bien este autor plantea que el chamán es el especialista en el dominio de las técnicas del éxtasis, para él mismo la utilización de plantas alucinógenas no sería uno de los factores fundamentales que define la práctica chamánica siberiana, siendo su introducción relativamente reciente.

De la misma forma consideran, que los otros criterios adoptados por Furst para definir el chamanismo —una visión tripartita de mundo, una concepción animista de la naturaleza, el uso de las plantas alucinógenas y el concepto de transformación— no son tampoco los elementos más relevantes utilizados por el famoso historiador de las religiones en su definición de chamanismo.

De otra parte, los mismos autores destacan la dificultad conceptual de la definición de Eliade con relación al concepto de trance; según su punto de vista, esta categoría tampoco define —en el caso clásico— el mismo chamanismo clásico, y sería una categoría tan general que se aplica a muchos otros especialistas y actores sociales. Citando a la gran especialista en chamanismo Roberte Hamayon, anotan: “trance tells nothing about what shaman about is actually doing”³⁸.

De otra parte, añaden, Roberte Hamayon hace notar que “*shamanistic societies do not make use of native terms homologous*

to trance and do not refer to a change or state to designate the shaman's ritual action". Según su perspectiva, Hamayon concluye que *"it even seem seems that the notions of trance is irrelevant for them"*³⁹. En conclusión, proponen desechar el concepto, como irrelevante y confuso para entender el arte y el ejercicio del poder en mesoamérica. En general, precisan, en muchas sociedades los jefes y los reyes poseen una áurea mágica que contribuye a consolidar la legitimidad de su poder. Ellos son, para utilizar la expresión de Marc Bloch, "reyes taumaturgos".

En alguna medida, como se anotó, las críticas dirigidas hacia Furst y otros investigadores podrían caer hacia el mismo modelo de Reichel y su pretensión de universalizar, en el caso colombiano, el rol del chamán para entender la historia cultural prehispánica de Colombia, la formación de las sociedades complejas y el arte orfebre.

El modelo de chamanismo explicado por Reichel en su estudio sobre el arte orfebre se afina, sin duda, en algunas de las ideas fundamentales de Eliade (la visión tripartita, la centralidad de ciertas técnicas extáticas, el sentido de la experiencia extática, etc.) pero ciertamente, Reichel le da un contenido particular para el caso colombiano al enfatizar la utilización de enteógenos y la centralidad de su rol en todo los aspectos de la vida social, en diferentes tipos de sociedades; Reichel señala la íntima conexión del rol del sacerdote o del chamán en la reproducción social y del medio ambiente a través de un sofisticado sistema de metáforas y redes semánticas que dan sentido a la vida y le permiten poseer un capital simbólico que legitiman su poder en el interior de la sociedad y, en el caso de sociedades de rango, a mantener este tipo de sociedades.

En el libro mencionado "*Orfebrería y chamanismo*", su autor distingue diversos tipos de íconos orfebres que reflejan la existencia de diversos tipos de chamanismo y prácticas chamánicas en el seno de las sociedades amerindias de Colombia: el Ícono A "el hombre pájaro" es un tema recurrente no sólo en todas las culturas de Colombia

sino en una extensa área cultural que abarca el noroeste amazónico, el Orinoco, los Andes colombianos y gran parte de centroamérica.

El Ícono B tiene una distribución relativamente similar al anterior: lo designa con el nombre “chamán ritualmente ataviado”. Según su concepto se trata también de verdaderos chamanes, pero no en vuelo, sino “con ambos pies en esta tierra y ostentado un conjunto de rasgos que simbolizan sus diversos poderes. El Ícono C es también un “chamán ataviado”, pero que se restringe al área tairona, mientras que el Ícono D o “Ícono Solsticial” representa rituales “solares” tairona aparentemente presentes aún entre los kogui de la Sierra Nevada.

Esto nos invita a pensar de forma más profunda las funciones políticas y el rol de los “señores” dorados y sagrados en el interior de las propias sociedades, y las funciones de los cristales y los metales en las sociedades prehispánicas.

Las ideas de Hamayon sobre la pertinencia de la noción de trance en la definición del chamanismo clásico, no invalidan, sin duda, la importancia de la modificación de los estados de conciencia en el chamanismo en Colombia y otras regiones de Suramérica.

De otra parte, a pesar de que en muchas sociedades el chamán es un hombre marginal, la idea de Reichel de su incorporación como agente en la formación de sociedades complejas es una contribución significativa que llama nuestra atención sobre estos “Señores Felinos”, que, también en el caso colombiano, los cronistas encontraron en muchas regiones.

En efecto, como nuestro Reichel destacó en el “*Chamán y el jaguar*” (1985), un gran número de caciques y señores muiscas tenían nombres asociados a felinos. Asimismo, los cercados de los caciques poseían gavias o postes ceremoniales que indican una posible función felina de sus dueños y propietarios. Cieza de León, el gran cronista del sur occidente de Colombia, reportó la existencia de “Bohíos del Diablo” en donde el “Maligno” en figura de gato se les aparecía y conversaba con los indios. El mismo Reichel encontró que —según

los kogui— los principales templos estaban dedicados a la divinidad felina y que en sus alrededores se exhibían calaveras de jaguares. Aún hoy en día los pacíficos kogui, de la Nevada, consideran al jaguar como uno de sus ancestros. Y sus sacerdotes, con ocasión de ciertos rituales, portan máscaras de jaguares, como quizás lo hacían algunos de sus predecesores tairona.

Todos estos Hombres águila, Hombres felinos, Hombres murciélagos, entre otros, compartían seguramente una filosofía del mundo y unas técnicas de modificación de la conciencia para gobernar y controlar el mundo.

El antropólogo Gerardo Reichel-Dolmatoff descubrió la gran complejidad del chamanismo de las selvas tropicales del Amazonas colombiano; durante los últimos treinta años de su vida dedicó gran parte de su atención a seguir su hilo, lo cual lo llevaría a explorar este verdadero laberinto de la conciencia. Con su análisis de la iconografía orfebre —como expresión de un sistema chamánico— nos abrió una importante ventana para comprender las religiones y el mundo amerindio, siempre y cuando, también, sigamos su ejemplo cuando intentaba comprender el extraordinario mundo religioso kogui que se abría inesperada a su presencia: evitar la mirada del taxidermista, evitar lo que André Breton llamaba “Le regard glacé de l’ethnologue”.

“Lo que los indios colombianos nos pueden enseñar —nos dice en *Indios de Colombia. Momentos vividos. Mundos concebidos*” (1991)— no son grandes obras de arte arquitectónico, escultural o poético, sino son sistemas filosóficos, conceptos que tratan de la relación entre el hombre y la naturaleza, conceptos sobre la necesidad de la convivencia sosegada, de la conducta discreta, la opción por el equilibrio”.

Pero también a este gran antropólogo no se le escapaba que “la imagen alada simboliza tanto la ascensión a las alturas como el descenso a los avernos”⁴⁰.

La obra del profesor Reichel no resolvió todo; quizás tenga muchas

limitaciones su sistemática interpretación. Pero nadie le podrá quitar el mérito de haber formulado nuevas preguntas, de abrir nuevos horizontes, de descubrirnos un nuevo continente de la conciencia amerindia.

NOTAS

¹ Reichel, 1990, 9

² Reichel, 1985, 144

³ “El telar consiste en un marco rectangular formado por cuatro maderos toscamente labrados, reforzados por dos varas en cruz que dan estabilidad a esta estructura cuadrada. El hilo se retuerce con la mano derecha sobre el muslo derecho, mientras que la izquierda mantiene una gran mota de algodón. El uso “baila” con su extremo inferior puesto sobre un trozo de madera, una mochila o una totumita. (...) para los kogui el acto de hilar constituye una forma de concentración meditativa; “hilar es pensar” dicen ellos y este pensamiento se refiere a cuestiones y circunstancias personales, a asuntos íntimos que el hilandero tiene en mente cuando está sentado en el quicio de su casa y tuerce el hilo, pensativo, por largo rato. Hilar es una actividad muy personal y el hilo, en su calidad abstracta, representa el propio pensamiento del hilador”. (Reichel, 1992, 98)

⁴ Reichel, 1992, 98-99

⁵ Reichel, 1992, 98-99

⁶ Reichel, 1991, 83

⁷ Reichel, 1985, 122-123

⁸ Reichel, 1968/(1986, 157)

⁹ Reichel, 1986, 166

¹⁰ Reichel, 1986, 285

¹¹ Reichel, 1986, 288

¹² Reichel, 1985/1987, 52

¹³ Reichel, 1987, 112

¹⁴ Reichel, 1978/ 1997, 38-39

¹⁵ Reichel, 1997, 53

¹⁶ Reichel, 1990, 10

¹⁷ Reichel, 1985, 90

¹⁸ Reichel, 1997, 106

¹⁹ Reichel, 1997, 107

²⁰ Reichel, 1997, 164

²¹ Con relación al desarrollo histórico de las sociedades prehispánicas, Reichel Dolmatoff destacó la gran importancia de Colombia en los procesos formativos tempranos; esta región de Sur América —conocida como el área intermedia—

compartió e influyó en los desarrollos iniciales mesoamericanos y de los andes centrales. Por allá, sostiene Reichel, quizás hace 2000 a. P. asumimos otra historia. Mientras que en las dos regiones citadas la dinámica social los llevaría a la construcción de complejos imperios, nuestras sociedades —aún más complejas— mantuvieron un nivel de integración relativamente débil, que en muchos casos no superó las “federaciones de aldeas”, bajo la égida de una élite cacical.

²² Reichel, 1997, 184-186

²³ Reichel, 1997, 188

²⁴ Reichel, 1988

²⁵ Reichel, 1991, 20-22

²⁶ Reichel, 1981, 25-26

²⁷ Reichel, 1986, 115

²⁸ Reichel, 1986, 11

²⁹ Reichel, 1986, 17

³⁰ Reichel, 1986, 23

³¹ Reichel, 1986, 24

³² Reichel, 1986, 26

³³ Reichel, 1986, 26

³⁴ Reichel, 1986, 26

³⁵ Reichel, 1986, 27

³⁶ Reichel, 1986, 27

³⁷ Reichel, 1986, 31

³⁸ Klein et al. 2002, 388

³⁹ Klein et al. 2002, 388

⁴⁰ Reichel, 1986, 32

BIBLIOGRAFÍA CITADA DE GERARDO REICHEL DOLMATOFF

1946. “Etnografía Chimila”. En Boletín de arqueología, Bogotá vol. 2 (2), p. 95-155.

1985. /1951. “Los kogui. Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta”. 2T. Bogotá. Procultura.

1961. “Anthropomorphic figurines from Colombia: their magic and art”, “Essays in precolumbian art and archeology” (Samuel K. Lothrop et al). Cambridge, Harvard University press, p. 229-242.

1962. “Contribuciones a la etnografía de los indios del Chocó”, en Revista colombiana de antropología, vol. XII, Bogotá, p. 186-190.

1965. “Colombia: ancient peoples and places”. London. Thames & Hudson, New York.

1986. / 1968. “Desana. Simbolismo de los indios tukano del Vaupés”. Bogotá. Procultura.

1969. “El contexto cultural de un alucinógeno aborigen: *Banisteriopsis caapi*”, en Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, Bogotá 15 (5), p. 327-345.

1972. "San Agustín. A culture of Colombia". New York and Washington D.C. Praeger.
1978. / 1975. "El chamán y el jaguar. Estudio de las drogas entre los indios de Colombia". Bogotá. Fondo de Cultura Económica. Siglo XXI.
1975. "Templos kogui. Introducción al simbolismo y a la astronomía del espacio sagrado", en *Revista colombiana de antropología*, vol. XIX, Bogotá, p. 199-244.
1997. /1975. "Cosmología como análisis ecológico", en "Chamanes de la selva tropical". Londres. Themis Book, p. 7-20.
1978. "Beyond the milky way. Hallucinatory imaginery of the tukano indians". Los Ángeles. University of California.
1997. / 1978. "Categorías de animales, restricciones alimenticias y el concepto de energías cromáticas entre los desana", en "Chamanes de la selva tropical". London. Themis Books, p. 23-76.
1997. /1979. "Cristales de roca de los chamanes desana y el universo hexagonal", en "Chamanes de la selva tropical". London. Themis Books, p. 149-160.
1981. "Algunos conceptos de geografía chamanística de los indios desana de Colombia", en "Contribuciones a antropología em homenagem ao professor Egon Schadenm Colecao". Museo Paulista. Serie Ensaios, Universidades de Sao Paulo, vol. 4.p. 255-270.
1981. "Things of beauty replete with meaning. Metals and crystals in Colombia indian cosmology, en "Sweat of the sun, taers of the moon: gold and esmerald treasures of Colombia". Los Ángeles. Natural History Museum of Los Ángeles County, p. 17-33.
1997. /1986. "Arqueología de Colombia". Bogotá. Biblioteca Familia de la presidencia de la República.
1988. "Orfebrería y chamanismo. Un estudio iconográfico del Museo del Oro". Medellín. Editorial Colina.
1990. "Doctorado Honoris Causa". Bogotá. Universidad de los Andes.
1990. "Indios de Colombia. Momentos vividos. Mundos concebidos". Bogotá. Villegas Editores.
1997. "Chamanes de la selva tropical". London. Themis Book.
- En colaboración con Alicia Dussán:
1943. "Las urnas funerarias en la cuenca del río Magdalena", en *Revista del Instituto Etnológico Nacional*. Bogotá. No. 2, p. 437-506.
1961. "The people of Aritama. The cultural personality of a colombian mestizo village". London. Routledge & Kegan.

BIBLIOGRAFÍA

- ARDILA, Gerardo. 1998. "Gerardo Reichel Dolmatoff y la historia de las ciencias sociales en Colombia", en "Gerardo Reichel-Dolmatoff. Antropólogo de Colombia 1945-1994". Bogotá. Banco de la República. Museo del Oro.
- CÁRDENAS, Felipe. 1990. "La arqueología colombiana desde la etnología",

- en “Gerardo Reichel-Dolmatoff, Doctorado Honoris Causa”. Universidad de los Andes. Bogotá. Uniandes, p. 27-30.
- ELIADE, Mircea. 1968. “Le chamanisme et les techniques archaïques de l’extase. Paris. Plon.
- ELIADE, Mircea. 1986. “Herrero y alquimista”. Madrid. Alianza Editorial.
- KLEIN, Cecilia et al.”The role of shamanism in mesoamerican art: a reassessment”, en *Current anthropology*, vol. 43; No. 3, june 2002.
- FERICGLA, Josep Ma. 1990. “El peso central de los enteógenos en la dinámica cultural”, en *Revista Manguaré*, No. 14, Departamento de antropología. Universidad Nacional.
- HARNER, Michel (editor). 1973. “Allucinogens and shamanism”. London. Oxford University Press.
- HARNER, Michel. 1994. “La senda del chamán”. Bogotá. Editorial Planeta
- HAMAYON, Roberte. 1990. “La chasse a l’ame. Esquisse d’une theorie du chamanisme sibérien. Paris. Société d’Ethnologie.
- LEWIS, M. 1971. “Écstasis religión”. London. Penguins Book.
- REICHEL Elizabeth y Pineda C. Roberto. 1990. “Gerardo Reichel-Dolmatoff. Una aproximación a su bibliografía”, en “Gerardo Reichel-Dolmatoff, Doctorado Honoris Causa”. Bogotá. Universidad de los Andes.
- SCHULTES, Richard y Hoffman, Albert. 1982. “Plantas de los dioses”. México. Fondo de Cultura Económica.
- SCHULTES, Richard y Raffauf, Robert. 1994. “El bejuco del alma. Los médicos tradicionales de la Amazonía colombiana, sus plantas y rituales”. Bogotá. Uniandes. Banco de la República.
- URIBE, Carlos. “La antropología de Gerardo Reichel-Dolmatoff. Una perspectiva desde la Sierra Nevada de Santa Marta”, en *Revista de antropología*, vol. 2, No. 1-2. Departamento de antropología. Bogotá. Universidad de los Andes, p.5-26.
- THOMAS, Nicholas and Carolina Humphrey. 1994. “Shamanism, history and the state”. Ann Arbor, University of Michigan press.
- WILSON, David J. 1990. “Indigenous South Americans of the past and present. An ecological perspective”. USA. The Westview Press.
- WILBERT, JOHANNES. 1987. “TOBACCO AND SHAMANISM IN SOUTH AMERICA”. YALE NEW HAVEN. UNIVERSITY PRESS.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

SÍMBOLOS FEMENINOS DE FERTILIDAD EN LA ORFEBRERÍA QUIMBAYA. UN INTENTO DE INTERPRETACIÓN DESDE LA ANTROPOLOGÍA DEL CHAMANISMO

María Alicia Uribe Villegas

Arqueóloga. Museo del Oro (Colombia)

INTRODUCCIÓN

A lo largo de un poco más de una década de trabajo en el Museo del Oro, en varias oportunidades he debido aproximarme a los objetos de la orfebrería quimbaya. Ésta es una de las producciones más importantes de la metalurgia americana, elaborada por especialistas de sociedades asentadas en el centro de la región Andina colombiana alrededor de los inicios de la era cristiana, acerca de la cual se conoce poco. Mientras examinaba y clasificaba estos objetos, apareció la pregunta inevitable sobre su significado. Comenzaron entonces a surgir ideas acerca de la preponderancia de las formas femeninas y de frutos, los suntuosos ajuares funerarios, la importancia del consumo de la coca y otros temas. El presente texto es un intento por reunir estas ideas buscando penetrar en el mundo donde hace cerca de 2.000 años los pueblos artífices de estos magníficos objetos les proveyeron de vida y significados.

¿Cómo adentrarse en la mente y la vida de gentes de tanto tiempo atrás? La arqueología provee un camino seguro; sin embargo cuando

se investigan objetos de orfebrería, en su mayoría descontextualizados y vinculados con esferas intangibles de la cultura, se hace necesario buscar vías complementarias.

Gerardo Reichel-Dolmatoff demostró en su libro “*Orfebrería y chamanismo*”, que en las formas de pensamiento indígena históricas y actuales pueden encontrarse claves para interpretar artefactos antiguos como los de las producciones orfebres prehispánicas¹. Este autor, Roberto Pineda Camacho y otros investigadores en Colombia, así como Lévi-Strauss en América, han evidenciado la persistencia de formas de pensamiento muy antiguas en las cosmologías y mitologías actuales, así como la dispersión de ideas y prácticas sobre extensos territorios².

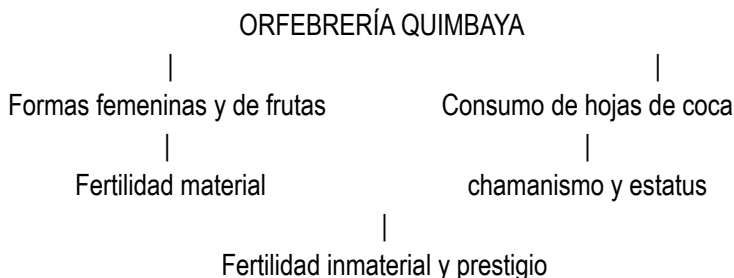
La hecatombe de la conquista europea y los intentos posteriores de dominación y aculturación indígenas no han podido en muchos casos contra la fortaleza de pensamientos simbólicos milenarios, transmitidos de generación en generación a través de largos y complejos aprendizajes, en los ámbitos más ocultos y preciados de la cultura. Esto por supuesto no significa estatismo y persistencia idéntica; la integración a la economía de mercado, la expoliación de las tierras y la influencia de las misiones religiosas, entre otras muchas otras intromisiones, han originado cambios y transformaciones en la vida y pensamiento tradicionales. Sin embargo, como lo demuestran con frecuencia los etnólogos, el indígena, más que rendirse a las nuevas formas de cultura, las resignifica y las somete creativamente a la propia.

En “*Orfebrería y chamanismo*”, el estudio iconográfico de la colección de orfebrería del Museo del Oro, Reichel-Dolmatoff identificó el contexto ritual de estos objetos y su relación con el chamanismo de los indígenas americanos. Sus conocimientos de etnología y arqueología, y en particular su profundo saber sobre el pensamiento y las prácticas chamanísticas, le permitieron reconocer en estos artefactos un conjunto de ideas presentes y vivas aún en las culturas indígenas

de hoy: el vuelo chamánico, la transformación en animal, el uso religioso de enteógenos, el banco chamánico, los seres auxiliares del chamán y muchas otras.

HIPÓTESIS

Mi búsqueda en la orfebrería quimbaya pretende seguir el rumbo trazado por Reichel-Dolmatoff. A través de la unión de la arqueología, el estudio estilístico e iconográfico de los materiales, y la etnología, el siguiente texto presenta algunas claves encontradas para proponer el carácter, sentido y significación de estos objetos dentro de las sociedades de sus artífices. Mediante el estudio de dos elementos que se evidencian como primordiales en esta producción orfebre: las formas de mujeres y de frutos, y el consumo de las hojas de coca, propongo la siguiente interpretación: las formas femeninas y fitomorfas constituían símbolos de fertilidad material y el consumo de la coca estaba vinculado al chamanismo y posiciones de poder. El vínculo entre ambos elementos tiene su explicación en el manejo chamánico de la fertilidad inmaterial por parte de los líderes y en el prestigio que este manejo les confería.



Como chamanismo se entiende en este texto a las religiones amerindias, las prácticas y pensamiento relacionados con el mundo sagrado, la cosmología y la mitología. Se incluyen la figura del chamán, los

sacerdotes, los “curanderos” y otros especialistas religiosos tradicionales. Aunque son múltiples las diferencias y variaciones entre las formas religiosas dentro de este gran universo, también son numerosas las similitudes y coincidencias que permiten integrarlas dentro de un solo concepto: la mediación entre lo visible y lo invisible, el uso de enteógenos, el vuelo extático, el manejo de la fertilidad espiritual, la ejecución de rituales para enfrentar las enfermedades y la muerte, el control de los seres que rigen sobre la naturaleza, y otros aspectos³.

Para la argumentación etnológica de esta propuesta utilizo información procedente de sociedades actuales muy diversas ubicadas en diferentes regiones de Colombia. Con esta diversidad busqué tener un panorama amplio y representativo de los temas investigados, para establecer comparaciones⁴. Los indígenas mencionados en el texto incluyen: los *kogui* y *arhuacos*, grupos de agricultores sedentarios de habla *chibcha*, localizados en la Sierra Nevada de Santa Marta; los *uwa*, de la Sierra Nevada del Cocuy, también grupos de lengua *chibcha* y agricultores; al sur de la región Andina, empujados por la colonización “blanca” hacia zonas más altas y frías, habitan los *guambianos* y los *paeces*, de lenguas de filiación no comprobada, quienes viven de la siembra de papa y otros productos y el “jornaleo” o trabajo contratado en las haciendas; los *embera*, de la familia lingüística *chocó*, habitan en las selvas del Pacífico y en la Cordillera Occidental, donde sobreviven de la agricultura y la venta de artesanías y su fuerza de trabajo; los grupos de selva tropical de la región amazónica, con una economía de caza y pesca y agricultura itinerante de la yuca amarga y otros cultivos, incluyen a los *uitoto* de la familia lingüística *uitoto* y los *makuna* de lengua *tukano oriental*. También hago referencia a los *muiscas*, grupos de lengua *chibcha*, habitantes del altiplano cundiboyacense a la llegada de los conquistadores, sobre los que se tiene una amplia información, procedente de crónicas y documentos coloniales.

CONTEXTO CULTURAL DE LA ORFEBRERÍA QUIMBAYA

La información aquí presentada se nutre en parte de los resultados de una investigación reciente realizada en conjunto con Clemencia Plazas sobre diferentes aspectos del estilo orfebre quimbaya⁵. A este estudio se deben la cronología, distribución espacial, contexto cultural, características del estilo y algunas ideas del simbolismo.

La orfebrería conocida en la literatura arqueológica como quimbaya, quimbaya clásico o quimbaya temprano, consiste en un conjunto de objetos elaborados por orfebres prehispánicos del centro de los Andes colombianos, en un período conocido como Temprano (500 a.C.-600 d.C.), Esta orfebrería comenzó a ser identificada desde mediados del siglo XIX en el país y a finales de este adquirió renombre internacional⁶. La mayoría de los objetos de esta orfebrería fueron encontrados en una época de auge del saqueo de tumbas prehispánicas en el valle medio del río Cauca y el departamento de Antioquia, sucedida durante el siglo XIX y comienzos del XX y desatada por el hallazgo de ricas ofrendas funerarias con objetos de oro así como por la expedición de una legislación que favorecía a los descubridores de piezas arqueológicas⁷.

Muchos de los objetos de orfebrería producto del saqueo fueron a parar a las “Casas de fundición” de la época, mientras otros engrosaron las colecciones particulares de científicos, intelectuales y aficionados a las antigüedades en Colombia, algunas de las cuales pasaron, varias décadas más tarde, a museos del país, principalmente al Museo del Oro de Bogotá. Otra importante muestra llegó a los museos y anticuarios de Europa y los Estados Unidos, interesados en estos objetos por su calidad estética y su valor para la ciencia arqueológica del momento⁸.

Una de estas colecciones colombianas en el exterior es el conocido “Tesoro de los quimbayas”, la mejor muestra de orfebrería quimbaya en el mundo. Hasta donde se sabe hoy, el hallazgo original del que hacía parte el denominado “tesoro” se componía de algo más de 200

piezas de orfebrería y un número desconocido de cerámicas, encontradas en dos tumbas en un sitio conocido como La Soledad, en el año de 1890⁹. En este sitio se fundó un caserío que recibió más tarde el nombre de Quimbaya, hoy un pueblo en el departamento del Quindío ubicado al sur del territorio ocupado por las sociedades productoras de esta orfebrería. El “tesoro”, integrado por cerca de 120 objetos de metal, fue comprado en 1891 por el Ministerio de Fomento para representar al país en la exposición Histórico-Americana de 1892 en Madrid, con la que se conmemoró el IV centenario del descubrimiento. Al año siguiente el “tesoro” fue obsequiado por el gobierno colombiano a la reina María Cristina de Habsburgo, con destino al Museo Arqueológico Nacional, como reconocimiento por su participación en la solución de un conflicto de límites con Venezuela. Hoy se exhibe en el Museo de América de Madrid.

Las cerámicas asociadas al “tesoro” y algunos otros adornos pequeños de orfebrería del mismo hallazgo se encuentran hoy en el *Field Museum of Natural History* de Chicago¹⁰. En 1893, todas las piezas de la exposición colombiana en Madrid, excepto el “tesoro”, viajaron a Chicago para ser expuestas en la exposición universal organizada para conmemorar, en el continente americano, el aniversario del descubrimiento. Finalizada esta exposición, las cerámicas y otros objetos del “tesoro” fueron comprados por este museo a un coleccionista particular.

Gracias a investigaciones arqueológicas de las últimas décadas en las regiones de Antioquia y el Cauca medio, se tiene conocimiento sobre diferentes aspectos de la vida de las sociedades artífices de este conjunto orfebre¹¹. Estudios estilísticos, tecnológicos y de contextos de los objetos de las colecciones del Museo del Oro y en el exterior, llevados a cabo en el Museo del Oro, en años recientes por Clemencia Plazas y la autora, y por el departamento técnico industrial del Banco de la República, permiten caracterizar esta orfebrería¹². Varias fechas obtenidas de los núcleos de arcilla y carbón de algunos objetos de

la colección del Museo del Oro aportan datos valiosos para precisar la cronología¹³.

De acuerdo con las investigaciones recientes, el conjunto de la orfebrería quimbaya fue producido por sociedades asentadas en el centro de la Región Andina colombiana durante un período conocido como Temprano, ubicado aproximadamente entre el 500 antes de Cristo y el 600 de nuestra era. Sus evidencias materiales se encuentran a lo largo de la cuenca media del río Cauca, entre las Cordilleras Central y Occidental, y sobre una amplia zona en el centro y norte de la Cordillera Central.

El nombre quimbaya no tiene su origen en las sociedades productoras de esta orfebrería. La “provincia de los quimbayas”, a la cual se refieren con detalle las crónicas de la conquista, era uno de varios grupos asentados en la región del Cauca medio en el siglo XVI. Sin embargo a finales del XIX, la excelente orfebrería descubierta en el saqueo de tumbas, se le atribuyó a esta población y desde entonces el nombre “Quimbaya” quedó ligado al conjunto orfebre que hoy se reconoce como de épocas anteriores y producido dentro de un territorio más extenso¹⁴.

La región ocupada por estos grupos se caracteriza por una gran diversidad ecológica. Presenta varios ecosistemas con diferencias en topografía, clima, vegetación y fauna; la variación altitudinal entre los 500 y los 5400 metros sobre el nivel del mar en la Cordillera Central, genera climas desde el cálido a las nieves perpetuas dentro de distancias relativamente cortas. Zonas de pendientes escarpadas se alternan con áreas de colinas suaves, altiplanos y valles. La región es privilegiada en suelos fértiles derivados de cenizas volcánicas y corrientes de agua; en épocas prehispánicas eran abundantes el oro, la sal y los recursos animales y vegetales.

Estas sociedades eran poblaciones sedentarias dedicadas a la agricultura, la minería, la cacería, la pesca y la recolección. Sembraban maíz, fríjol, yuca, calabazas y otros productos. Algunas comunidades probablemente se especializaban en actividades como la explotación

de oro o la extracción de sal, parte de cuya producción la destinaban al intercambio; explotaron el oro de los ríos y también de veta¹⁵ y la sal, de yacimientos de agua salobre. Para su movilización y el transporte de sus productos, construyeron caminos que, en algunos tramos, recubrieron de piedra.

Los pobladores habitaban dispersos o formando aldeas, sobre las cimas y laderas de colinas, cerca a ríos, quebradas, lagunas y humedales, en los pisos térmicos del cálido al frío. Modificaron el paisaje a través de la adecuación de espacios para construir sus viviendas, que eran de planta circular y pequeñas en algunas regiones, como para una familia nuclear.

Incineraron a sus muertos y depositaron sus cenizas en urnas de cerámica tapadas con otras vasijas, que enterraron dentro de fosas irregulares y poco profundas, en ocasiones cerradas con lajas de piedra. Estas fosas eran construidas en el área de las viviendas o en sus cercanías, y excepcionalmente debajo de grandes rocas. Dentro de las urnas se han encontrado los restos de uno o varios individuos, y a veces también de animales. Con menos frecuencia utilizaron osarios de piedra o recipientes de orfebrería para guardar las cenizas. Alrededor de la urna colocaron ofrendas que variaban en su calidad: desde una sola vasija de cerámica doméstica hasta los grandes ajuares como el “Tesoro de los quimbayas”.

La desigualdad en las ofrendas funerarias, la iconografía de los objetos y otros tipos de evidencias indican diferencias de jerarquía en estas sociedades y la existencia de líderes que concentraban poderes seculares y religiosos. Su autoridad estaba basada en el prestigio que les confería el uso exclusivo de bienes de lujo como la orfebrería y por sus nexos con el mundo de lo sagrado. Líderes, orfebres, algunos alfareros y tal vez otros individuos, ejercían al parecer oficios especializados y debían ser mantenidos con los excedentes o el trabajo del resto de la población. Las características económicas, políticas y sociales anteriores sugieren para algunos arqueólogos la presencia de

ÁREAS ORFEBRES DE COLOMBIA Y TRIBUS ACTUALES



Área de distribución de la orfebrería quimbaya y ubicación de algunos grupos indígenas actuales mencionados en el texto.

sociedades complejas, o cacicazgos, entre estos grupos de población.

CARACTERÍSTICAS DEL CONJUNTO ORFEBRE

La orfebrería quimbaya comprende objetos destinados a diferentes usos. Los “adornos” corporales y los objetos para el consumo de la coca constituyen los dos grupos mayores; menos representados están los instrumentos musicales, las herramientas y los recipientes para alimentos o bebidas rituales¹⁶.

1. El grupo de los adornos está conformado por cascos, coronas, narigueras, orejeras, collares, adornos colgantes y algunos pectorales. Cascos, coronas y pectorales son objetos grandes, mientras los demás son pequeños y discretos. Sus formas incluyen geométricas y figurativas; entre las primeras predominan las basadas en el círculo, la elipse y el triángulo. Las figurativas comprenden representaciones humanas, animales y de frutos.
2. Los objetos para el consumo de la coca incluyen vasijas con tapa para las hojas de coca; recipientes para la cal usada con las hojas, conocidos popularmente como *poporos*; cuellos para recipientes y palillos para extraer la cal¹⁷. En los recipientes predominan las formas humanas y de frutos mientras en los remates de los palillos prevalecen las geométricas y de animales. La mayoría de estos objetos son grandes y pesados; algunos recipientes para cal alcanzan alturas de 35 cm y pesos de hasta 1700 gr, y existen palillos que sobrepasan los 50 cm de largo.
3. Los silbatos y trompetas componen el grupo de los instrumentos musicales; cinceles para el trabajo metalúrgico y unos probables ganchos de propulsor, conforman los utensilios. Los recipientes para alimentos o bebidas, seguramente rituales, representan frutos.

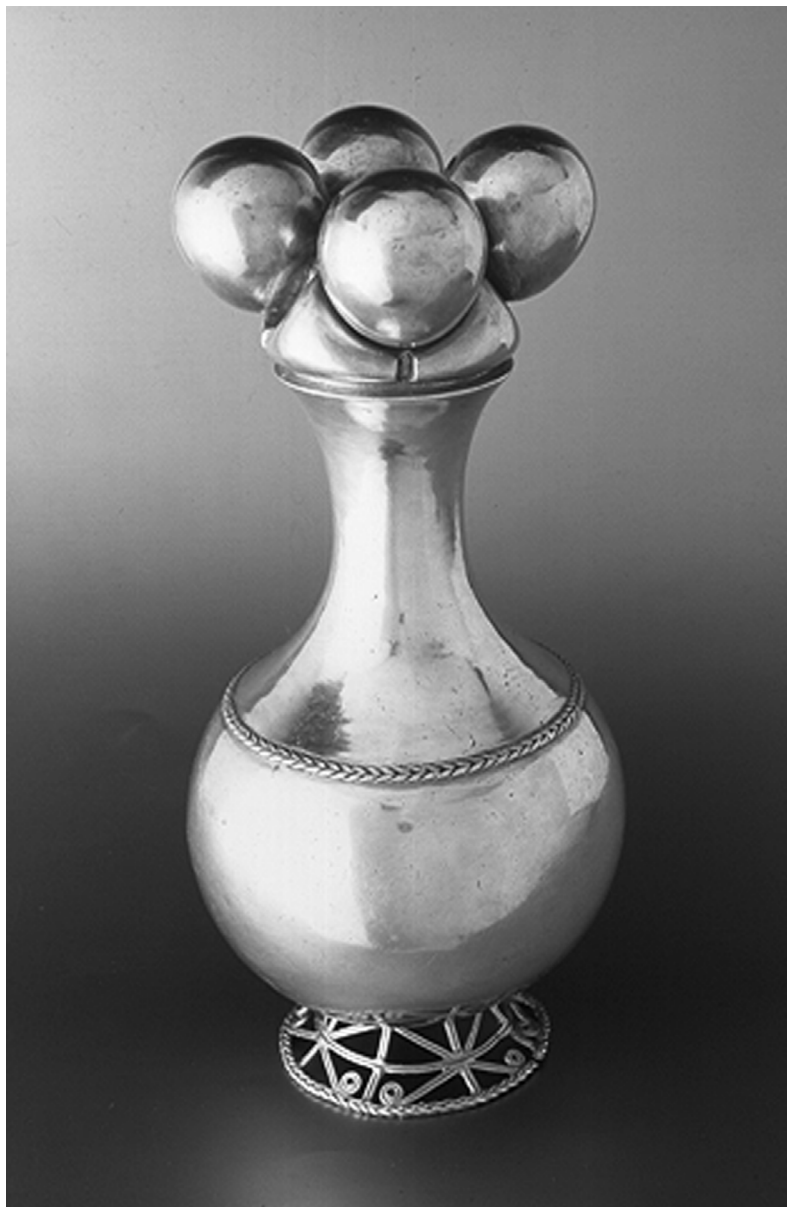
Este conjunto se caracteriza por la sobriedad en el estilo, las superficies lisas y brillantes y la austeridad en la decoración. Los diseños



Casco con decoración repujada que formaba parte de un gran ajuar funerario. Procedente de Puerto Nare (Antioquia). Colección Museo del Oro, Bogotá O32933 Diámetro: 19 cm.

Foto Rudolf Schrimpf, archivo Museo del Oro.

Recipiente para cal en forma de calabazo decorado con esferas. Encontra-



do entre Yarumal y Angostura a mediados del siglo XIX (Antioquia). Colección Museo del Oro, Bogotá O00015 Alto: 23.5 cm. Foto Ernesto Franco, archivo Museo del Oro.

decorativos incluyen calados geométricos, con frecuencia en espirales, figuras humanas y placas colgantes. Según los estudios tecnológicos llevados a cabo, todos los objetos fueron elaborados en una aleación de oro y cobre conocida como *tumbaga*; la mayoría de ellos tiene un contenido de oro cercano al 60 por ciento y de cobre alrededor del 30, combinación que produce el color rosado característico de esta orfebrería¹⁸. La técnica de la fundición a la cera perdida fue la más utilizada, y de la cual los orfebres emplearon diversas modalidades como la fundición sin núcleo, con núcleo y con núcleo parcial; la complejidad de algunos objetos requirió llevar a cabo varias fundiciones sucesivas. También emplearon con maestría en sus obras el martillado y el repujado.

Los ajuares funerarios conocidos, la iconografía de los objetos, su desgaste y otras evidencias, sugieren que estos eran usados por personajes de la élite durante su vida y a su muerte, eran enterrados con ellos. Estas élites poseían tanto los adornos como los recipientes para el consumo de la coca y demás tipos de piezas¹⁹. Adornos pequeños como narigueras y orejeras, que se han encontrado en forma aislada en tumbas, podían ser usados por gente de menor rango.

LA ICONOGRAFÍA

El estudio de las representaciones icónicas, o repetidas, de esta orfebrería ha evidenciado varios aspectos interesantes. Los temas predominantes son la figura humana, los frutos y algunos tipos de animales. Las formas sobresalen por el realismo, la redondez y el énfasis en el volumen.

1. La figura humana aparece principalmente en los recipientes para guardar la cal usada con la coca, algunos adornos colgantes y la decoración de los cascos; varias son figuras escultóricas completas y algunas corresponden a la mitad frontal del cuerpo; en todas ellas llama la atención la uniformidad en los rasgos, atributos y posiciones.

Todas las figuras están desnudas, llevan ligaduras en las extremidades, adornos y a veces líneas que debieron representar la pintura facial y corporal; los adornos que portan son los mismos que se encuentran en la orfebrería: cascos, coronas, narigueras, orejeras, collares de varias vueltas y adornos colgantes. Con frecuencia presentan placas que ocultan el rostro y el cuerpo. Los rostros exhiben barbilla fina, pómulos salientes, boca pequeña, nariz recta y ojos cerrados. La uniformidad en la representación y la ausencia de rasgos individuales sugieren un carácter icónico en lugar de identidades particulares.

Existen figuras femeninas, masculinas y varias en las que no se representó el sexo. Las figuras femeninas son mucho más frecuentes que las masculinas y en ellas se exageraron el tamaño de las caderas y del sexo, algunas muestran el vientre redondo o abultado con evidentes muestras de gravidez. (Tabla 1)

Los cuerpos se encuentran de pie o sentados en bancos o sobre una base alargada, en actitudes hieráticas y ceremoniosas; existen figuras de ambos sexos en ambas posiciones. Los brazos están siempre doblados, aunque muestran variaciones en su orientación y atributos: doblados hacia el cuerpo con las manos sobre el vientre, o doblados hacia el frente con las manos apoyadas sobre las rodillas o sosteniendo diferentes tipos de objetos: unos que semejan hojas o ramas vegetales, recipientes para guardar la cal y barras adornadas con placas o aves; sus puños están siempre cerrados.

Las figuras que decoran los cascos constituyen la excepción a esta regla: sus brazos están doblados hacia arriba y presentan las manos abiertas; es interesante que en este caso se trata siempre de imágenes femeninas. (Tabla 2)

2. Las representaciones de frutos se encuentran en los recipientes para guardar la cal, en las vasijas para las hojas de coca y en los cuencos para servir alimentos o bebidas; también en los cuellos



Recipiente para cal en forma de figura masculina con adornos de orfebrería que hace parte del “Tesoro de los quimbayas”. Procedente de Quimbaya (Quindío). Colección Museo de América, Madrid MAM17452 Alto: 26.0 cm. Foto archivo Museo del Oro.

para ajustar a recipientes vegetales. Estas formas corresponden a los frutos de los calabazos, las calabazas, también conocidas como auyamas, y las totumas. Los dos primeros, calabazos y auyamas, son producidos por plantas de la familia de las *Cucurbitaceas*; los calabazos pertenecen a la especie *Lagenaria siceraria*, una planta

Tabla 1. Género en figuras de la orfebrería quimbaya

Total figuras: 56

Género	Piezas	Porcentaje
Femenino	41	73
Masculino	15	27

Tabla 2. Posturas corporales en figuras de la orfebrería quimbaya

Total figuras: 58

Postura Porcentaje	Piezas	
De pie	33	57
Sentadas	25	43
Con las manos sobre el vientre	19	33
Con los brazos a los lados del cuerpo	12	21
barra(s) en las manos	10	17
Con "ramas" en las manos	8	14
Con poporos en las manos	7	12

rastrera originaria de las regiones tropicales semisecas de África al sur de la línea ecuatorial, llegada ya domesticada al Nuevo Mundo a través del océano y dispersada en este continente por la acción humana.²⁰

Los segundos, las calabazas o auyamas, se inspiraron al parecer en la *Cucurbita moschata*, una especie tal vez domesticada en los alrededores del Cauca medio; probablemente se representaron también otras especies, aunque la estilización de las formas dificulta la identificación precisa del fruto representado. Algunos de estos objetos muestran formas lisas, otras lobuladas y varias un disco alrededor de la parte superior, el cual pudo representar un anillo de cal como el que se forma en el *poporo* de calabazo de algunos indígenas actuales, con el hábito de limpiar el palillo alrededor del orificio²¹.

La tercera representación fitomorfa en la orfebrería, las totumas, corresponde a los frutos del árbol del totumo o higuero, la *Crescentia cujete*, una planta ampliamente difundida en las regiones tropicales del continente americano en épocas prehispánicas. En la orfebrería se representaron totumas redondas y ovaladas, producidas por diferentes variedades del árbol. Probablemente con el propósito de hacer más cómodo el porte de algunos de estos objetos en forma de frutos, que alcanzan tamaños hasta de 35 cm de altura, sus formas fueron en muchos casos achatadas.

En América, todos estos frutos fueron utilizados en épocas prehispánicas para hacer objetos con múltiples usos cotidianos y rituales, y aún continúan haciéndose con estos mismos propósitos. Con ellos se elaboraban máscaras, instrumentos para la agricultura, maracas, cascabeles, flotadores, recipientes para llevar el agua, vasijas para servir alimentos y bebidas, y contenedores para guardar la cal y las hojas de coca. El calabazo-botella, fruto de una variedad de *Lagenaria* que semeja esta forma, es el recipiente ideal para guardar la cal usada con la coca, pues la mantiene seca y aislada del contacto con el aire,



*Recipiente para cal en forma de calabazo estilizado. Procedente de Tarazá (Antioquia). Colección Museo del Oro, Bogotá O33160 Alto: 24.5 cm.
Foto Rudolf Schrimpf, archivo Museo del Oro.*



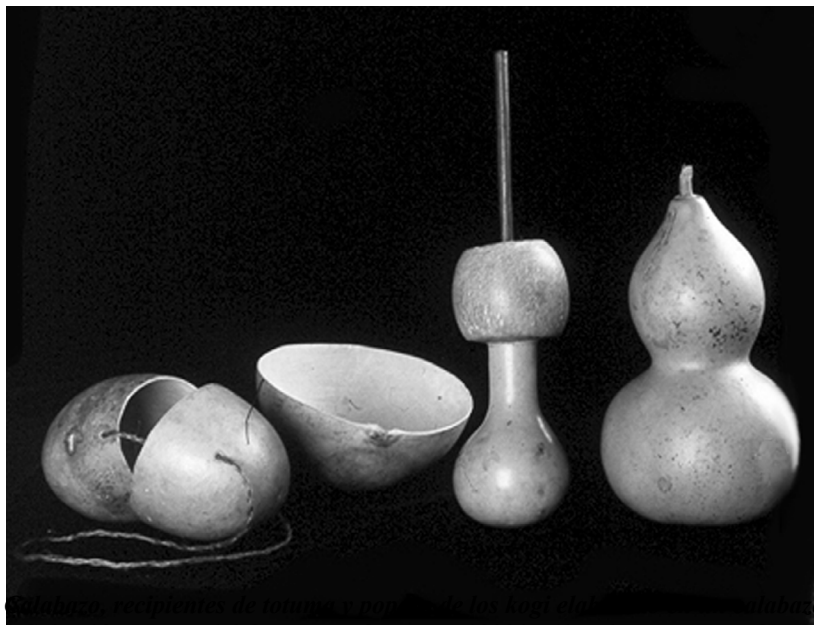
Recipiente para cal con forma inspirada en una calabaza. Procedente de Roldadillo, Valle del Cauca. Colección Museo del Oro, Bogotá 002995 Alto: 16.7 cm.

Foto Clark Manuel Rodríguez, archivo Museo del Oro.



Recipiente en forma de totuma utilizado para guardar las hojas de coca. Procedente de Puerto Nare (Antioquia). Colección Museo del Oro, Bogotá O32853 Alto: 21.4 cm.

Foto Clark Manuel Rodríguez, archivo Museo del Oro.



Colección Museo del Oro, Bogotá Poporo A00017 Alto: 17.5 cm. Foto Clark Manuel Rodríguez, archivo Museo del Oro.

es liviano y fácil de cargar. La pulpa de los frutos y las semillas de algunas *Cucurbitaceas* fueron también consumidas como alimento, así como probablemente también las hojas, los retoños y las flores, tal como aún se usa en algunas regiones.

Las *Cucurbitas* jugaron desde tiempos antiguos un papel importante en la vida del hombre americano y se encuentran entre las primeras plantas en haber sido cultivadas en el continente. Las evidencias más antiguas de su cultivo y domesticación datan de casi 10.000 años atrás, en tiempos de comienzos del Holoceno, asociadas a grupos de cazadores-recolectores y horticultores precerámicos²². Algunas de estas evidencias han sido encontradas en la cueva de Guilá Naquitz en Oaxaca, México, y en el sitio de Las Vegas en la costa sur ecuatoriana, en donde se presume fueron utilizados inicialmente para elaborar recipientes y consumir sus semillas, ricas en elementos protéinicos. En el continente americano se domesticaron de manera independiente cinco especies de calabazas: *Cucurbita pepo*, *C. argyrosperma* o *mixta*, *C. moschata*, *C. maxima* y *C. ficifolia*.

Las pruebas más antiguas del cultivo de *Cucurbitas* en Colombia proceden del sitio de Peña Roja en el río Caquetá, al oriente de la amazonía colombiana, asociadas a una ocupación precerámica de unos 9.000 años atrás²³. En la sabana de Bogotá, en el sitio de Aguazuque, habitado por cazadores-recolectores y agricultores tempranos, se encontró una semilla de *Cucurbita pepo* con una antigüedad de unos 4.000 años²⁴. Es interesante que en excavaciones arqueológicas realizadas en la región del Cauca medio, se registrara polen de *Cucurbitaceas* asociado a materiales del período Temprano, pero se desconoce la especie a la que corresponde²⁵.

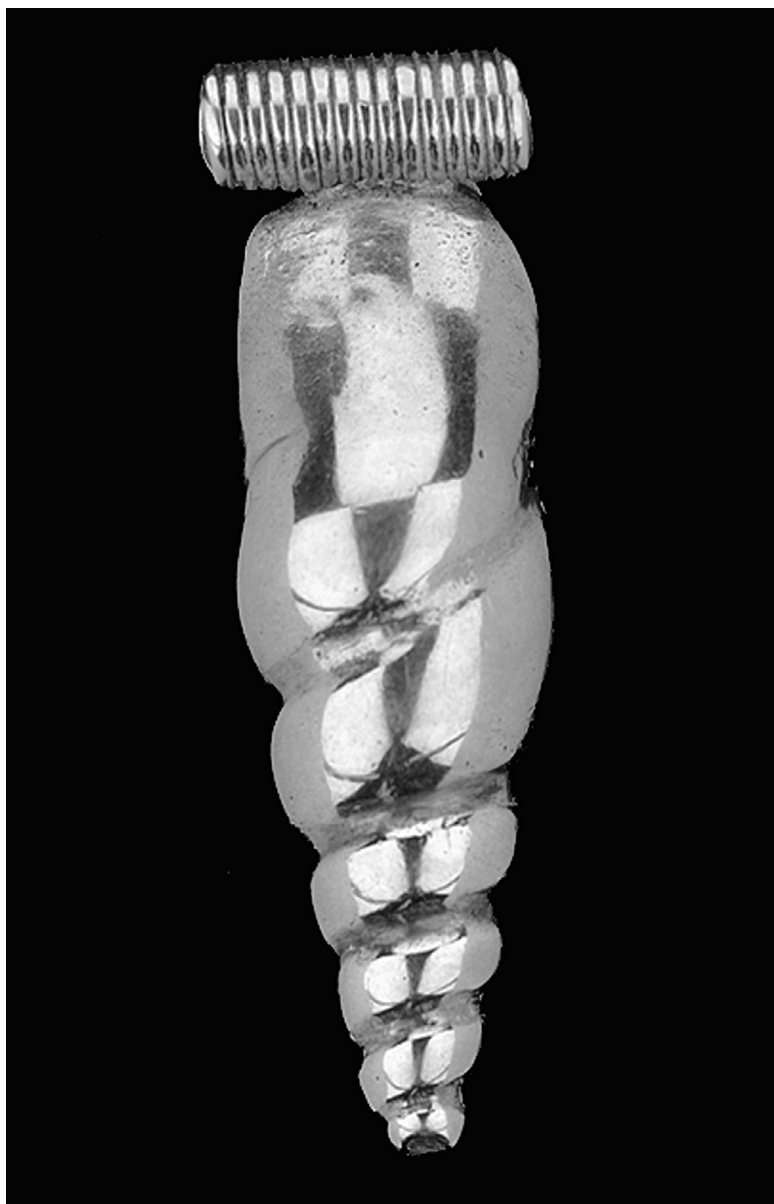
Las formas humanas y de frutos no son excluyentes en objetos de la orfebrería quimbaya. Algunos de los recipientes para cal en forma de *Cucurbitaceas* o totumas y cuellos de recipiente presentan figuras humanas o rostros. Un gran recipiente para cal en forma de totuma descansa sobre un banco idéntico a los de algunas figuras humanas.

3. Las representaciones de animales más comunes en la orfebrería son los insectos en estado inmaduro y caracoles terrestres y marinos²⁶. Entre los primeros, biólogos identificaron en su mayoría pupas de mariposa, algunas ninfas de cigarra y pulgón y larvas de escarabajo. Los caracoles representan formas terrestres y marinas; los de silueta circular corresponden a la familia *Camaenidae*. Los de formas alargadas representan gastrópodos marinos probablemente de las familias *Terebridae* y *Turritellidae*, animales de amplia distribución en los trópicos que alcanzan longitudes hasta de 16 cm, como algunos ejemplares en orfebrería.

EL SIMBOLISMO FEMENINO: MUJERES Y CALABAZOS

Las formas de mujeres y de frutos integran uno de los componentes más destacados de este conjunto orfebre. Estas formas son las más representadas y elaboradas en los adornos y objetos para el consumo de la coca. Las representaciones de mujeres con sexos exagerados, cuerpos de formas redondeadas y algunas con muestras de gravidez, evidencian un énfasis en la fecundidad y un interés por la fertilidad. Este tipo de esculturas e imágenes femeninas, presentes en diversas sociedades del mundo en la antigüedad, han sido interpretadas como representaciones de la mujer como madre y símbolos de fertilidad. Sin duda desde los orígenes de la humanidad la mujer ha sido la metáfora natural más utilizada para expresar las ideas de reproducción y vida; por razones obvias es el modelo más cercano, propio y evidente a disposición de la cultura para representar estos conceptos. La función de recolectoras, agricultoras y proveedoras de alimento de las mujeres en muchas sociedades, genera también metáforas de fertilidad.

La cadena simbólica mujer-tierra-fertilidad tiene múltiples variaciones en la cosmología de las sociedades indígenas de Colombia. Según Reichel-Dolmatoff, la religión de los *kogi* se basa en el culto a la fertilidad, donde sus expresiones concretas son la mujer como



*Adorno colgante en forma de caracol. Procedencia desconocida. Colección Museo del Oro, Bogotá O06463 Alto: 5.6 cm.
Foto Clark Manuel Rodríguez, archivo Museo del Oro.*

madre y la tierra de cultivo²⁷. Mujer y tierra son sinónimas, así como coito y siembra, semen y semilla, niño y fruto. La divinidad suprema es La Madre, *Hába*, la creadora. De ella nació el género humano y la buena tierra negra, las plantas alimenticias, los animales y toda la naturaleza; todos ellos son hijos de la Madre y están sujetos a su “ley”: nacen, crecen, mueren y renacen de nuevo. La Madre es sinónimo de vida; ella está personificada en todas las mujeres, en el agua, en todos los orificios de la tierra, en la casa ceremonial, en las mochilas que tejen las mujeres, en las ollas de barro y en los recipientes hechos de calabazos.

En el pensamiento de los *muiscas* y la cosmología *uwa* se reconocen asociaciones similares. Según un diccionario muisca de autor anónimo del siglo XVII, sembrar la tierra y fecundar una mujer eran sinónimos, como debían ser semilla y semen, mujer y tierra²⁸. La tierra para los *uwas* reposa sobre una anciana tendida boca abajo con los brazos extendidos y amarrada a cuatro horcones clavados en los cuatro lados del mundo²⁹. Los *guambianos* se sienten una unidad indisoluble con la “Madre tierra”, una realidad amistosa y benéfica a quien deben respetar, atender y cuidar a través del trabajo agrícola³⁰.

Los *makuna* oponen el cielo masculino a la tierra femenina. La tierra es el cuerpo de la mujer-chamán, la Madre creadora, y el ciclo anual, sus períodos menstruales. El cielo es el lugar donde habitan los dioses masculinos; los rayos, provocados por el chamán, comunican ambos principios y en este coito cósmico fertilizan la tierra³¹.

Entre los *uitoto* la mujer representa la reproducción tanto por su rol de madre como de proveedora de alimentos³². Ella es quien lleva a cabo el trabajo agrícola, la metáfora favorecida para expresar la fertilidad; es sembradora de plantas y de gente, los hijos y la comida son los frutos de su trabajo; sus hijos se asimilan a la yuca que cultiva, el alimento y fuente de vida primordial para los *uitoto*. La Madre, en cuyo seno se crean todas las cosas, es entendida como una Madre Trabajadora.



*Recipiente para cal en forma de figura femenina sentada probablemente en un banco que desapareció. Procedente de Pueblo Rico, Risaralda. Colección Museo del Oro, Bogotá O000382 Alto: 24.0cm.
Foto Rudolf Schrimpf, archivo Museo del Oro.*



*Urna cineraria en forma de cuerpo de mujer dando a luz. Procedente de Antioquia (Antioquia). Colección Museo del Oro, Bogotá C13350
Alto: 18.0 cm.*

Foto Clark Manuel Rodríguez, archivo Museo del Oro.



*Recipiente para cal en forma de mujer embarazada sentada sobre un banquito, que fue utilizado como urna cineraria; forma parte del “Tesoro de los quimbayas”. Procedente de Quimbaya (Quindío). Colección Museo de América, Madrid MAM17459 Alto: 18.2 cm.
Foto Jorge Nieto, archivo Museo del Oro.*

Las representaciones de calabazos, auyamas y totumas, tan presentes y elaboradas como las figuras de mujeres en la orfebrería Quimbaya, eran probablemente alegorías de la mujer y símbolos de fertilidad. El carácter humano de estos frutos, y su condición específicamente femenina, lo sugieren varios objetos en forma de fruto en los que se representaron cabezas antropomorfas o figuras humanas, la mayoría de ellas femeninas³³; se conoce también una pieza magnífica en forma de una gran totuma “sentada” sobre un banco, en donde es obvia la relación fruto-humano.

La cerámica fabricada por estas sociedades, en particular la funeraria, presenta nexos estrechos con la orfebrería en las formas, decoraciones y acabados, y seguramente también en sus significados; en esta cerámica es evidente el vínculo entre frutos, mujer y fecundidad. Las urnas utilizadas para enterrar las cenizas de los muertos tienen tres formas básicas: una primera, de mujeres con un gran vientre y el sexo realzado, en posición acurrucada como de dar a luz; algunas presentan cabeza y otras copian sólo el cuerpo como si fuesen representaciones de una mujer-útero³⁴. La segunda forma consiste en vasijas globulares o subglobulares con el cuerpo lobulado o con incisiones, que se inspiran en las formas de auyamas. La tercera, es una forma cilíndrica que se ensancha y curva hacia la base, en la que se imitan calabazos y probablemente también auyamas. El uso particular de estos tres tipos de formas para un mismo propósito indica una identificación entre ellas y muy probablemente entre sus significados; estos entierros de cenizas en urnas con forma de mujeres pariendo sugieren, entre otras, ideas relacionadas con renacimiento y retorno.

No sólo las características estilísticas conectan las urnas de cerámica y los recipientes de orfebrería. Existen evidencias de que algunos recipientes para cal del “Tesoro de los quimbayas” en forma de calabazo y de mujer embarazada, fueron utilizados como urnas cinerarias, al lado o en cambio de su uso como *poporos*³⁵. Este intercambio o complementariedad de funciones entre *poporos* y urnas,

plantea fascinantes interrogantes acerca de la relación entre las cenizas humanas y la cal.

En el pensamiento indígena americano es frecuente la asociación de los frutos de los calabazos, las auyamas y las totumas con las mujeres³⁶. Las formas redondeadas de los calabazos sugieren fácilmente el cuerpo femenino, mientras el uso de estos frutos como recipientes evoca entre muchos grupos a la mujer. Ésta se identifica con los recipientes por ser contenedora de hijos y de vida y porque en ella, como en vasijas en las que se cocinan o fermentan los alimentos, se operan transformaciones profundas de sustancias sexuales y del embrión³⁷. Otras fuentes de metáforas, también relacionadas con lo femenino, parten de la característica rastrera de la planta de las *Cucurbitas* y de su tallo delgado y flexible que semeja un cordón.

Para los *kogi* el calabazo tiene una explícita connotación femenina³⁸. En la ceremonia de iniciación masculina el *mama*, o sacerdote, entrega al joven hojas de coca y un calabacito para la cal, acerca del cual le instruye: “¡Ahora te doy el calabacito! ¡Ahora te doy mujer! ¡Como ya eres hombre ahora te doy mujer!”. Enseguida el *mama* le enseña el simbolismo sexual asociado al uso del calabacito, según el cual el movimiento usado para extraer la cal del *poporo* con el palillo significa el acto sexual, en el cual el recipiente es la mujer y el palillo, el órgano masculino. El muchacho perfora, o “desflora”, el calabacito y da cuatro vueltas con el palillo alrededor de la abertura, rito con el cual hace suyo el objeto. Desde entonces se dice que cuenta con una mujer en el otro mundo, una “mujer-calabacito”, que lo protegería y cuidaría si muriese. Este calabacito constituye a su vez un *sewá*, un objeto mágico que le ayudará al iniciado a conseguir una buena joven para casarse. De acuerdo con el pensamiento *kogi*, con la coca y el calabacito el hombre adquiere “comida, mujer y memoria”; el ideal de vida masculino significa no comer nada fuera de coca, abstenerse de la sexualidad y alcanzar un conocimiento profundo “del saber de Los Antiguos”.

Luego de esta ceremonia tiene lugar otra donde está presente de nuevo la metáfora calabacito-mujer y su relación con la sexualidad. El muchacho fabrica una pequeña construcción a imagen de la casa ceremonial, conocida como “la casa del calabacito”, en cuyo interior el *mama* ubica un calabacito con jugo de tabaco que el joven le ha entregado con anterioridad. Éste debe “pagar” por recuperarlo, y la “prenda” para hacerlo es tener su primera relación sexual, que realiza generalmente con una viuda en el interior de esta estructura. Este calabacito lo guarda el joven como algo sagrado asociado al momento de volverse hombre y dar inicio a su vida sexual.

En general para los *kogi* todos los recipientes de calabazo, desde el más grande para llevar el agua hasta el más pequeño para la cal, son personificaciones de la mujer y La Madre Universal³⁹. De ésta última se dice que cuando alguien muere lo recibe en forma de “mujer-calabazo”. La planta de auyama es otra alegoría de esta deidad femenina, que se usa para explicar el origen único de la gente del grupo⁴⁰. Todas las personas que han existido y existen son como frutos de una misma planta de auyama, La Madre, que desde su siembra en el origen de los tiempos se ramifica y extiende produciendo nuevas ramas y nuevos frutos; en esta metáfora es interesante que todos los *kogi* se asimilen a los frutos. Esta metáfora sirve además para expresar un principio relacionado con la manera ideal de reproducción y organización humana: no de una forma numerosa y descontrolada, “como hormigas”, sino controlada y ordenada “como calabazas”⁴¹. También por la forma delgada y flexible de sus tallos, la planta de la auyama se relaciona con el cordón umbilical que une a los hijos con su madre y a todos los *kogi* con la Madre Universal.

Entre los muiscas, los calabazos tenían también asociaciones femeninas, según muestra un pleito de la época colonial relacionado con la violación de una indígena, en el cual el sindicado es acusado de “haberle roto el calabazo” a la mujer⁴². Para los *uwa* la metáfora de las mujeres son las totumas⁴³; la palabra *tokká*, utilizada para nombrar

estos frutos en el lenguaje cotidiano, significa en el contexto de los cantos rituales, las mujeres de las comunidades *uwa*. Un mito de origen de este grupo relata que Sira, el Creador, vio en el principio la necesidad de construir un mundo y de sembrar en él totumas; en este caso la metáfora del fruto se refiere a la gente *uwa* y tal vez más específicamente a sus mujeres.

En la cosmología de los *makuna*, las *cuyas*⁴⁴ o vasijas elaboradas a partir de frutos tienen nombres relacionados entre sí y significados alusivos a la fertilidad y el útero femeninos. Los recipientes hechos de totumas redondas en los que se almacena el polvo de la coca, simbolizan la fuente de fertilidad de los seres vivos⁴⁵. Humanos, animales y plantas poseen una *cuya* espiritual de fertilidad que debe permanecer en buen estado y nutrida con coca para que puedan reproducirse, labores de las que se ocupa el chamán. A la *cuya* espiritual de la gente *makuna* se le da el nombre *üümüari riji koa*, que significa mundo-útero-cuya y contiene *yuruparí*, la esencia o vida espiritual del grupo.

En otros contextos, el útero de la mujer es entendido también como una *cuya*: se dice que su útero toma la forma redonda de una *cuya* de guardar coca, hecha de una totuma, cuando espera un hijo hombre, o de una *cuya* alargada para el agua, elaborada de un calabazo, si espera una mujer; también se piensa que cuando es niño, el feto se ubica a la izquierda del recipiente, pero si es niña lo hace en el lado opuesto. El chamán puede modificar el sexo del bebé cambiando la forma de la *cuya*-útero o la ubicación del feto dentro de la *cuya*⁴⁶.

En el mundo indígena muchos otros recipientes tienen asociaciones femeninas por su forma redondeada, su función de contenedores y ser “lugares” de transformación. Para los *uwa* la vasija de barro, que la mujer elabora y en la cual cocina, es un recipiente esencialmente femenino; durante el embarazo se dice que la matriz de la mujer crece como una olla en el proceso de elaboración⁴⁷. Entre estos mismos indígenas, los canastos en los cuales se realizan y transforman, o

germinan, las ofrendas, se equiparan al útero⁴⁸. Para los *embera*, las vasijas en las que se fermenta la chicha de maíz, conocidas como *chocó*, son recipientes femeninos por sus asociaciones con la reproducción y la transformación; en ellas se convierte el maíz en chicha, la bebida de los ancestros y el alimento generador de la esencia del ser *embera*: “*chocó* y mujer conforman la unidad que reproduce la gente *embera*”⁴⁹.

Los *uitoto* ven en el canasto la metáfora del útero de la Madre Universal y de todas las mujeres, quienes recogen en estos recipientes el producto de su trabajo agrícola, la yuca, símbolo de sus hijos; ellas llevan a la espalda a sus niños pequeños de la misma manera como vienen cargadas de la *chagra* con el canasto lleno de productos⁵⁰. Para los *paeces* la matriz de las mujeres se identifica con las mochilas, o bolsas tejidas de fina manufactura en las que se guardan las hojas de coca y el calabacito para la cal, elementos esenciales de la parafernalia y el trabajo del chamán⁵¹.

La casa, de alguna manera otra forma de recipiente, es entendida por algunos como un cuerpo femenino. Los *uitoto* ven en la *maloca*, o gran casa comunal, el cuerpo de la Madre ancestral en posición de parto, quien por su puerta frontal, ubicada hacia el oriente, da a luz a la humanidad⁵². Cada parte del cuerpo de la Madre tiene su correspondiente en la *maloca*: la palma tejida del techo es su piel, los estantillos son sus costillas, los amarres representan sus venas y nervios y una concavidad en el piso del *mambeadero*, es su matriz. En esta Madre, que es el cosmos, se gesta cotidianamente el mundo: cada noche llega el Padre en forma de viento tibio al lugar del útero y la fertiliza.

El templo representa también el útero de La Madre entre los *Kogi*⁵³. Allí los hombres permanecen en sus hamacas durante la noche, como en placentas que los envuelven, y dicen que como en este lugar están en el útero de La Madre, ella oye todo lo que hablan y se entera de sus progresos en el camino hacia la razón de la vida: el saber de los

“antiguos”. El ápice de esta construcción es interpretado como su órgano sexual, y en él, el *mama* deposita fragmentos de ollas, “semillas”, para fertilizarla.

CONTEXTO RELIGIOSO Y DE PODER: LA COCA

Al lado de los símbolos femeninos, el consumo de las hojas de coca se destaca como otro elemento primordial relacionado con esta orfebrería. Las características excepcionales de forma y tamaño de los objetos para la coca, su iconografía, la complejidad tecnológica de su fabricación y su importancia dentro de los ajueres funerarios, sugieren un consumo ceremonial y religioso de esta planta y una asociación de este consumo con grupos de poder.

Las representaciones de figuras humanas, a veces llevando recipientes para cal, muestran rostros meditativos, actitudes hieráticas y atributos que sugieren un momento sagrado y ritual. Algunos de estos personajes están sentados en banquitos finamente elaborados, un instrumento esencial de la parafernalia chamánica y de poder en el mundo amerindio antiguo y actual⁵⁴.

Según Richard Martin, el uso más antiguo de la coca en Sur América fue en prácticas chamánicas y rituales religiosos⁵⁵. El efecto estimulante que sigue a la masticación de las hojas favorece al chamán para alcanzar el trance que lo comunica con las fuerzas espirituales que rigen sobre la naturaleza. Sus efectos activadores de la inteligencia, la memoria, la concentración y el habla, y atenuantes de las sensaciones de sed, hambre y cansancio, favorecen la recitación de mitos, cantos y genealogías durante sesiones rituales prolongadas. Estos efectos son responsables de su reputación entre los indígenas como una planta divina que proporciona sabiduría, conocimiento, poderes y virtud.

En Colombia, desde épocas prehispánicas, se siembran dos variedades de coca pertenecientes a dos especies diferentes: la *Erythroxylum novogranatense* var. *novogranatense*, también conocida como coca

colombiana, cultivada y consumida por indígenas de la región Andina y la Sierra Nevada de Santa Marta, y la *Erythroxylum coca* var. *ipadu*, o coca amazónica, sembrada y utilizada por grupos de las selvas de la amazonía. Existen diferencias en la ecología, morfología y química de estas dos variedades, así como en las maneras de sembrarlas, procesarlas y consumirlas. En su consumo difieren en cuanto a que las hojas de la variedad *novogranatense* se “mascan” o chupan durante un lapso de tiempo en uno de los carrillos y se combinan en la boca con un polvo alcalino, para luego ser escupidas; en el consumo de la coca *ipadu*, las hojas pulverizadas y mezcladas con cenizas de plantas alcalinas, se chupan en ambos carrillos y luego se ingieren. Las hojas de la coca *novogranatense* se guardan en una mochila, mientras el polvo alcalino se conserva en el *poporo* de calabacito; el polvo de hojas de la variedad *ipadu*, mezclado con las cenizas, se guarda en un recipiente de totuma o arcilla para el consumo común, o en una pequeña bolsa de corteza para el uso individual⁵⁶.

Para Plowman, uno de los mayores investigadores en la botánica y el consumo indígena de la coca en Suramérica, es probable que el uso de las hojas como estimulante tenga orígenes antiguos entre los cazadores y recolectores que poblaron los Andes en épocas tempranas. Las evidencias indirectas más antiguas de su consumo se encuentran en la costa sur ecuatoriana entre la cultura Valdivia y en la costa peruana en el sitio de Las Culebras, que datan de hace unos 4.000 años; en el sitio de Asia, en el valle de Omas en el Perú, se encontraron hojas de coca y grandes depósitos de cal quemada, fechados hacia el 1300 antes de Cristo⁵⁷.

La coca pertenece al género de las *Erithoxylum*; en Suramérica se domesticaron dos especies con cuatro variedades: la *Erythroxylum coca*, con las variedades *coca* e *ipadu*, y la *E. novogranatense*, con las variedades *truxillense* y *novogranatense*. La *E. coca coca* es la más antigua y de la cual se derivaron las otras variedades. En Colombia existen múltiples demostraciones indirectas del consumo de la coca

en la región Andina durante el primer milenio de la era cristiana, en *poporos* de orfebrería y cerámica y figuras de “coqueros” en metal, arcilla y piedra, procedentes de las áreas de Calima, el Alto Magdalena, el Cauca medio y Nariño. Se han encontrado evidencias de la siembra de *Erithroxylum coca* hacia el 700 después de Cristo en las llanuras del Caribe⁵⁸. Aunque no existe información directa sobre la variedad consumida entre las sociedades del Cauca medio en el período Temprano, la presencia de los *poporos* de orfebrería indica el uso de la variedad *novogranatense* o “colombiana”.

En diversas sociedades americanas el consumo de la coca estuvo restringido a individuos de alto rango. Según un estudio de Langebaek sobre patrones de consumo en el área intermedia al norte de Ecuador, basado en documentos etnohistóricos y evidencias arqueológicas, el uso de la coca fue un privilegio de las élites en esta área durante épocas prehispánicas⁵⁹. En Venezuela, Ecuador, probablemente Panamá y en diferentes regiones de Colombia, las evidencias sugieren un consumo privilegiado de la planta por parte de caciques y chamanes. Los inicios de su consumo parecen coincidir con la aparición de desigualdades sociales; más tarde, con el desarrollo de las sociedades complejas, se tornó en un símbolo e instrumento importante de los grupos de alto rango.

Para los muiscas, la coca era al parecer un privilegio de *jeques*, o sacerdotes, y caciques en épocas anteriores a la conquista. Los aspirantes a jeque recibían su mochila con hojas de coca y su *poporo* de calabacito sólo al final de un largo período de entrenamiento⁶⁰; según relatan los españoles, estos personajes consumían la coca durante las noches “para comunicarse con el demonio”⁶¹. Sólo personas de alto rango eran sometidas a momificación, y en este sentido es interesante el hallazgo de momias acompañadas de ricos ajuares con *poporos* de calabazo y palillos ricamente decorados con cuentas de hueso y vidrio italiano, expresión del alto valor simbólico atribuido a estos objetos⁶².

Durante la época colonial el consumo de las hojas de coca se

generalizó entre los muiscas y otros grupos, debido al estímulo de los europeos, quienes sacaban importantes provechos económicos del monopolio sobre el intercambio de este producto⁶³. La destrucción de la organización social y cultural, el incremento en las cargas de trabajo y el empobrecimiento que acompañaron los procesos de dominación colonial contribuyeron también a la extensión de su consumo entre la población indígena. Otro posible factor de generalización pudo ser la destrucción de las élites indígenas y el consiguiente interés de la gente común en consumir un bien que significaba rango y prestigio. Hasta épocas recientes, la coca continuó siendo un elemento ligado a la explotación indígena: hacia 1945, hacendados del suroccidente del país les proporcionaban una ración diaria de coca a los indígenas que empleaban en sus haciendas, al tiempo que les pagaban un salario ínfimo que no alcanzaba para suplir sus necesidades⁶⁴.

En la actualidad son múltiples los usos religiosos y significados que dan a esta planta los indígenas, y que han sobrevivido a pesar de los constantes intentos de los “blancos” por extirpar su consumo. En general es una planta ligada al pensamiento, el conocimiento y la sabiduría, a la transmisión de la mitología y la tradición y a las actividades y la figura del chamán; aunque en la mayoría de estas sociedades la consumen todos los hombres adultos, y en algunas de ellas es accesible a las mujeres, casi siempre después de la menopausia⁶⁵, el chamán tiene vínculos más fuertes con ella que los demás hombres. Su importancia cultural es evidente, por ejemplo, en las selvas de la amazonía, donde los mitos de origen narran la llegada de los primeros habitantes en una canoa-anaconda, en la que viajaban un hombre, una mujer y tres plantas: la yuca, el yajé y la coca⁶⁶.

La coca está unida al conocimiento y la palabra entre los *uitoto*⁶⁷. Según los mitos de creación, al hombre se le implantó como lengua una hoja de coca. Los hombres la consumen durante la noche en el *mambeadero*, el lugar masculino en el centro de la maloca, mientras cuentan sucesos cotidianos, mitos y relatos tradicionales; según sus

propias palabras: “con la coca se aprende, se busca y se ve lo que está oculto”.

El espíritu del chamán, a través de la alteración de la conciencia con la coca y el tabaco, viaja al fondo del mundo donde habita La Madre, y en donde todas las cosas existen como aliento, palabras o semillas del Padre⁶⁸. Allí el chamán reúne y apila este aliento y lo siembra dentro del útero de la Madre para que se torne en realidad, en “cosas”, como la comida, la cacería y la descendencia.

La coca y el tabaco son plantas masculinas para los *uitoto*; las plantas que el hombre siembra, cosecha, procesa y consume, son símbolo del ser hombre y fuente de su “fortaleza”; la yuca dulce, la yuca amarga y el maní son las plantas femeninas, que las mujeres siembran y convierten en alimento⁶⁹. Los *makuna* comparten ideas similares: en su mitología, en el tiempo del origen, se le dio la yuca a la mujer y la coca al hombre, productos que cada uno debería manejar para sostener la maloca y la vida conyugal⁷⁰. Es tal la identidad con estas plantas que se cree que el cuerpo de la mujer es de yuca y el del hombre de coca.

El *mambeadero* es el espacio desde el cual el chamán *makuna* dirige el funcionamiento del resto de la maloca, del territorio y del cosmos. Desde allí, por medio del pensamiento, controla el *je*, o *yuruparí*, la fuerza espiritual que hace fértil el territorio y mantiene nutridas con coca las *cuyas* de fertilidad de los seres vivos para que puedan reproducirse y existan animales para la cacería y la pesca.

La coca está unida también a la vida cotidiana y religiosa de los hombres *kogi*⁷¹. Es inseparable de sus reuniones nocturnas en la *cansamaría* o casa ceremonial, durante las cuales se habla de los “antiguos”, se recitan las narraciones sagradas y genealogías, se baila y se canta, bajo la conducción del *mama* o sacerdote. El estatus de un individuo depende de su oratoria sagrada, su capacidad de recitar textos durante largo tiempo, para lo cual los *kogi* reconocen los beneficios de las hojas de coca.

En la mitología *kogi* la coca aparece asociada al sol, quien es imaginado como una deidad que siempre está mascando coca. Esta deidad se asocia además con el oro: oro y sol tienen el mismo nombre y se cree que los objetos de oro se fertilizan, purifican y aumentan su resplandor al exponerse al sol⁷². Llama la atención que, aunque todos los hombres usan la coca, sólo el *mama* es enterrado con su calabacito, provisto de su palillo, y una mochila llena de hojas de coca⁷³.

Para los *arhuacos*, vecinos de los *kogi*, la coca está ligada de manera similar a la vida cotidiana y ritual de los hombres⁷⁴. Es interesante que el saludo tradicional acostumbrado entre los hombres consista en intercambiar ritualmente un puñado de hojas de coca. Entre los *uitotos*, cuando los hombres acuerdan alianzas de matrimonio las sellan con regalos de hojas de coca⁷⁵.

El chamanismo entre los *paeces* está unido estrechamente a la coca a través de la interpretación de las “señas”⁷⁶. El consumo de la coca produce sacudimientos musculares involuntarios, llamados por los *paeces* “señas”, que le sirven de base al chamán para la adivinación. El *té ué*, o chamán, permanece sentado por largas horas durante la noche en un lugar solitario y tranquilo, conocido como el “sentadero”, atendiendo a los súbitos espasmos que la coca produce en su cuerpo. Mediante la interpretación de estas señas adivina el diagnóstico y la cura de las enfermedades, el momento propicio para los rituales, eventos futuros y otros asuntos.

Los curanderos *paeces* llevan una o dos mochilas con las hojas de coca y el *poporo* de calabacito colgadas al cuello, como Juan Tama, la personificación del Dios Trueno, el héroe cultural⁷⁷. Los demás hombres *paeces* amarran sus mochilas con coca a su cintura, de donde extraen las hojas mientras trabajan. Cuando muere un curandero, su bolsa de coca y su *poporo* se ubican en el lugar donde acostumbraba a sentarse a leer sus “señas” y éste sitio, su “sentadero”, es evitado por sus herederos durante mucho tiempo⁷⁸. Entre sus vecinos los *guambianos*, el chamán tenía nexos igualmente fuertes con la coca:

los dos nombres con los cuales se le conocía antes de que desapareciera casi por completo su cargo, significaban “comedor de coca” y “comedor de cal”⁷⁹.

Por último cabe hacer énfasis en este capítulo sobre la importancia de la presencia del banquito en las representaciones antropomorfas de esta orfebrería. El banco, según estudios etnológicos y etnohistóricos, ha estado estrechamente ligado al chamanismo y al poder y tenido un lugar destacado en el pensamiento indígena americano desde épocas antiguas⁸⁰. En diversas culturas colombianas, el asiento o banco del cacique o jefe era símbolo de su autoridad y rango, y entre algunas era un privilegio exclusivo de él. En la región del Cauca medio, en tiempos de la llegada de los españoles, algunos caciques llevaban siempre su banco con ellos adonde se trasladaran y en sus entierros éste hacía parte de los bienes con los que se les proveía. De otro lado en muchas sociedades actuales existe una asociación estrecha entre el banco y el chamán, hasta el nivel de que el banco connota la idea de chamanismo. El banco es el lugar por excelencia del chamán, en donde éste se sienta a realizar su función fundamental: pensar. En relación con el chamanismo, el banco es símbolo de sabiduría, reflexión, estabilidad y soporte.

CONCLUSIONES: EL CONTROL CHAMÁNICO DE LA FERTILIDAD

Las imágenes de mujeres y de frutos y el consumo de la coca aparecen como dos de los componentes más sobresalientes del universo de la orfebrería quimbaya, al mismo tiempo que se muestran como profundamente relacionados. Las primeras se encuentran presentes en las representaciones de los objetos, mientras el segundo se manifiesta en la función para la cual fueron elaborados muchos de ellos. De acuerdo con lo argumentado, aquellas formas expresan un simbolismo ligado a lo femenino mientras esta función remite a contextos sagrados y de élite. ¿Cuál podría ser la explicación para

esta relación entre símbolos femeninos, religión y poder?

La clave podría estar en el tema de la fertilidad. La religión pudo haber tenido entre sus principales propósitos el manejo simbólico de la fertilidad y de la importancia concedida a estas funciones, sus oficiantes pudieron haber derivado prestigio y autoridad. En las sociedades indígenas americanas es una constante universal, que el chamán se ocupe de garantizar la continuidad y el flujo de las cosas desde el ámbito espiritual: para que la naturaleza y la sociedad se reproduzcan y perpetúen es condición necesaria la actividad chamanística que reproduce el universo en la esfera de lo inmaterial; sin esta fertilidad paralela y complementaria, no existirían ni se renovarían los animales, las plantas, la gente ni demás seres⁸¹. Los chamanes renuevan el mundo cuando se transforman en los creadores iniciales, dan el alimento espiritual de coca y tabaco a los dueños de los animales, producen los rayos que comunican la tierra y el cielo, o introducen el aliento o “palabras de vida” en el útero-canasto de la Madre-Universal.

Por este sentido de reproductores es que con frecuencia los chamanes utilizan símbolos femeninos o se transforman en ellos. En el caso de los *makuna*, por ejemplo, el chamán oficiante del ritual de iniciación masculina del *yuruparí*, conocido como el “*je gu*” o “el que da vida al mundo”, se transforma en la flauta primordial y más poderosa de la Madre-Chamán, “el Abejón del Pirá”, el instrumento con el cual, en el inicio de los tiempos, ella controlaba la fertilidad. Convertido en esta flauta y con su fuerza creadora, el chamán fecunda la naturaleza y el territorio, hace posible la continuidad del grupo, protege a toda la etnia y renace a los iniciados como hombres⁸². Desde esta perspectiva puede decirse que, en estos contextos, los chamanes son “las mujeres” del mundo de lo inmaterial, la imagen reflejo de ellas en el plano espiritual. El chamán transforma su identidad sexual espiritual según el carácter del ritual: en labores de fertilidad, renacimiento o relacionadas con actividades simbólicamente asociadas a las mujeres, el chamán adopta una identidad femenina, mientras en

situaciones agresivas, predatorias o con significados relativos a los hombres, adquiere un ser masculino⁸³.

Volviendo a la orfebrería quimbaya, podría proponerse que los personajes dueños de estos objetos cargados de símbolos femeninos cumplían funciones religiosas o chamánicas, enfocadas a garantizar la fertilidad y la continuidad de la naturaleza y el grupo social, mediante las cuales legitimaban sus privilegios y sus poderes para el manejo de aspectos seculares de la sociedad (actividades económicas, gestión política, control social y tal vez otros). La actividad chamánica era probablemente entendida a partir de las propiedades, el trabajo y el significado de la mujer en la sociedad y como la contraparte necesaria y espiritual de ellas. Podría aventurarse una interpretación más concreta de los significados: las mujeres, representadas en las figuras femeninas y las metáforas de los calabazos, las totumas y las ayamas, significaban la provisión de comida corpórea, la reproducción de los hijos y las cosechas y la fuente de fertilidad física, mientras los chamanes eran asimilados a la coca, el abastecimiento de comida inmaterial, la reproducción a través de la palabra y el ritual, y la garantía de fertilidad espiritual⁸⁴.

Estas elaboraciones tal vez no incluían una oposición entre la mujer-femenina y el chamán-masculino, dado que la inversión no está regida por lo sexual sino por los conceptos de materialidad e inmaterialidad⁸⁵. Las figuras representadas en los objetos de orfebrería, muy probablemente los líderes-chamanes de estas sociedades, incluyen mujeres y hombres en las mismas posturas y con idénticos atributos y adornos, como si personajes de ambos sexos hubiesen ejercido igual tipo de funciones y detentado poderes similares. En la etnografía americana no son pocos los casos de mujeres chamanes o sacerdotisas trabajando al lado de los hombres.

Los chamanes son reproductores además de una realidad que trasciende la cosmología. En las sociedades indígenas, estos especialistas guardan y transmiten el conocimiento mítico y ancestral, los símbo-

los, las ideas, las normas y, en general, los aspectos más intangibles de la cultura. Son los encargados de mantener vivo y reproducir el componente “ideal” de las estructuras sociales, las representaciones y nociones que tienen los individuos y grupos acerca de sus relaciones y que son parte consubstancial de ellas⁸⁶. Para que la sociedad se mantenga y se reproduzca es necesario el trabajo de la gente, el cumplimiento de las reglas de matrimonio, el movimiento a través de un territorio, pero estos sólo existen y se dan con representaciones “ideales” que los explican, los integran a un universo simbólico coherente y los justifican. Estos líderes del período Temprano en el Cauca medio y Antioquia debieron ser además los depositarios y reproductores de este componente “ideal” de sus sociedades, en lo que la coca habría jugado un rol fundamental y esta debió igualmente ser otra fuente de prestigio y soporte de su existencia y autoridad.

La anterior interpretación aporta elementos para entender la orfebrería quimbaya, pero no la agota. Miradas alternativas podrían proponer nuevas interpretaciones. El estudio de otros componentes como los metales presentes en su composición, los colores, el brillo de sus superficies, las representaciones del cuerpo humano y muchos otros, quedan aún por explorar. Varios autores han evidenciado, por ejemplo, los simbolismos de fertilidad y sexualidad asociados a los metales y su brillo en diferentes culturas, que se vinculan con lo planteado en esta interpretación⁸⁷.

La arqueología tiene aún múltiples interrogantes por resolver acerca de las sociedades artífices de esta orfebrería, cuyas respuestas en un futuro deberán también aportar para su comprensión. Sólo la investigación arqueológica podrá responder a la pregunta del por qué de los cambios en la metalurgia y las transformaciones ideológicas que se evidencian en ella, entre los períodos Temprano y Tardío: ¿por qué los símbolos femeninos y realistas del Temprano son sustituidos por símbolos de transformación y masculinos de estilo esquemático en el período Tardío? ¿Por qué en este período desaparecen los objetos de

orfebrería para el consumo de la coca y el cuerpo se cubre de adornos? ¿Por qué la preferencia por el uso de la tumbaga se reemplaza por una mayor diversidad de metales y aleaciones? Si los líderes dueños de esta orfebrería constituían una casta o grupo de sacerdotes con amplios poderes sobre sus sociedades o eran personajes más cercanos al chamán de las selvas, es otro interrogante que tal vez sólo la arqueología podrá dilucidar.

Por último vale la pena resaltar que el método combinado de arqueología, etnohistoria, análisis estilístico y etnología, para la interpretación de materiales arqueológicos, es un camino viable que permite aproximarse a los significados. Trabajos similares con otras orfebrerías podrían producir resultados valiosos para comprender mejor las sociedades del pasado colombiano y depurar nuevas metodologías para penetrar en la mente y la vida de pueblos desaparecidos largo tiempo atrás.

NOTAS

¹ Reichel- Dolmatoff, 1981; 1988

² Pineda Camacho, 1997, 2002; Lèvi-Strauss, 1968- 1976

³ Algunos como Cayón (1999) han trabajado el tema de las coincidencias entre los especialistas religiosos de varios grupos.

⁴ En Colombia existen actualmente alrededor de setenta grupos indígenas hablantes de sesenta lenguas diferentes pertenecientes a doce familias lingüísticas. Hay diez lenguas aisladas o de filiación no comprobada y las extintas son numerosas. Algunos grupos, a pesar de haber perdido su lengua conservan su identidad indígena (Rojas Curieux, 1998^a: 173).

⁵ Plazas y Uribe, 1999.

⁶ Pérez de Barradas ,1966; Bruhns ,1970, 1990 y Plazas y Falchetti ,1986 se refieren a esta orfebrería con alguno de estos tres términos.

⁷ La “guaquería”, o saqueo de tumbas indígenas, se convirtió en una profesión, con reglas, métodos y técnicas propias, a la que se dedicaba un alto número de la población de los actuales departamentos de Antioquia, Caldas, Risaralda y Quindío. La colonización reciente de gran parte de esta región, ocurrida entre 1880 y 1920 aproximadamente, fue realizada por grupos de familias de “guaqueros” que luego de una vida nómada en busca de “guacas” se asentaron y fundaron varias de las poblaciones actuales (Uribe Ángel, 1885; Pérez de Barradas, 1966;

Valencia Llano, 1989). En 1833 se expidió una ley que modificó el régimen con respecto a lo objetos arqueológicos, confiriendo derechos de propiedad a sus descubridores (Londoño Vélez, 1989).

⁸En el siglo XIX y comienzos del XX en Colombia, las principales colecciones con objetos “quimbayas” pertenecían a Leocadio María Arango, José Tomás Henao, Vicente A. Restrepo, Luis N. Restrepo, Tulio Ospina, Manuel Uribe Ángel, Santiago Vélez y otros; la del primero y la de Vélez hacen parte hoy de la colección del Museo del Oro. A finales del siglo XIX los museos y coleccionistas europeos y norteamericanos desarrollaron un especial interés por la orfebrería prehispánica de Colombia y en particular por la “quimbaya”. Los museos Británico de Londres, Etnográfico de Berlín, del Hombre en París, Übersee Museum en Bremen, Field Museum de Chicago y el de la Universidad de Pensilvania en Filadelfia, poseen hoy importantes colecciones de esta orfebrería.

⁹Sobre el hallazgo del “Tesoro”, su donación y contexto histórico del momento han estudiado en profundidad Clara Isabel Botero, 2001 y Pablo Gamboa Hinestrosa , 1999, 2002; Clemencia Plazas, 1978, 1989 se ocupa también de estos temas y de las piezas que lo componen.

¹⁰ Estos objetos fueron vendidos por Vicente Restrepo, el “comisario de

protohistoria” para estas exposiciones, quien además de estudioso de las “antigüedades”, como se denominaba entonces a los objetos arqueológicos, fue un importante coleccionista de ellas.

¹¹ Las investigaciones arqueológicas acerca de estas sociedades se han llevado a cabo en su mayoría en los últimos quince años, casi todas en el departamento de Antioquia. Algunos de estos trabajos, a partir de los cuales se reconstruye el contexto cultural de la orfebrería en este texto, son: Agudelo et al., 1999; Betancour, 1993; Botero et al., 1999; Castillo, 1995, 1998; Castillo y Piazzini, 1994; Langebaek et al., 2002; Múnera, 2001; Obregón et al, 1998; Otero de Santos, 1992; Santos, 1986, 1993, 1995, 1998; Santos y Otero de Santos, 1996.

¹² Sobre la orfebrería quimbaya se ocupan Pérez de Barradas, 1966; Bruhns, 1971; Castaño Uribe, 1988; Plazas, 1978 y Plazas y Uribe, 1999. Esta última investigación es la principal fuente utilizada en este texto para caracterizar la orfebrería.

¹³ Los objetos de orfebrería quimbaya fechados en excavaciones y a través de sus núcleos suman seis. Las fechas se ubican en un rango entre el 400 a.C. y el 200 d.C.; estos son datos interesantes para situar temporalmente la producción orfebre pero precarios para fijar con certeza sus límites temporales. La información sobre excavaciones arqueológicas con orfebrería se encuentra en Santos y Otero de Santos, 1996 y Castaño Uribe, 1988. Algunas de las fechas de núcleos de piezas de orfebrería están publicadas en Plazas, 1998 y la información sobre las demás, sin publicar, se encuentra en el Archivo del Museo del Oro del Banco de la República en Bogotá.

¹⁴ La asociación de la orfebrería Quimbaya con los grupos quimbayas del siglo XVI fue establecida por Ernesto Restrepo Tirados en su libro “Ensayo etnográfico y arqueológico de la provincia de los quimbayas en el Nuevo Reino de Granada”, publicado en Bogotá en 1892. Restrepo Tirado era uno de los comisionados de “protohistoria” encargados de la representación colombiana en la exposición Histórico Americana de 1892 en Madrid.

¹⁵ De acuerdo con los análisis de composición de piezas de orfebrería Quimbaya realizados por el Departamento Técnico Industrial del Banco de la República (DTI) en Bogotá, algunas de ellas muestran altos porcentajes de plata relacionados probablemente con oros procedentes de veta. La región de Antioquia es rica en minas de oro que pudieron haber sido explotadas por estos grupos (Nohora Bustamante y Blanca Licite Garzón, DTI, comunicación personal). En varios lugares de este departamento como Remedios existen socavones de origen prehispánico, aunque se desconoce la época de su construcción (White, 1884).

¹⁶ Se utiliza adorno a falta de un término mejor. Entre las sociedades indígenas los “adornos” corporales son elementos de transformación del cuerpo, símbolos polisémicos y objetos cargados de poderes.

¹⁷ La función de estos objetos se conoce por la presencia de cal en algunos recipientes, las representaciones en orfebrería de figuras humanas llevando estos objetos y las similitudes con objetos utilizados por indígenas actuales y recientes.

¹⁸ En una investigación conjunta con el DTI del Banco de la República se

han recolectado 146 análisis de composición de objetos de orfebrería quimbaya. Todos estos análisis muestran la presencia de oro. Para 56 de ellos se tiene información acerca de otros metales y en todos ellos están presentes la plata y el cobre. La plata viene mezclada con el oro nativo, mientras el cobre es una adición intencional. El DTI considera necesario de todos modos verificar si los oros de veta de la región contienen algo de cobre; en los de origen aluvial éste está ausente (DTI, comunicación personal).

¹⁹ En la investigación realizada por Clemencia Plazas y la autora de este artículo, se reconstruyeron total o parcialmente 11 ajuares funerarios. Los más grandes contenían todos adornos y objetos para la coca; algunos, como el “Tesoro de los quimbayas” y “El ajuar de Puerto Nare”, de la colección del Museo del Oro, tenían varios conjuntos de los mismos tipos de objetos como si se trataran de las ofrendas funerarias de varios líderes.

²⁰ Piperno y Pearsall, 1998, 138-147 presentan algunos de los últimos planteamientos acerca de las especies de calabazos y calabazas cultivadas en América, su origen y domesticación.

²¹ Como en el caso de los poporos de los indígenas *kogi* y *arhuacos* de la Sierra Nevada de Santa Marta.

²² En el sitio de Las Vegas en la costa sur ecuatoriana se encontraron evidencias del cultivo de *Cucurbitaceas* desde 9700 AP hasta 5780 AP y de cambios genéticos relacionados con su domesticación (Pearsall y Piperno, 1998, 186-199). En la cueva de Guilá Naquitz en Oaxaca, Mexico, los restos de *Cucurbitaceas* más antiguos corresponden a un estrato fechado hacia el 9800 AP; según Smith, 1997 estas evidencias muestran los indicios de la domesticación de la *Cucurbita pepo*.

²³ Cavalier et al., 1995 en Piperno and Pearsall, 1998, 203-205

²⁴ Correal Urrego, 1990, 248.

²⁵ ISA, Briceño y Quintana, 2001, 185.

²⁶ Los biólogos Germán Amat y Edgar L. Linares, de la Universidad Nacional de Colombia, identificaron algunos de los insectos y caracoles de orfebrería quimbaya de la colección del Museo del Oro (Informe al Museo del Oro, Sin publicar).

²⁷ Reichel Dolmatoff, 1985, Tomo II, 85.

²⁸ Según un diccionario anónimo de la lengua muisca del siglo XVII, para referirse al acto de “sembrar” la tierra y “empreñar”, o fecundar una mujer, se utilizaba el mismo vocablo: *bxisquia*. La información sobre esta palabra procede del diccionario anónimo transcrito y estudiado por González de Pérez, 1987.

²⁹ Berichá, 1992, 52. Osborn, 1995, 250, presenta otra forma para este vocablo: kaba.

³⁰ Pachón, 1987, 237-238.

³¹ Cayón, 1999, 219.

³² Candre y Echeverri, 1996.

³³ Las representaciones humanas sexuadas en recipientes fitomorfos suman 11: de ellas nueve son femeninas y dos son masculinas.

³⁴ Sobre esta cerámica se pueden consultar el catálogo de la exposición El marrón-inciso de Antioquia (1993) y arte de la tierra quimbaya (1990).

³⁵ El hallazgo de cenizas humanas en poporos lo reportan Restrepo (1892) y Sánchez Garrido (1994).

³⁶ Donald Lathrap, en su artículo “Nuestro Padre el caimán, Nuestra Madre el calabazo” (1977), discute sobre el origen del significado uterino del calabazo-botella en diferentes partes del mundo, el cual atribuye a la supuesta relación entre el cultivo de esta planta y el desarrollo de la vida agrícola y de sistemas complejos de agricultura. En este artículo resulta interesante la información que presenta sobre el significado femenino del calabazo en diferentes regiones; en ella se destaca un mito de los *akawaio*, un grupo de lengua caribe de la Guyana, en donde se cuenta que mucho tiempo atrás la gente peleó entre ella hasta que sólo quedó vivo un hombre. Éste no tenía mujer; para remediarlo tomó un calabazo utilizado para beber y copuló con él, haciendo del calabazo una mujer. Con esta mujer-calabazo el hombre pobló de nuevo el lugar.

³⁷ Entre los *desana*, un grupo de lengua *tukano* de la amazonía, por ejemplo, el desarrollo embrionario en el útero se asimila a cocinar el metal en un crisol (Reichel-Dolmatoff, 1981, 21).

³⁸ Sobre el ritual de iniciación masculina trata en profundidad Reichel-Dolmatoff en su monografía sobre los *Kogi* (1985, Tomo II, 196-202)

³⁹ Reichel-Dolmatoff, 1985, Tomo II, 90.

⁴⁰ Reichel-Dolmatoff, 1985, Tomo II, 86.

⁴¹ Reichel-Dolmatoff, 1999, 44.

⁴² Comunicación personal de Eduardo Londoño Laverde.

⁴³ Berichá, 1992.

⁴⁴ *Cuya* es un nombre común utilizado en Colombia para denominar los recipientes elaborados de frutos vegetales.

⁴⁵ Cayón, 2001, 2002.

⁴⁶ Cayón, 2002, 128.

⁴⁷ Osborn, 1979, 60.

⁴⁸ Osborn, 1995, 142.

⁴⁹ Luis Guillermo Vasco se ocupa con profundidad sobre el tema de las vasijas chocó y su relación con lo femenino (1987).

⁵⁰ Candre y Echeverri, 1996.

⁵¹ En la lengua *páez* uno de los nombres utilizados para referirse a la matriz de las mujeres está formado por dos elementos que significan parir y mochila lo que sugiere una relación simbólica entre bolsa —recipiente— y útero. La información sobre el nombre utilizado para matriz se encuentra en Rojas Curieux (1998b, 72). Bernal Villa trata sobre las mochilas usadas para llevar la coca y el calabacito para la cal (1954, 222).

⁵² Sobre el simbolismo femenino de la maloca tratan Pineda C., 1986 y Corredor, 1996.

⁵³ Reichel-Dolmatoff, 1985, Tomo II, 90, 144-145.

⁵⁴ Pineda Camacho, 1994.

⁵⁵ Martin, 1970.

⁵⁶ Sobre la botánica de la coca, su consumo y significado en el mundo indígena se ocupan Plowman, 1984, 1986; Cooper, 1999; Correa, 1986; Pineda, 1986; Urbina, 1992.

⁵⁷ Plowman, 1984; 1986. Sobre Valdivia ver Lathrap et al., 1976 en Plowman, 1984, 72 y sobre Las Culebras, en Engel, 1957 en Plowman, *loc. cit.*

⁵⁸ Las evidencias de polen de *Erithroxylum coca* se encontraron en un camellón en el corte Los Viejitos I, sitio de Pueblo Búho en el municipio de San Marcos, Sucre, dentro de un estrato fechado en el 680 d.C. +- 50 con cerámica de la Tradición Modelada pintada (Rojas y Montejo, 1999, 52-53)

⁵⁹ Langebaek, 1998.

⁶⁰ Langebaek Rueda, 1992, 120-121.

⁶¹ Juan Rodríguez Freyle, 1625, citado en Langebaek, 1998, 60.

⁶² En el Museo del Oro se conservan dos momias *muiscas* de épocas coloniales, halladas con ricas ofrendas de cerámica, textil y figuras votivas de orfebrería, así como con sendos calabacitos para la cal con sus palillos, empleados en el consumo de la coca; llama la atención la decoración vistosa de uno de estos palillos, conformada por cuentas de vidrio italianas y de hueso. Sobre una de estas momias de la colección del Museo encontrada en Pisba, Boyacá, tratan Silva Celis (1978) y Cárdenas Arroyo (1990). La información acerca de la otra momia, sin procedencia conocida, se encuentra en los archivos del Museo del Oro.

⁶³ Langebaek, 1998, 68-69.

⁶⁴ Hernández de Alba, 1944, 165.

⁶⁵ Entre los *makuna*, los *yucuna-matapi* y otros grupos de las selvas amazónicas, las mujeres están excluidas del consumo de la coca y del mambearo pues su presencia en este sitio puede contaminar y causar daño al pensamiento; sólo las mujeres de edad avanzada pueden mambear coca, dado que carecen de la sangre menstrual, la fuente de la contaminación. (Pineda, 1989; Reichel von Hildebrand, 1987) Entre los *paeces*, aunque está permitido consumir coca a las mujeres, sólo algunas lo hacen y generalmente después de la menopausia (Henman, 1981)

⁶⁶ Schultes y Raffauf, 1994, 98

⁶⁷ Sobre la importancia cultural de la coca entre los *uitoto* trata con profundidad un trabajo conjunto de transcripción de textos e interpretación del indígena Hipólito Candre y el antropólogo Juan Álvaro Echeverri (1996). También sobre el tema tratan Pineda C. (1986) y Urbina (1992).

⁶⁸ Llama la atención el empleo frecuente de la coca acompañada con el tabaco, fumado o procesado en forma de pasta o zumo, y la relación estrecha que se establece entre ambos en las cosmologías y las mitologías. Al parecer en esta combinación el tabaco actúa como antídoto de la hipersensibilidad de los terminales nerviosos y los estremecimientos musculares que resultan de un uso prolongado de la coca. Los indígenas manifiestan utilizar el tabaco para neutraliza el sabor amargo de la coca o porque les “calienta el cuerpo” o “aclara la cabeza”. Candre y Echeverri, 1996; Uscátegui Mendoza, 1954, Reichel-Dol-

matoff, 1985; Henman, 1981, 143, tratan sobre el consumo combinado de la coca y el tabaco.

⁶⁹ Candre y Echeverri, 1996.

⁷⁰ Cayón (1999, 2001, 2002) estudia a profundidad la cosmología de los *makuna*, en especial sobre la concepción de la naturaleza y las relaciones de la gente y del chamán con ella.

⁷¹ Reichel-Dolmatoff, 1985.

⁷² La relación oro-sol-coca se encuentra en Reichel-Dolmatoff, 1988, y Cooper, 1999.

⁷³ Reichel-Dolmatoff, 1985, Tomo II, 225-227.

⁷⁴ Sobre el uso de la coca entre los *arhuacos* ver Uscátegui Mendoza, 1954, 271-274.

⁷⁵ Candre y Echeverri, 1996, 144.

⁷⁶ Anthony Henman (1980) desarrolla a profundidad el uso y significado de la coca en el chamanismo *páez*. Bernal Villa (1954) se refiere también al tema.

⁷⁷ Es interesante que uno de los poporos antropomorfos del Tesoro de los quimbayas lleva como el chamán *páez* su poporo de calabazo colgado al cuello.

⁷⁸ Henman, 1981, 190.

⁷⁹ Henman, 1981, 190.

⁸⁰ Como se anotó antes, sobre la difusión y el simbolismo del banco ha estudiado en profundidad Pineda Camacho (1986, 1993 y 1994).

⁸¹ Los sacerdotes *kogi*, por ejemplo, se encargan de mantener la fertilidad de la tierra y la vida en el mundo; llevan a cabo ceremonias y ofrendas para que el sol continúe su movimiento, cesen o retornen las lluvias, se den bien las cosechas. El papel del mama en relación con la fertilidad se considera fundamental; para un hombre *kogi*, una ceremonia de fertilidad es más importante y determinante en el producto de su cosecha que su acción física de sembrar la tierra (Reichel-Dolmatoff, 1985, Tomo II)

⁸² Cayón (1999, 214-218; 2001).

⁸³ Luis Cayón, Comunicación personal.

⁸⁴ Entre los *kogui* es interesante que la siembra de la coca y de la planta de calabazo refleja la simbiosis y complementariedad simbólica de la coca y el calabazo: ambas plantas son las únicas que se siembran al lado de la casa, la rastrera del calabazo, al abrigo del arbusto de coca (Cooper, 1999).

⁸⁵ Reichel de von Hildebrand (1987) y Cayón (2001) presentan tesis similares aunque establecen la oposición femenino-masculino. Para Reichel de von Hildebrand, entre los *Yukuna-Matapi* “los hombres se asocian al saber, el pensamiento, al intelecto y las mujeres a la subsistencia, como si los hombres se encargaran de la “comida para pensar” y las mujeres de la “comida para comer”. Según Cayón, entre los *makunas* la yuca-reproducción físico-femenina se contraponen a la coca-reproducción espiritual-masculina. Uribe (1986) presenta una tesis similar entre los *kogi*.

⁸⁶ Godelier (1989) plantea que toda relación social comprende una parte ideal y una material: la ideal desempeña un papel esencial en su génesis y se

convierte en un componente esencial de su estructura, desarrollo y evolución.

⁸⁷ Reichel-Dolmatoff (1981) cuenta que según los indígenas *desana* de la amazonía, en el principio de los tiempos había dos metales, uno de “cualidad” blanca y otro de “cualidad” amarilla; el primero se asocia a una fuerza creativa invisible, la energía solar y el segundo a una potencia material visible, el semen. Complementario al amarillo existe el rojo de la sangre, femenino y caliente. Según Falchetti (1997), para los *uwa* el oro es una “tierra amarilla” que las abejas mastican y convierten en semilla con asociaciones femeninas y embrionarias. Saunders (1999) plantea que en el mundo amerindio los materiales brillantes eran pensados como manifestación de una esencia sagrada, del poder creativo que animaba y regulaba el universo.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUDELO, Alejandra, Hernández, Marco et al. 1999. “Vestigios de ocupaciones entre el VI milenio a.C. y el siglo XVI d.C., en la cuenca del río Santa Rita, municipio de Andes, Antioquia”. *Boletín de Antropología*, Vol 13, No 30, p. 262-286. Universidad de Antioquia, Departamento de Antropología. Medellín.
- “Arte de la tierra. Quimbayas”. 1990 Colección Tesoros Precolombinos. Fondo de Promoción de la Cultura, Banco Popular. Bogotá.
- BERNAL Villa, Segundo. 1954 “Medicina y magia entre los paeces”. *Revista Colombiana de Antropología*, Vol II, No 2, p. 219-264. Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.
- BERICHÁ. 1992. “Tengo los pies en la cabeza”. Editorial Los cuatro elementos, Bogotá.
- BETANCOUR, Pompilio. 1993. “Mapa de las procedencias del estilo cerámico marrón-inciso en Antioquia, de la colección cerámica del Museo Universitario de la Universidad de Antioquia”. Catálogo El marrón-inciso de Antioquia. Museo de la Universidad de Antioquia y Museo Nacional de Bogotá. Bogotá.
- BOTERO, Silvia Helena, Monsalve, Oscar et al. 1998. “Nuevos contextos arqueológicos fechados en el Macizo Central antioqueño”. *Boletín de Antropología*, Vol 12, No 29, p. 148-167. Universidad de Antioquia, Departamento de Antropología. Medellín.
- BOTERO Cuervo, Clara Isabel. 2001. “The construction of the prehispanic past of Colombia: Collection museums and early archaeology, 1823-1941”. Tesis Doctoral presentada a la Universidad de Oxford, Oxford. (Manuscrito).
- BRUHNS, Karen Olsen. 1970. “Stylistic affinities between the Quimbaya gold style and a little known ceramic style in the Middle Cauca Valley, Colombia”. *Ñawpa Pacha*, No. 7-8. Berkeley.
- _____ 1990. “Las culturas prehispánicas del Cauca Medio. Arte de la Tierra. Quimbayas”. Colección Tesoros precolombinos, p. 10-14. Fondo de promoción de la Cultura, Banco Popular. Bogotá.

- CANDRE, Hipólito y Echeverri, Juan Álvaro. 1996. "Cool tobacco, sweet coca. Teachings of an indian sage from the Colombian Amazon". Themis Books. (Edición original en español de 1993)
- CÁRDENAS Arroyo, Felipe. 1990. "La momia de Pisba, Boyacá". Boletín Museo del Oro, No 20, abril-julio, p. 3-14. Banco de la República, Bogotá.
- CASTAÑO Uribe, Carlos. 1988. "Reporte de un yacimiento arqueológico «quimbaya clásico» en el valle del Magdalena: contribución al conocimiento de un contexto regional". Boletín Museo del Oro, No. 20, p. 3-11. Banco de la República. Bogotá.
- CASTILLO, Neyla. 1995. "Reconocimiento arqueológico en el Valle de Aburrá". Boletín de Antropología, Vol. 9, No. 25, p. 49-90. Universidad de Antioquia. Medellín.
- _____ 1998. "Los antiguos pobladores del Valle medio del río Porce". Empresas Públicas de Medellín. Universidad de Antioquia, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Centro de Investigaciones Sociales y Humanas. Medellín
- _____ y PIAZZINI, Emilio. 1994. "Reconocimiento arqueológico en el corredor de la línea de interconexión eléctrica San Carlos-San Marcos". Consultoría colombiana, Universidad de Antioquia. Medellín. (Sin publicar)
- Catálogo de la exposición "El marrón-inciso de Antioquia. 1993. Una población representada por el estilo cerámico marrón-inciso". Colección Museo Universitario-Universidad de Antioquia 190 años. Museo Nacional de Colombia, Bogotá.
- CAYÓN D., Luis. 1999. "Dioses humanos: ¿Chamanes o sacerdotes? Ideas preliminares sobre el sacerdocio en dos cosmogonías colombianas". II Seminario Antropología de la Religión, p. 211-231, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- _____ 2001. "En la búsqueda del orden cósmico: sobre el modelo de manejo ecológico tukano oriental del Vaupés". Revista Colombiana de Antropología, Vol 37, enero-diciembre, p. 234-267, Bogotá.
- _____ 2002. "En las aguas de Yuruparí. Cosmología y chamanismo makuna". Estudios antropológicos, Universidad de los Andes. Bogotá.
- COOPER, Jago. 1999. "The coca-bottle gourd complex: lessons for archaeological methods and interpretation". University college London, Institute of Archaeology. London. (Sin publicar)
- CORREA, Francois. 1986. "Coca y cocaína en Amazonia colombiana". Texto y contexto, Universidad de los Andes, No 9, pp 91-111, Septiembre-diciembre, Bogotá.
- CORREAL Urrego, Gonzalo. 1990. "Aguazuque. Evidencias de cazadores, recolectores y plantadores en la altiplanicie de la Cordillera Oriental". Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Banco de la República, Bogotá.
- CORREDOR, Blanca de. 1996. "La maloca: centro ritual sagrado". Banco de La República. Catálogo de exposición. Área cultural de Leticia.

- GAMBOA Hinestrosa, Pablo. 1998-1999. "El tesoro de los quimbayas, un siglo después". Ensayos, Vol 5, No 5, p. 211-230. Instituto de Investigaciones Estéticas, Facultad de Artes, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- GAMBOA Hinestrosa, Pablo. 2002. "El tesoro de los quimbayas. Historia, identidad y patrimonio". Editorial Planeta Colombiana S.A., Bogotá.
- GODELIER, Maurice. 1989. "Lo ideal y lo material: pensamiento, economía, sociedades". Serie Taurus Humanidades, Editorial Alfaguara, Madrid.
- GONZÁLEZ de Pérez, María Stella. 1987. "Diccionario y gramática Chibcha". Manuscrito anónimo de la Biblioteca Nacional de Colombia. Transcripción y estudio histórico-analítico. Instituto Caro y Cuervo. Biblioteca "Ezequiel Uricoechea", No 1. Bogotá.
- FALCHETTI, Ana María. 1997. "La ofrenda y la semilla: notas sobre el simbolismo del oro entre los Uwa". Boletín Museo del Oro. No 43, julio-diciembre, p. 3-38. Banco de la República, Bogotá.
- HENMAN, Anthony. 1981. "Mama coca". El Áncora Editores. Editorial La Oveja Negra. Tercera edición. Bogotá, 1980.
- HERNÁNDEZ de Alba, Gregorio. 1944. "Etnología de los Andes del sur de Colombia". Revista de la Universidad del Cauca. No 5, p. 141-226. Octubre-Diciembre, Popayán.
- ISA Briceño, Pedro Pablo y Quintana, Leonardo. 2001. "Rescate y monitoreo arqueológico. Línea de transmisión eléctrica a 500 kv San Carlos-San Marcos". Arqueología en estudios de impacto ambiental. Vol 3, p. 167-205, Medellín.
- LANGENBAEK, Carl Henrik. 1986. "Plantíos de coca en territorio muisca". Universidad de los Andes, No 9, p. 79-90, Septiembre-diciembre 1986, Bogotá.
- LANGENBAEK Rueda, Carl. 1992. "Noticias de caciques muy mayores". Ediciones Uniandes y Editorial Universidad de Antioquia, Antropología. Medellín.
- LANGENBAEK R., Carl Henrik. 1998. "Patterns of coca consumption in the intermediate area north of Ecuador: A review of the evidence". Acta Americana, Vol VI, No 1, pp. 51-76, Upsala.
- _____ y PIAZZINI, Emilio et al. 2002. "Arqueología y guerra en el valle de Aburrá: estudio de cambios sociales en una región del noroccidente de Colombia". Ediciones Uniandes, Bogotá.
- LATHRAP, Donald W. 1977. "Our father the cayman, our mother the gourd: Spinden revisited, or a utility model for the emergence of agriculture in the New World". Origins of Agriculture. Charles A. Reed (ed), p. 713-751, The

- Hague, Mouton.
- LÉVI-STRAUS, Claude. 1968-1976. "Mitológicas". Siglo XXI Editores. 4 Vols. México.
- LONDOÑO Vélez, Santiago. 1989. "Museo de Oro, 50 Años". Catálogo de Exposición. Banco de la República. Bogotá.
- MARTIN, Richard T. 1970. "The role of coca in the history, religion and medicine of South American indians". *Economic botany*, No 24, pp. 422-438.
- MÚNERA B., Luis Carlos. 2001. "Poblamiento antiguo, aprovechamiento de recursos y pautas de producción en el Occidente de Antioquia. Taller alfarero prehispánico, San Jerónimo, Antioquia. Informe final". INTEGRAL, Medellín. (Sin publicar)
- OSBORN, Ann. 1979. "La cerámica de los tunebos". Fundación de Investigaciones arqueológicas nacionales. Banco de la República. Bogotá.
- _____ 1995. "Las cuatro estaciones. Mitología y estructura social entre los U'wa". Colección Bibliográfica. Banco de la República. Bogotá.
- OTERO de Santos, Helda. 1992. "Dos períodos de la historia de Jericó. departamento de Antioquia". *Boletín de arqueología*. Año 7, No. 2, p. 3-66. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Bogotá.
- PACHÓN, Ximena. 1987. "Guambía". Introducción a la Colombia amerindia. Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá.
- PÉREZ de Barradas, José. 1966. "Orfebrería prehispánica de Colombia. Estilos quimbaya y otros". 2 Vols. Talleres de Heraclio Fournier, S.A., Vitoria.
- PINEDA C., Roberto. 1986. "Etnografía del mambadero: espacio de la coca". Texto y contexto, Universidad de los Andes, No 9, p. 113-127, Septiembre-diciembre, Bogotá.
- PINEDA Camacho, Roberto. 1994. "Los bancos taumaturgos". *Boletín Museo del Oro*. No. 36, p. 3-41. Banco de la República, Bogotá.
- _____ 2002. "El laberinto de la identidad. Símbolos de transformación y poder en la orfebrería prehispánica de Colombia". Catálogo de la exposición Los espíritus, el Oro y el Chamán. Museo del Oro de Colombia. Universidad de Salamanca, Salamanca.
- PIPERNO, Dolores R. and Pearsall Deborah M. 1998. "The origins of agriculture in the Lowland Neotropics". Academic Press Limited, San Diego.
- PLAZAS, Clemencia. s.f. "Catálogo de piezas de orfebrería colombiana prehispánica en colecciones extranjeras". Fotografías y fichas. Archivo Museo del Oro. Banco de la República. Bogotá.
- _____ 1978. «Tesoro de los quimbayas y piezas de orfebrería relacionadas». *Boletín Museo del Oro*, Año 1, mayo-agosto, p. 21-28. Banco de la República, Bogotá.
- _____ 1989. "Historia del Tesoro". *Secretos de El Dorado*. Colombia pp. 91-93. El Sello Editorial, Bogotá.
- _____ y FALCHETTI, Ana María 1986. "Patrones Culturales en la orfebrería prehispánica de Colombia". *Metalurgia de América Precolombina*. 45° Congreso Internacional de Americanistas, Universidad de los Andes,

- Bogotá, 1-4 de Julio de 1985, p. 201-246. Colección Bibliográfica. Banco de la República. Bogotá.
- PLAZAS, Clemencia. 1998. "Cronología de la metalurgia colombiana". Boletín Museo del Oro, No 44-45, enero –diciembre, p. 3-78. Banco de la República, Bogotá.
- _____ y URIBE, María Alicia. 1999. "Orfebrería quimbaya. Contexto, cronología y clasificación". Ponencia presentada al Simposio gold and power in ancient Costa Rica, Panamá and Colombia. *Dumbarton Oaks*, Washington D.C. (Sin publicar)
- PLOWMAN, Timothy. 1984. "The ethnobotany of coca (*Erithroxylum spp.*, *Erithroxylaceae*)". *Ethnobotany in the neotropics*. G. T. Prance and J. A. Kallunki (eds), pp. 62-109. The New York botanical Gardens. New York.
- _____ 1986. "The Origin, Evolution and difusion of coca, *Erithroxylum spp.*, in south and central America". *Pre-Columbian plant Migration*. Doris Stone (ed), pp. 125-164. Harvard University Press. Cambridge.
- REICHEL de von Hildebrand, Elizabeth. 1987. "Astronomía Yukuna-Matapi". *Etnoastronomías americanas*. Compiladores Jorge Arias de Greiff y Elizabeth Reichel D. 45° Congreso Internacional de Americanistas. Ediciones Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. 1981. "Things of beauty replete with meaning. Metals and crystals in colombian indian cosmology". En: *sweat of the sun and tears of the moon: gold and emerald treasures of Colombia*, p. 17-33. Catálogo de exposición. Natural History Museum of Los Angeles County. Los Angeles.
- _____ 1985. "Los kogi. Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta". Colombia. 2 Vols. Nueva Biblioteca Colombiana de Cultura. Procultura, Segunda edición. Bogotá.
- _____ 1988. "Orfebrería y chamanismo. Un estudio iconográfico del Museo del Oro". Editorial Colina. Medellín.
- _____ 1999. "Sierra Nevada de Santa Marta. Tierra de hermanos mayores". Editora Alicia Dussán de Reichel-Dolmatoff. Editorial Colina. Medellín.
- RESTREPO Tirado, Ernesto e I. Arias. 1892. "Catálogo de los objetos que presenta el gobierno de Colombia a la Exposición Histórico Americana de Madrid". Imprenta de Las Heras, Madrid.
- _____ 1929. "Ensayo etnográfico y arqueológico de la provincia de los quimbayas en el Nuevo Reino de Granada". Imprenta y Librería de Eulogio de la semántica. Compiladora: Natalia Eraso Keller, p. 173-204. CCELA. Universidad de los Andes. Bogotá.
- ROJAS Curieux, Tulio. 1998. "Klyum o el polo conceptual que evade todo intento de aprehensión. El léxico del cuerpo humano e través de la gramática y la semántica. Compiladora: Natalia Eraso Keller, pp. 59-80. CCELA. Universidad de los Andes. Bogotá.

- ROJAS Mora, Sneider y Montejo Gaitán, Fernando. 1999. "Manejo agrícola y campos de cultivo prehispánico en el bajo río San Jorge". Colciencias, Corpoica y fundación Erigaie. Bogotá. (Sin publicar).
- SÁNCHEZ Garrido, Araceli. 1994-1995. "Das gedächtnis eines schatzes" (La memoria de un Tesoro) Catálogo de la exposición del Museo del Oro El Dorado. Das gold der fürstengräber, pp. 51-56. Munich y Berlín.
- SANTOS, Gustavo. 1986. "Investigaciones arqueológicas en el oriente antioqueño. El sitio de Los Salados". Boletín de Antropología, Vol 6, No. 20, pp. 45-80. Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia. Medellín.
- _____. 1993. "Una población prehispánica de Antioquia representada por el estilo cerámico marrón-inciso". El marrón-inciso de Antioquia, p. 39-55. Catálogo de exposición. Museo de la Universidad de Antioquia y Museo Nacional de Colombia. Bogotá.
- _____. 1995. "Las sociedades prehispánicas de Jardín y Riosucio". Revista Colombiana de Antropología. Vol. XXXII, pp. 245-287. Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá.
- _____. 1998. "La cerámica marrón-inciso de Antioquia. Contexto histórico y sociocultural". Boletín de Antropología, Vol 12, No 29, pp. 128-147. Universidad de Antioquia, Departamento de Antropología. Medellín.
- _____ y de SANTOS, Otero Helda. 1996. "El Volador: una ventana al pasado". Informe sin publicar al departamento de Antropología de la Universidad de Antioquia y Secretaría de Educación Municipal. Medellín.
- SAUNDERS, Nicholas J. 1999. "Catching the light: technological choices and shamanic knowledge in the spread of metalworking". Ponencia presentada al Simposio Gold and power in ancient Costa Rica, Panamá and Colombia. Dumbarton Oaks, Washington D.C. (En prensa)
- SCHULTES, Richard Evans y Raffauf, Robert F. 1994. "El bejuco del alma. Los médicos tradicionales de la amazonía colombiana, sus plantas y sus rituales". Banco de la República, Ediciones Uniandes, Editorial Universidad de Antioquia. Bogotá, 1994. (Primera edición en inglés: 1992)
- SILVA Celis, Eliécer. 1978. "Elementos arqueológicos procedentes de las montañas de Pisba". Boletín Museo del Oro. No 1, enero-abril, pp. 22-29. Banco de la República, Bogotá.
- SMITH, Bruce D. 1997. "The Inicial Domestication of *Cucurbita pepo* in the Americas 10.000 years ago". *Science*, Vol 276, pp. 932-934, 9 May 1997. Washington D.C.
- URBINA, Fernando. 1992. "Las hojas del poder". Centro Editorial, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- URIBE, Carlos Alberto. 1986. "Coca: la hoja sagrada de los hombres kogi". Texto y contexto, Universidad de los Andes, No 9, pp. 129-139, Septiembre-diciembre, Bogotá.
- URIBE Ángel, Manuel. 1885 "Geografía general y compendio histórico del estado de Antioquia en Colombia". Imprenta de Victor Goupy y Jourdan. París.
- USCÁTEGUI Mendoza, Néstor. 1954. "Contribución el estudio de la masti-

- cación de las hojas de coca”. *Revista Colombiana de Antropología*. ICAN, Vol III, pp. 207-290, Bogotá.
- VALENCIA Llano, Albeiro. 1989. “La guaquería en el Viejo Caldas”. *Boletín Museo del Oro*. No 23, enero-abril, p. 61-75. Banco de la República, Bogotá.
- VASCO, Luis Guillermo. 1987. “Semejantes a los dioses. Cerámica y cestería embera-chamí”. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- WHITE, Robert B. 1884. “Notes on the aboriginal races of the north-western provinces of South America”. *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. Vol XIII, pp. 240-258. Londres.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

MÁS ALLÁ DEL COMPLEJO CHAMANÍSTICO

Ramón Menéndez.

Psicoanalista (Francia)

INTRODUCCIÓN

Una de las inquietudes que surgió en mí al iniciar la escritura de este trabajo, consistió en evitar caer en la trampa simplista de hacer una lectura del chamanismo y de la función del chamán a partir del psicoanálisis. Si hablo de trampa es porque la tentación existe. Pienso sin embargo que caer en ella habría constituido una doble traición. De una parte hacia el chamanismo como tal, reduciéndolo a lo que la lente del psicoanálisis permite apreciar de él y por otra hacia el psicoanálisis mismo, tal como ha sido concebido por Freud y por Lacan. Ellos siempre rechazaron la idea de hacer del psicoanálisis una visión totalizante del mundo.

En este sentido, resulta interesante releer el texto de Freud “*Sueño y ocultismo*”, escrito en 1922. Allí se permite Freud analizar fenómenos tales como la transmisión de pensamiento o la telepatía, cuidándose de pretender agotar con sus explicaciones la naturaleza de los mismos. Su actitud es edificante en la medida en que, siendo un hijo del positivismo de finales del siglo XIX, logra mantener abierta la posibilidad de un espacio que escapa a toda explicación que podríamos llamar científica. Esta frase suya resume la esencia de su posición: “Cuando nos preciamos de ser escépticos, en ocasiones es

conveniente dudar de nuestro propio escepticismo. De hecho, tal vez existe en mí una secreta inclinación hacia lo extraordinario, la cual me incita a acoger con fervor la producción de fenómenos ocultos.”

S. FREUD. SUEÑO Y OCULTISMO

Ahora bien, no se trata tampoco de clasificar el chamanismo del lado del ocultismo, ya que a mi modo de ver sería restarle importancia a un fenómeno complejo cuya existencia acompaña la historia de la humanidad y no conoce fronteras geográficas. Con ello quiero decir que no se limita a un fenómeno marginal. Su vigencia nos permite interrogarnos sobre las coordenadas estructurales que lo sostienen y, por otro lado, evocan la idea de una función. En otras palabras, supongo más bien que el psicoanálisis tiene algo que aprender del chamanismo y de la práctica del chamán. Me parece que ésto es especialmente válido cuando se analiza la cuestión del lazo social tal como es concebido en las sociedades llamadas occidentales, con la deterioración del mismo a la que asistimos en la actualidad. La tecnología permite una cercanía inusitada, que hace que aparezca en la pantalla de nuestro ordenador aquello que está sucediendo en tiempo real en el otro extremo del planeta. Pero paradójicamente, esta misma tecnología establece una distancia real entre los sujetos modificando profundamente la naturaleza de las relaciones sociales. Comenzaré entonces por mostrar como Freud aborda el problema del pensamiento mágico y las dificultades a las que se vio confrontado. Analizaré la concepción del etnopsicoanálisis de Georges Devereux. Para avanzar en mi reflexión, me apoyaré en la antropología estructural, concretamente en los trabajos de Claude Levi-Strauss, para posteriormente tomar distancia a partir de ciertos postulados de Jacques Lacan. Por otro lado, me parece interesante revisar la analogía hecha por algunos autores entre el psicoanalista y el chamán. Para ello es necesario abordar algunos elementos de la idea subyacente de enfermedad

mental y sus implicaciones en ambas prácticas. Terminaré con el desarrollo de una hipótesis sobre la actualidad del chamanismo. Me parece importante aclarar que con este trabajo no tengo la pretensión de mostrar una serie de elaboraciones que resultan de la culminación de un trabajo de investigación. Propongo más bien algunas reflexiones y algunas pistas que pueden constituir el punto de partida para un abordaje posible del chamanismo y de la función del chamán a partir del psicoanálisis de orientación lacaniana.

EL PSICOANÁLISIS Y LA ETNOLOGÍA

En esta primera parte haré un breve recuento histórico de lo que han sido las principales posiciones sostenidas desde el psicoanálisis con respecto a las prácticas tradicionales de tratamiento de las alteraciones mentales. Me refiero aquí a las concepciones que preceden las elaboraciones hechas antes de los aportes del estructuralismo que, a mi modo de ver, introducen una revolución en la concepción del problema.

FREUD

No podemos atribuir a Freud la elaboración de un corpus teórico sobre lo que llamaríamos hoy en día el etnopsicoanálisis. Sin embargo, es interesante retomar las elaboraciones que propone con respecto a las diferentes concepciones de mundo y la tensión que se establece entre ellas y algunos postulados fundamentales de su teoría sobre el inconsciente.

Como ya lo mencioné, los trabajos de Freud se inscriben dentro de la tradición positivista. Freud era un hombre de su época, marcado por el racionalismo. Al mismo tiempo su posición fue sui generis, en la medida en que mantuvo una dialéctica permanente entre las tesis fundamentales de la ciencia de la época y una perspectiva diferente, sensible a ciertos fenómenos que escapan a los métodos empíricos

clásicos. Sin la existencia de esta tensión sería difícil explicar el descubrimiento del inconsciente y la elaboración de una práctica capaz de asumir las consecuencias del mismo.

La concepción de mundo es definida por Freud como “una construcción intelectual capaz de resolver todos los problemas de nuestra existencia a partir de un principio único”. Freud se interesa especialmente en tres de ellas, las cuales, siguiendo la tradición de la época, se inscriben en un orden jerárquico. Éste presupone un recorrido que va de lo más simple a lo más complejo y una cronología que va de la prehistoria a la modernidad. Aparece en primer lugar el animismo y con él, la magia. En el animismo no existe ni Dios ni religión como tal. No hay un amo al cual pedirle protección, sino una serie de espíritus que se confunden con los objetos del entorno. Los espíritus son en general hostiles al hombre. La magia se caracteriza por lo que él llama la “omnipotencia de la ideas”, es decir, la convicción de que basta pensar algo y nombrarlo para que esto se haga realidad, en ocasiones con la mediación de un rito. Lo que caracteriza entonces la magia es la ejecución de un acto dentro de un contexto ritual. Freud encuentra los rasgos fundamentales de este mecanismo en la neurosis obsesiva. Las culturas animistas funcionan básicamente en torno al pensamiento mágico. El animismo sería el precursor, la prehistoria, de la segunda categoría, es decir de la religión.

Ésta se caracteriza por la existencia de uno o varios personajes (dioses) con poderes diversos que pueden constituir una amenaza, pero también una fuente de protección. La práctica por excelencia es la oración, para invocar la protección. La dimensión del rito también está presente. En este sentido, la “omnipotencia” se desplaza, al menos parcialmente, hacia estos nuevos personajes. Digo parcialmente, porque los individuos conservan la posibilidad de ejercer algún tipo de influencia sobre los dioses. Esto explica los sacrificios, las ofrendas y el culto en general.

Para Freud, el estudio más avanzado lo constituye la ciencia. Lo que la caracteriza es la capacidad de prescindir de todo lo que tenga

que ver con la intuición, la revelación o la adivinación. Para ello, la ciencia crea un sistema riguroso que incluye un trabajo intelectual, la observación cuidadosa de los fenómenos y los procesos de investigación y experimentación. Freud sostiene que el psicoanálisis no constituye una concepción del mundo. Es decir que, dentro de esta clasificación, él lo sitúa como parte de la ciencia. No obstante, Freud no parece del todo satisfecho con esta clasificación. Por ejemplo, existen otras concepciones de mundo que, a pesar de ser consideradas por él como marginales, parecen desafiar su lógica. Es el caso del arte o de la filosofía. No resulta evidente situarlas en la clasificación precedente, en la medida en que escapan a la cronología propuesta y no corresponden a los diferentes niveles de complejidad lógica que propone. Al mismo tiempo, Freud es consciente del sacrificio que implica prescindir de la intuición o de la revelación, ya que estas podrían abrir nuevos horizontes.

Por otro lado, Freud percibe la existencia de ciertos rasgos que evocan, aún en el hombre contemporáneo, la persistencia de estas concepciones de mundo. Tal es el caso, por ejemplo, de la superstición, que suele acompañarse de actos rituales o rezos para conjurarla. También es evidente, hoy más que nunca, que la difusión del discurso de la ciencia no parece haber frenado el auge de los movimientos religiosos. Freud ya era consciente de ello. Por esto reconoce la fuerza que tienen las otras concepciones de mundo (la magia y la religión) en términos de satisfacer la curiosidad existencial, combatir los temores e introducir una serie de pautas morales necesarias al buen funcionamiento del grupo. Esta intuición pudo ser útil para explicar el auge que conocen actualmente los movimientos religiosos. Por otro lado, esta visión de las concepciones del mundo se debilita frente a conceptos fundamentales del psicoanálisis como la universalidad del complejo de Edipo y sus consecuencias (más adelante volveré sobre este punto).

Los trabajos de Freud son retomados por otros autores para trabajar específicamente en el campo de la etnopsiquiatría y el etnopsicoanálisis. He escogido entre ellos a Georges Devereux ya que es quizá el

más representativo de esta corriente.

GEORGES DEVEREUX

Se trata de un psiquiatra y psicoanalista que se dedicó a la etnopsiquiatría. Sus trabajos surgen como una respuesta a las tesis del “relativismo cultural” de origen anglosajón. Devereux critica la idea de determinar las nociones de normal y patológico con base en un contexto cultural. Se opone a la confusión existente entre “adaptación” y “normalización”. Este postulado resulta de la reintroducción del complejo de Edipo: “Lo normal, la normalidad, no se concibe en función de la cultura de un grupo o de una sociedad determinada, sino de la cultura en tanto que producida por el complejo de Edipo o de su formulación etnológica, es decir, la prohibición del incesto”.

El complejo de Edipo adquiere un carácter universal en la medida en que resume la problemática de la transmisión de la ley (es decir de la función del padre). Esta operación, como lo demuestra Freud en “Tótem y tabú”, no conoce límites culturales. De una forma u otra, está presente en todos los grupos sociales, incluyendo aquellos que han sido llamados primitivos. De alguna manera, se trata de una formulación que anticipa la concepción estructural.

La tesis central de Devereux sostiene que las sociedades tienen sus patologías y que hay sociedades tan “enfermas” que es necesario ser “enfermo” para poderse adaptar. El ejemplo propuesto es el de la Alemania Nazi. Devereux supone entonces la existencia de un inconsciente cultural o étnico. Esto implicaría que ciertos individuos viviendo en una misma cultura compartan ciertos conflictos inconscientes. En este orden de ideas, una manifestación patológica supondría el fracaso del sistema sociocultural en su función de resolver los conflictos del sujeto. Cada sociedad produciría alteraciones particulares concebidas como síntomas de una estructura patológica universal. Pero existe también el inconsciente individual, con sus particularidades. Lo cual permite explicar una serie de alteraciones

que escapan a la categoría anterior. Devereux define entonces cuatro categorías de alteraciones:

- Las alteraciones “tipo” que se relacionan con la clase de estructura social;
- Las alteraciones étnicas, relacionadas con el modelo cultural específico del grupo;
- Las alteraciones “sagradas”, de tipo chamánico, determinadas por el sistema de creencias específicas del grupo cultural;
- Las alteraciones idiosincráticas, relativas a la historia y al recorrido de un sujeto en particular.

Las primeras están determinadas por la estructura social y son propias a ese grupo social. La dificultad consiste en definir lo que se entiende por estructura social y aislar aquello que es producido por ésta, independientemente de la dimensión étnica.

Las alteraciones étnicas pueden ser clasificadas a partir de la nosología occidental, pero están estructuradas culturalmente. De hecho, suele existir una manera propia de nombrarlas al interior de la cultura que las produce. En algunos casos, estas alteraciones pueden incluso tener una función particular para el grupo social.

Las alteraciones “sagradas”, por su parte, se asemejan a las anteriores. Éstas se refieren con frecuencia al chamanismo y particularmente a sus funciones mágico-religiosas y terapéuticas. Devereux menciona como se califica al chaman de “epiléptico”, “histérico” u “homosexual”. El carácter sagrado simplemente las circunscribe a un conjunto específico del capítulo de las alteraciones étnicas. Se habla entonces del chamán como “creador” de síntomas. Según este modelo, la curación se explica por los efectos de la sugestión y por el desplazamiento del síntoma.

En este orden de ideas, la posición de Devereux consiste en hacer del chaman un loco, cuyo conflicto se sitúa únicamente en el inconsciente étnico y no en el inconsciente individual. Esto explicaría en parte

su talento para proponer a los enfermos mentales de su comunidad una serie de defensas culturalmente elaboradas.

Las alteraciones ideosincráticas, por su parte, no responderían a este tipo de mecanismos culturales “prefabricados”, en la medida en que se sitúan en el inconsciente individual. La acción del chamán en estos casos es calificada de “improvisación” o de “invención”.

En resumen, los trabajos de Devereux muestran un rigor y una experiencia clínica indiscutibles. Sin embargo es posible plantear algunas críticas. Sidi Askofaré, psicoanalista originario de Mali, formula las siguientes:

- Critica la separación propuesta entre inconsciente cultural e inconsciente individual;
- Cuestiona la concepción de Devereux que hace de un espacio cultural (simbólico) una entidad cerrada. Para ello Askofaré introduce los conceptos de Lacan de discurso y del Otro (sobre las cuales volveremos más adelante).
- Por otro lado, la aparición de la ciencia moderna también introduce alteraciones particulares, como lo llama Lacan, nuevas modalidades de goce que merecen también un análisis. Es decir, que la ciencia no está exenta de producir síntomas.
- Por otro lado, critica también la concepción del sujeto, como un ente pasivo frente a su cultura, tal como lo presenta Devereux. Propone la idea de un sujeto concebido como un polo de atributos, pero al mismo tiempo capaz de tomar posición frente a la historia que lo determina;
- Para terminar, Askofaré señala el desconocimiento de las implicaciones de la estructura del lenguaje en el inconsciente y la división del sujeto que esta implica.

En última instancia, estas críticas permiten explicar por qué Devereux se encuentra en la imposibilidad de avanzar más allá de un cierto punto en las elaboraciones sobre la naturaleza del lazo social.

Así mismo, los mecanismos capaces de explicar los efectos de prácticas rituales, aparecen como incompletos o poco convincentes.

Las críticas que acabamos de enunciar nos permiten introducir el segundo punto que tiene que ver con el aporte del estructuralismo, tanto en el campo de la antropología y la etnología como en el del psicoanálisis.

LENGUAJE Y ESTRUCTURA

CLAUDE LÉVI-STRAUSS. EL PENSAMIENTO SALVAJE

El trabajo de Claude Lévi-Strauss puede servir para introducir el papel que juega la explicación estructural en la comprensión de fenómenos como el chamanismo. La primera advertencia que hace el autor, es que el pensamiento salvaje (mágico) no constituye una etapa previa, precursora del pensamiento científico, que tendería a desaparecer con el paso de los años. Por el contrario, se trata de un sistema bien articulado que cohabita con la ciencia. Un sistema de conocimiento paralelo y disímil, en cuanto a sus resultados teóricos y sus aplicaciones prácticas.

Lévi-Strauss ilustra con múltiples ejemplos la complejidad de los sistemas de clasificación de la naturaleza en los diferentes grupos étnicos. Las descripciones y la riqueza de los términos existentes para describir el entorno no tienen nada que envidiarle a las elaboraciones de los zoólogos o de los botanistas. De hecho, las técnicas utilizadas por la mayor parte de los grupos étnicos, implican siglos de observación activa y metódica.

Es cierto que el interés por el entorno esta determinado por la utilidad que ofrece una planta o un animal. Sin embargo, la utilidad se define después de haber conocido el objeto. Se deduce entonces que las exigencias intelectuales preceden la satisfacción de las necesidades.

Para entender esto, el autor evoca la necesidad de introducir un orden en el universo. Así, el principio analógico que subyace en la clasificación implica una comprensión holística del entorno, rica en interacciones, que contrasta con el aspecto parcelar que ofrece

la ciencia. Por otro lado, este principio implica, contrariamente a lo que pueden haber propuesto ciertos autores, un determinismo cuya intransigencia (superior a la de la ciencia, dice Lévi-Strauss) conduce a establecer relaciones causales que pueden resultar para nosotros poco razonables. Esto produce, en el caso de la magia, un determinismo global e integral, que contrasta con los diferentes niveles de causalidad que nos propone la ciencia. Lévi-Strauss prefiere hablar de dos niveles estratégicos diferentes. Introduce entonces el término de “pensamiento mítico” para dar cuenta de la función de los mitos y de los ritos en el contexto del pensamiento mágico. Utiliza la figura del “todero”, el que hace bricolaje, para ilustrarlo. El “todero” utiliza los materiales y las herramientas en función de su proyecto. No se preocupa por crear útiles a su medida, sino que instrumentaliza lo que posee en función de sus necesidades. El mito cobra importancia en la medida en que se sitúa entre los preceptos y los conceptos, ya que la materia que los forma surge de los eventos, pero estos pasan a hacer parte de un relato. Así, el que hace bricolaje empieza por hacer o rehacer un inventario de los útiles a su disposición. Los interroga con el fin de saber que respuestas pueden brindarle. En otras palabras, los interroga para saber que pueden significar. Gracias a este proceso, las respuestas pueden variar según la situación o el proyecto en curso. De la misma manera operan las unidades constitutivas del mito. De hecho este se forma en función del proyecto que implica un problema práctico. Concebido de esta manera, el mito adquiere una plasticidad considerable. Se transforma, se adapta, evoluciona. Es por esto que encontramos diferentes versiones de un mito. Lévi-Strauss insiste sobre el hecho que el mito se construye con retazos de eventos, de experiencias. Pero al mismo tiempo busca encontrarles un sentido. En otras palabras, el mito se alimenta de ese conjunto estructurado que llamamos lenguaje. Con estos elementos, podemos abordar la cuestión que nos interesa hoy, es decir, la función del chamán, que resulta de este sistema de pensamiento complejo.

EL COMPLEJO CHAMANÍSTICO

Lévi-Strauss parte de la base que existe un sistema de interpretación complejo en el chamanismo. Éste es a su vez enriquecido por la capacidad del chamán para improvisar e inventar. La complejidad reside en que se trata de un proceso que requiere de una triple experiencia:

- La del chamán, que ha atravesado estados de alteración psicósomática;
- La del enfermo que responde o no con la mejoría;
- La del público que participa de la cura y obtiene satisfacción intelectual y afectiva en el proceso.

Estos tres elementos constituyen lo que Lévi-Strauss llama el “complejo chamanístico”, ya que son indisociables entre sí. La otra característica es la tensión que se crea entre la experiencia íntima del chamán y el consenso colectivo. Lo cual hace que la práctica del chamán se convierta en un ejercicio delicado en el cual su subsistencia depende en buena parte de su legitimidad. Es decir, de su capacidad a responder o a modificar ese consenso colectivo.

El chamán posee un saber y una técnica que le permiten afrontar un gran número de problemas. En lo que concierne a las alteraciones mentales, el éxito de las acciones del chamán depende en buena medida de su legitimidad frente al grupo. Lévi-Strauss propone la fórmula siguiente: No es un gran brujo aquel que cura sus pacientes, sino que cura sus pacientes aquel que se ha convertido en un gran brujo. Sin embargo, no se trata de contentarse con los efectos de sugestión o efectos “placebo” para explicar el éxito del chamán. Ya que asegurar esa función resulta mucho más difícil y complejo de lo que parece a primera vista. Lévi-Strauss evoca la brecha que existe entre dos sistemas de referencia, aquel del significante y aquel del

significado. Lo que el sujeto pide en el pensamiento mágico es un nuevo sistema de referencias en el que informaciones contradictorias puedan ser integradas. De allí la eficacia del mito y las metáforas.

JACQUES LACAN: SUJETO Y LAZO SOCIAL

El uso que propone Lévi-Strauss del estructuralismo difiere, en cierta forma, del giro que le da Lacan a partir de la experiencia del psicoanálisis. Es importante precisar que, a pesar de las diferencias existentes, Lacan siempre se refirió a Lévi-Strauss como su maestro.

Quizá el punto fundamental de divergencia reside en la noción de sujeto, la cual aparece de manera marginal en los trabajos de este último. Lacan por su parte hace de ésta el fundamento de su posición.

El punto clave de su propuesta se resume en el concepto freudiano de *spaltung*, que puede traducirse por “división”. La división del sujeto es un elemento constitutivo, estructural, que resulta del hecho mismo del lenguaje. Vimos cómo, de alguna manera, Lévi-Strauss lo formula en términos de significante y significado, dejándolo apenas esbozado.

Esta división se manifiesta de múltiples maneras, pero todas ellas comparten esa sensación del sujeto de estar confrontado a algo de sí mismo que le es extraño, como si no viniera de él. Lacan habla de “extimidad”. Es, a fin de cuentas, otra forma de hablar del inconsciente y de insistir en su inscripción en el campo del lenguaje.

La frase de Lacan “el inconsciente está estructurado como un lenguaje” tiene una serie de consecuencias prácticas. Por un lado resalta la noción de una dimensión que implica “otro lugar” o como diría Freud, “otra escena”. De entrada, esto evoca la idea de “estados modificados de conciencia” que caracteriza las prácticas chamánicas. (No olvidemos que la hipnosis jugó un papel importante en los comienzos del psicoanálisis, aunque después fuera abandonada definitivamente por Freud). El segundo elemento de la frase de Lacan está orientado a resaltar la idea de una estructura para este

lugar que llamamos inconsciente, la cual no es otra que la estructura del lenguaje. Si el inconsciente está estructurado como un lenguaje, esto quiere decir que responde a una serie de reglas identificables que permiten abordarlo de manera indirecta, ya que no se presenta de manera objetiva a nuestra percepción. Por otro lado, los efectos de la palabra y del discurso pueden ser formalizados con el fin facilitar la comprensión de los mecanismos involucrados.

Mencionaré también la diferencia que introduce Lacan entre lenguaje y palabra, haciendo del primero el campo en que este tipo de relaciones tienen lugar y que, de hecho, preceden al sujeto. La segunda, la palabra, es la función constitutiva del sujeto en la medida en que implica, no sólo un enunciado sino una enunciación, lo cual hace que el sujeto advenga en el transcurso de su ejercicio. Como vemos, la dimensión de la palabra implica un énfasis particular en la dimensión subjetiva. El sujeto no es sólo el producto de una cultura, con sus referencias y su estructura, sino que a la vez se construye con respecto a ella y puede oponerse o modificarla. Es en este sentido, que dentro de la perspectiva lacaniana, la noción de inconsciente colectivo no tiene cabida.

Este proceso de constitución subjetiva a través de la palabra, adquiere un peso particular con lo que el psicoanálisis llama la transferencia.

Para Freud, ésta constituía una forma de amor que explicaba que el paciente acudiera al analista, tuviera confianza en él. Lacan la define en otros términos. Para él se trata de suponerle un saber al otro. Me parece que esta fórmula se adapta bien al caso del chamán. Parte de sus efectos surgen de la transferencia que genera. Es decir del saber que los otros le suponen y que antes llamé la “legitimidad” frente al grupo.

Es importante resaltar que la transferencia es un fenómeno inherente al lenguaje. El solo hecho de hablar a alguien, implica la introducción de la dimensión del saber. Sin embargo este saber, que

resulta necesario para generar la transferencia, es estructuralmente insuficiente para agotar la realidad sobre el malestar del sujeto. Lo es doblemente. Por un lado, como lo mencioné, la división del sujeto, con la dosis de malestar que ésta implica, es constitutiva del ser humano. Por otro lado, el saber que viene del exterior resulta insuficiente para dar cuenta de la verdad del sujeto, de su ser.

Para Lacan, los efectos del chamán se explican por la acción del significante. Se trata entonces de ordenar el universo según las relaciones antinómicas en que se estructura el lenguaje. La magia es, dice Lacan, “la verdad como causa bajo su aspecto de causa eficiente”.

El saber se caracteriza en ella por quedar velado, tanto en su formulación como en su acto. Para Lacan esta es una condición de la magia.

El animismo puede ofrecernos un ejemplo para ilustrar esto. En Wolof (norte de África), los espíritus ancestrales se conocen como *rab*, que quiere decir “animal”. Las ofrendas sirven para obtener sus favores. Los *rab* se encuentran en todas partes y buscan un lugar para instalarse. En principio, un *rab* no es nada mientras no logre fijarse. En otras palabras, requiere ser nombrado, identificado y posteriormente venerado para existir como tal. Para lograrlo, el *rab* es capaz de hacer cualquier cosa, incluyendo el mal. La operación de identificación, que está a cargo del chamán, tiene lugar en el marco de un culto en el que la música, la danza y el trance son fundamentales y que se conoce como *ndöp*. Sin embargo, lo fundamental del rito es la construcción de un altar. Este proceso se conoce como *samp*, el cual sella el pacto con el *rab* e inaugura un culto nuevo. La operación fundamental de este rito es la identificación y la nominación del *rab* como tal. Es decir una operación del lenguaje, la asignación de un significante, que permite representarlo, es decir fijarlo. Los tres actores están presentes: la colectividad, el chamán y el individuo. De esta manera el *rab* pasa a ser un *tuur*, es decir un objeto de culto para una familia o para la colectividad.

La dimensión del lenguaje es visible en la mayor parte de las acciones del chamán. Aparece en forma de rezos y canciones, en declamaciones poéticas y en la utilización de los mitos. Con respecto a estos últimos, Lacan siempre ha insistido sobre la importancia de los mitos individuales o, podríamos decir también, sobre la apropiación subjetiva del mito. En última instancia, es posible decir que si un mito cumple su función es porque tuvo algún efecto sobre uno o varios individuos.

Su eficacia en el grupo resulta del carácter universal de ciertos complejos. No en vano, Lévi-Strauss escoge el mito de Edipo para ilustrar su concepción sobre la condición estructural de los mitos.

EL DISCURSO Y EL GOCE

El concepto de goce, fundamental en la enseñanza de Lacan, difiere de uso corriente que se hace del término. Se refiere a aquello que el sujeto, a pesar de él, está condenado a repetir. Se trata de algo en principio inútil, que puede generar placer. Sin embargo, el sujeto de buena gana prescindiría de él. El goce puede encontrarse relativamente circunscrito, sin constituir un obstáculo mayor para la vida cotidiana.

Pero también puede invadir y obstaculizar el desempeño del sujeto. La cultura se encarga de limitar ciertas formas de goce “autístico”, es decir aquel que obstaculiza el lazo social, para promover formas de goce que puedan ser compartidas favoreciendo el mismo.

En los años 70, Lacan se dedica a formalizar las diferentes modalidades de lazo social. Este trabajo se cristaliza en la formulación de los cuatro discursos (el amo, la histórica, el universitario y el analista).

El discurso es concebido como una forma de administrar el goce. Lo cual produce un tipo específico de lazo social.

Sin embargo, el goce es lo más íntimo y particular del sujeto. Éste está determinado por los significantes que rigen al sujeto y por el tipo de relación con el “otro” que éste establece. Conviene aclarar

de que se trata ese “otro” tal y como lo concibe Lacan.

Inicialmente el “otro” es definido como el “tesoro de significantes”. Señalemos de paso que Lévi-Strauss utiliza el término “tesoro” para referirse al conjunto de útiles disponibles para el trabajo de bricolaje al que nos referimos antes; pienso que no se trata de una coincidencia. En otras palabras, es el conjunto de significantes que están a disposición del sujeto y que, de alguna manera lo determinan. Resaltemos tres características de este conjunto:

- Posee una dimensión sincrónica, representada por el conjunto de significantes que el sujeto tiene a su disposición para escoger en un momento dado, y una dimensión diacrónica que implica que la escogencia tome en cuenta lo que se ha dicho y o que se va a decir y a quien se lo va a decir;
- Se trata de un conjunto finito y, por ende, incapaz de nombrarlo todo;
- Es susceptible de cambiar. Pueden aparecer nuevos significantes.

Pero, ¿porque llamarlo “otro”? Los primeros significantes que el sujeto recibe en su vida provienen de un otro (con frecuencia encarnado por la madre) y se inscriben en la dialéctica de la demanda y el deseo. Por otra parte, ese “otro” varía en función de las circunstancias (laborales, educativas, conviviales etc.)

Vemos entonces, que lo que comparte una cultura no es, como lo formulan algunos autores, un inconsciente colectivo o unos arquetipos, sino un conjunto de significantes. Por otro lado, la relación del sujeto con ese “otro” es particular, sin ser por ello independiente del discurso en el cual está inmerso.

Volviendo a las manifestaciones, desde esta perspectiva es posible hablar del síntoma, no sólo como la expresión de un conflicto simbólico del individuo, sino como una objeción al discurso que trata de regular la economía de su goce. Es otra forma de formular el hecho que ciertas sociedades favorecen o se caracterizan por presentar

ciertos síntomas.

Algunos autores, como Josep Maria Fericgla, estiman que la función del chamán es adaptativa. Dicho de otra manera, que éste se ocuparía de atenuar las manifestaciones sintomáticas permitiendo al sujeto una mejor gestión de su goce. Sin duda esto hace parte de sus actividades, pero no estoy seguro que sea posible generalizar. Más adelante volveré sobre este punto.

EL CHAMANISMO

LA LOCURA

Aunque las actividades del chamán no se limitan a los aspectos terapéuticos (tanto en problemas somáticos como psicológicos), me parece que la locura constituye una vía privilegiada para abordar el tema que nos interesa.

El fenómeno de la locura es, no solamente universal, sino correlativo del ser humano, cuya esencia no puede entenderse sin ella. Sin embargo, las representaciones que existen de ella no son homogéneas, lo cual implica que la manera de responder frente a sus manifestaciones es también diferente.

En África central, por ejemplo, la locura no se concibe como una enfermedad, en el sentido de una alteración orgánica o funcional, del lado del pathos. Lo es más bien en el sentido en que se trata de algo que altera el curso normal de la vida y que hace sufrir. Las definiciones oscilan entre una serie de binomios tales como natural o sagrado, bien o mal, irracional o racional, el determinismo o la libertad.

Lo que prevalece no es la idea de una causa objetiva, sino la posibilidad de articular el fenómeno y sus manifestaciones a una concepción global de mundo. De esta manera, las alteraciones mentales aparecen con frecuencia como efectos de la maldad, de un maleficio, de una intención de perjudicar o de una maldición. En otras palabras como una encarnación del “mal”. Esta visión es solidaria de la concepción

de mundo de la que hemos hablado. El determinismo, o la causalidad implican la intención de un otro como artífice de las acciones benéficas o maléficas. Este otro puede ser un ser humano, un espíritu o un animal. Las acciones estarán orientadas a la neutralización o a la erradicación de estas fuerzas maléficas.

Así, para los indios koskimo (Canadá), cada enfermedad es un hombre. Cuando el chamán logra capturar su alma, la enfermedad muere, su cuerpo desaparece del cuerpo del enfermo. En otras ocasiones se trata de una sustancia que ha sido inoculada y que el chamán extrae, por ejemplo chupando y escupiendo. Estas acciones se desarrollan en el marco de un ritual más o menos complejo en el que la inducción de estados alterados de conciencia puede ser utilizada. Con frecuencia se acompañan de oraciones o cantos.

LA FORMACIÓN DEL CHAMAN

Comenzaré por decir que considero un abuso pretender dar un diagnóstico al chamán por una doble razón. Me parece imposible generalizar empleando una etiqueta nosológica (histeria, esquizofrenia etc.) para el conjunto heterogéneo de los chamanes. Aunque ésto fuese posible, el empleo de un diagnóstico resulta peyorativo en la medida en que se subordina un comportamiento a un estado patológico que lo predetermina a partir de una concepción nosológica occidental.

Hecha esta aclaración, puedo retomar un punto que aparece con frecuencia en la escogencia y en la formación del chamán. La mayor parte de los autores coinciden en que la formación del chamán es vivencial más que una acumulación de conocimientos. Con frecuencia, esta experiencia comienza con la enfermedad. Sea esta física, o en la mayor parte de los casos “psicológica”, el haber atravesado por este proceso le da al chamán una serie de elementos objetivos para abordar situaciones análogas con los otros. Al mismo tiempo, este proceso se convierte con frecuencia en una fuente de legitimidad con respecto a la colectividad a la que pertenece. El haber sufrido la enfermedad,

saliendo indemne, hace que se le suponga un saber en este campo.

Como lo señala Lévi-Strauss, la formación del psicoanalista pasa también por este proceso. El psicoanalista debe someterse al dispositivo analítico como parte fundamental de su formación. Esto supone que la experiencia es irremplazable en la medida en que lo que está en juego es del orden de la verdad del sujeto y no del saber de la teoría sobre lo que le ocurre. La causalidad psíquica que determina la historia de un sujeto es individual y, de alguna manera, cada psicoanálisis es diferente. En ese sentido, Lacan no diferencia el análisis didáctico del terapéutico.

Sin embargo, en ambos casos (chamán y psicoanalista), la adquisición de conocimientos también hace parte de la formación. Yo diría que en el caso del chamanismo se trata de apropiarse de la concepción de mundo de la colectividad y de las relaciones que ésta determina. En el caso del psicoanálisis, los conocimientos giran básicamente en torno a las referencias que resultan de los tipos posibles de relación con la estructura del lenguaje que le permiten orientarse en la clínica frente a un caso específico. Pero tampoco existe un corpus teórico mínimo que autorice el ejercicio.

Salvo en algunos casos en que la formación del chamán se limita a un tiempo establecido (4 años), el proceso responde más a criterios lógicos y no cronológicos. Lo mismo ocurre en la formación del analista, al menos en la orientación lacaniana.

Otro punto en común radica en la importancia de la invención y en la dimensión del acto que de ella se deduce. Ésta se impone en la medida en que cada individuo “objeta” a su manera el discurso en el cual está inmerso. Una vez más, el saber acumulado no puede dar cuenta de esta posición subjetiva ya que es particular a cada individuo. ¿Qué es entonces lo que los diferencia? En primer lugar, el psicoanálisis implica un dispositivo específico que es de orden privado. Se trata de una relación entre dos personas en la que de alguna manera, el grupo está ausente. El psicoanálisis combate la

sugestión. Esta posición se inaugura con el abandono de la hipnosis al final del siglo XIX. Una de las razones que lo llevaron a hacerlo, fue el poder ilimitado que sentía frente al individuo hipnotizado. Es posible que los estados modificados de conciencia, utilizados en los ritos chamánicos, se presten para la sugestión. En lo que me concierne, no pienso que esto sea automático.

Podría seguir enunciando diferencias, pero corro el riesgo de generalizar con respecto a una práctica que, una vez más, constituye un conjunto heterogéneo. Este hecho se acentúa cuando consideramos que dicha práctica es ejecutada por diversos individuos, igualmente difíciles de homogeneizar.

EL CHAMANISMO COMO SÍNTOMA

Terminaré con una reflexión que suscitó en mí un comentario de Josep Ferigla. Este autor anota que las prácticas chamánicas en Mongolia están actualmente en auge. Su éxito coincide con la crisis de la Unión Soviética que terminó con su desintegración. Es decir, que las soluciones, en este caso de un discurso ideológico, ya no cumplen su función y el malestar se manifiesta nuevamente.

Este hecho coincide con el auge de prácticas chamánicas en otros ámbitos. Es el caso de los indios Inga en Colombia. Hablo concretamente del rito del Yagé, en el cual participan de manera regular jóvenes “occidentales” que no pertenecen a este grupo indígena, pero que también buscan una manera de atenuar el malestar que experimentan en las sociedades capitalistas. Los ritos chamánicos aparecen entonces como una alternativa a la respuesta que ofrecen la ciencia moderna y las industrias farmacéuticas.

La mejor ilustración que he encontrado de los excesos del discurso de la ciencia aparece en el libro de Rai Loriga “Tokio ya no nos quiere”. El protagonista vende unas pastillas que sirven para olvidar. El costo de las mismas depende de lo importante que sea el recuerdo indeseable.

Es evidente que dentro de esta lógica comercial, se trata de responder sin escrúpulos a una demanda del cliente. El mismo personaje consume sus productos para sustraerse a la voz de la conciencia que lo atormenta. La respuesta inmediata a la demanda obtura el espacio en el que el deseo se expresa.

El interés por las prácticas chamánicas rompe con esta respuesta. No pienso que sea porque propone paraísos artificiales a través del uso de sustancias alucinógenas. En el rito del Yagé existe un trabajo realizado por el sujeto durante el “estado alterado de conciencia”. El “taita” que dirige la ceremonia es considerado como poseedor de un saber. Sin embargo, él no actúa directamente en este proceso de meditación. El que se somete a dicho proceso aprende progresivamente a servirse de ese estado de conciencia para “ver” o percibir aquello que no percibe en su estado normal. Para ello debe ser capaz de no dejarse distraer por el número importante de imágenes y sensaciones alucinatorias. El taita puede ayudar a “mantener el rumbo”, pero no hace el trabajo de meditación que le corresponde al sujeto. Se convierte en una presencia. No se trata de un ritual de cura espectacular, sino de un proceso con una temporalidad diferente. Es decir, que no se propone como una simple respuesta a la demanda.

Se me ocurrió entonces pensar el chamanismo como un síntoma, en la medida en que, a su manera, como el psicoanálisis, objeta el avance del discurso de la ciencia, en el cual el sujeto, por definición es excluido. Es, de hecho, una estrategia que contribuye a la conservación y a la actualización de estas culturas.

BIBLIOGRAFÍA

- ASKOFARÉ, S.; Sauret, M. J. 1998. «La toxicomanie : perspective psychanalytique». Sexualité et discours, ecoutes psychothérapeutiques, Santé mentale au Québec.
1997. «Verité et cause ». Article accepté por Gramma, Revue du groupe Franco-hellène de Psychanalyse.
1997. «La coupure». In austrelien center for psychoanalysis in the freudian field. Souspresse.
- DEVEREUX, G. 1973. “Ensayos de etnopsiquiatría general”. Barral Editores. Barcelona
1975. “Etnopsicoanálisis complementarista” Amorrortu Editores. Buenos Aires.
- DOR, J. “Introducción a la lectura de Lacán”. Gedisa. 1995. Barcelona.
- Fericgla, Josep Ma. 1990. “El peso central de los enteógenos en la dinámica cultural”, en Revista Manguaré, No. 14, Departamento de Antropología. Universidad Nacional.
1994. “Plantas, chamanismo y estados de consciencia”. Libros de la liebre de marzo. Barcelona.
2000. “Los chamanismos a revisión. De la vía del éxtasis a Internet”. Kairós. Barcelona.
2003. “Epopteia, avanzar sin olvidar. Respuesta a las cuestiones más frecuentes tras vivir una experiencia transformadora”. Rol. Barcelona.
- FREUD, S. 1895. “Obras completas”. . Amorrortu. Buenos Aires.
1922. “Sueño y telepatía”. Op.Cit. Vol XVIII.
- LACAN, J. 1984. “Escritos 1 y 2”. Editorial Siglo XXI. México.
- LÉVI- STRAUSS, C. 1964. “El pensamiento salvaje”. Fondo de Cultura Económica. México.
- LORIGA, R. 1999. “Tokio ya no nos quiere”. Plaza & Janés. Colección Ave Fénix. Barcelona.

CONOCIMIENTO CHAMÁNICO Y SUPERVIVENCIA CULTURAL EN LAS COMUNIDADES INDÍGENAS DEL SUROCCIDENTE COLOMBIANO

Carlos Enrique Osorio Garcés

Antropólogo. Universidad del Cauca (Colombia)

A principios del año 2002, en el marco de una reunión sostenida en el programa de educación del consejo regional indígena del Cauca CRIC, organización que aglutina buena parte de los cabildos indígenas del departamento del Cauca y que hace treinta años es el abanderado de las luchas y reivindicaciones de las culturas indígenas de Colombia, se discutía acerca de la necesidad de viajar al departamento del Caquetá, con fin de contactar las comunidades páez que viven en esta zona del país. La parte más difícil de decidir hacía referencia al momento propicio de salida de forma tal que se corrieran los menores riesgos posibles, más aún, cuando la región a visitar hacía parte territorial de los municipios de la entonces zona de distensión creada por el gobierno colombiano en su empeño de adelantar diálogos de paz con una organización armada.

Después de muchas reflexiones los maestros indígenas que hacían parte de la deliberación decidieron que “había que consultar con las plantas”, la naturaleza debía ser interrogada por parte de los The'walas, denominación como se conoce en la cultura de los páez, a los médicos tradicionales o chamanes en el interior de este grupo,

con el fin de interpretar sus señas y oír sus mensajes, acerca de la conveniencia de viajar a la zona habitada por comunidades páez del Caquetá.

Visto en retrospectiva, una afirmación como ésta no hubiera sido posible efectuarla hace treinta años por temor a las represalias que podía traer si llegaba a los oídos de los educadores, las monjas misioneras, los curas doctrineros, los administradores de las instituciones y los funcionarios gubernamentales, todos ellos mestizos con alma de blanco, que durante más de 450 años “cuidaron y orientaron las almas y el progreso” de los indígenas de Tierradentro en particular y del sur occidente y el país en general.

Tampoco habría sido factible hace diez años, cuando a pesar de la lucha indígena por la tierra y el reconocimiento a la diferencia donde habían obtenido resonantes logros, más para la visión de afuera que para mejorar sus condiciones de vida, los dirigentes, los intelectuales y los cabildos indígenas no intuían el valor de los conocimientos de los The'walas en la recuperación cultural y el aporte al proceso de elevar los niveles de identidad cultural y de conciencia étnica. Su valor e importancia sólo se hacía manifiesta ante los requerimientos de los investigadores, historiadores y antropólogos, quienes elaboraban sus monografías sobre estas comunidades y temáticas.

Buena parte de la lucha de los pueblos indígenas se basaba en la negación de los paradigmas de vida occidentales, que durante siglos les trataron de imponer, logrando que muchas comunidades perdieran su lengua, su forma de tenencia comunal de la tierra, sus principios propios de vida y el deterioro de su base medio ambiental, al contraer su territorio ante la implantación de la encomienda, la mita, los pueblos de indios y el avance de la gran hacienda.

Lentamente, las reivindicaciones culturales fueron apareciendo, más como un resultado indirecto de la lucha, que de una acción planificada e intencional de lograrlo. La dinámica social generada por los nuevos marcos de libertad de acción propicio la puesta en práctica

de hablar en su lengua nativa abiertamente y con sentimiento de orgullo, reapareció el pasado, la historia propia que se podía contar sin el entramado de lo oficial y gubernamental, muchas de las tradiciones que antes se practicaban en la clandestinidad, tenían ahora la posibilidad de expresión y transmisión. La idea de hacer resurgir la interpretación de un cosmos cultural páez, aunque maltrecho por el olvido y la persecución, puso en primera fila de la cultura y de las reivindicaciones culturales y políticas a los The'walas.

A través de ellos se pudo conservar buena parte de la memoria histórica del grupo, las prácticas de curación y adivinación, de interpretación de la naturaleza y sus fenómenos; este conocimiento y sus practicantes se pusieron en el eje de la vida de las comunidades. Propiciaron la creación de un contra discurso, no solamente intelectual y político, que readoptó las costumbres, tecnologías y formas de control y organización social. Podríamos afirmar que el discurso contra hegemónico en la actualidad se opone a lo establecido por la cultura de los colonizadores y a una idea eurocéntrica del mundo.

Los procesos de reconocimiento en el interior del grupo, y al exterior de él, se han basado en la recuperación de sus tierras como elemento básico económico y político, en la ampliación de su frontera cultural —que durante los últimos treinta años de organización y resistencia cuentan con más de 60.000 hectáreas incorporadas a su territorio— y en la promoción, estudio y utilización de la lengua. Este elemento tiene una importancia por su uso masivo, se cambian los fundamentos de la enseñanza, propendiendo por una educación bilingüe e intercultural.

Se dejó de llamar lengua, para constituirse en el idioma los nasa yuwe, y el denominativo de páez, nombre con el cual fue designado el grupo por los españoles, pasó a ser nasa, la gente, y el territorio ancestral se conoce hoy como el Nasa Kiwe. Lo anterior no se constituye en sólo un cambio de nombre, detrás de esto, se encuentra el inmenso entramado de la significación y la reivindicación política y

cultural.

Por primera vez desde la conquista, las prácticas culturales y sus representaciones dejaron de ser clandestinas, usadas en la intimidad de las familias, y se convirtieron en elemento privilegiado de relación social y característica de su identidad.

Muchos de los elementos base para su permanencia como cultura están orientados a refrendar la sabiduría de sus héroes culturales, cuya existencia, conciencia y enseñanzas se encuentran a medio camino entre lo mítico y lo histórico, contradiciendo los conceptos de la historia como una secuencia de acontecimientos cronológicamente ordenados que nos lleva a establecer la verdad sobre lo que ocurrió en el pasado y opuesto a la visión mítica de la realidad¹.

En la narración oral no existe el tiempo cronológico, se confunde lo que es antes y lo que es después, pasado y presente, no sabemos que aspectos de la realidad hacen parte del mundo natural y cual del sobrenatural, estableciendo una lógica y orden del discurso completamente diferente al elaborado bajo la concepción occidental del término. La historia de los pueblos indígenas andinos del departamento del Cauca es una mezcla de elementos metafóricos y vivencias prácticas.

El héroe cultural de los nasa fue don Juan Tama, “hijo de la estrella”, cacique de Vitoncó y Pitayo², cuya existencia es reseñada y comprobada en los documentos oficiales de la administración colonial en el siglo XVIII. Según el mito de su aparición, su nacimiento se produjo en una avalancha de la quebrada Lucero y fue rescatado gracias a la intervención oportuna de los The'walas y la figura mítica de Santo Tomás. Su nacimiento y crianza, sus actividades de gobierno y su relación con la administración colonial, así como su muerte —ocurrida por envenenamiento atribuido a los guambianos, siendo enterrado cerca de la laguna que hoy lleva su nombre antes que su cuerpo se deshidratara y volviera a su estado primigenio como hijos del agua— está rodeado de elementos no perceptibles por la lógica y el discurso historiográfico, donde no se crea un nexo entre la narrativa y el sentido de la realidad, tal como lo registra la tradición occidental.

A Juan Tama se le atribuye la capacidad de invocar para el beneficio de sus ejércitos en lucha contra los guambianos, a quienes desterró de Tierradentro, la energía contenida en el rayo y el trueno, en una nueva muestra de la antropomorfización de la naturaleza que dota a los animales y lugares de energía prodigiosas, que enseñan y transmiten muchas de las características de la cultura nasa.

Prácticamente todos los elementos sustantivos de la cultura tienen que ver con la interpretación, socialización y uso de la naturaleza,

En muchas de las expresiones narrativas, el concepto de tiempo y espacio, de propio y ajeno, se confunden y entremezclan, no como entidades con las cuales sólo tenemos la opción de creer o no, como es el caso de la tradición judeo-cristiana, sino como seres que interactúan con las comunidades, en una relación tan normal como nuestras relaciones sociales: en ellas aparecen las figuras de la virgen, el diablo, el concepto de infierno, creando una nueva interpretación de la realidad, actualizando sus tradiciones y los contextos en los cuales viven. No es la repetición de la narración, sino la recreación de sus representaciones, donde el tiempo no es cronológico ni el espacio es simplemente físico.

Como ejemplo de lo planteado, transcribimos un texto narrado por Noemí Mestizo Ascué³, donde a nuestro juicio es posible inferir de las formas míticas referidas, algunos de los mecanismos propios para hacer frente a procesos de transformación de los espacios naturales y de la propia cultura de los nasa.

“Cuentan que una vez un señor, que tenía una esposa y varios hijos, el señor no tenía trabajo, como muchos en aquella época se dedicaba a jornalear, pero llegó el tiempo en que por allí cerca ya no conseguía que hacer, por tal motivo decidió irse lejos, pero primero le dijo a la mujer que le preparara un avío. Al otro día la señora madrugó a sancochar unas yucas con una gallina y se las acomodó en unas hojas de plátano dentro de una *jigra*, con esto el señor salió y se despidió de la mujer y de sus hijos.

Ya había caminado toda la mañana cuando de pronto vio a un señor montado en un macho grande, traía puesto un sombrero muy bonito y una ruana que también era muy bonita, el jornalero pensó: éste debe ser un terrateniente y él si me puede dar trabajo; el señor cada rato se acercaba más, cuando llegó junto a aquel terrateniente le dijo que él tenía una hacienda muy grande y que estaba buscando trabajadores y le dijo: yo te puedo dar trabajo; el jornalero se puso muy contento y el terrateniente le dijo: móntese al anca de este macho, pero primero ponga mucho cuidado en lo que le voy a decir, cuando te subas debes cerrar los ojos, mete la cabeza debajo de la ruana y te agarras bien de mi cintura porque el macho se puede caer. El jornalero obedeció como decía el patrón, cuando se montó cerró los ojos y metió la cabeza debajo de la ruana. Sintió que el macho se cayó al suelo, pero el patrón insultó al macho y al momento se paró y fue eso tan raro que a él le pareció que ese animal iba por los aires. Sintió un olor tan raro, el señor olía a puros orines de chivo, al rato el patrón le dijo: ya vamos a llegar a mi hacienda, ahora el macho otra vez se va a caer; en ese momento dijo: abres los ojos y te bajas de inmediato, el jornalero obedeció como ordenaba su patrón; cual fue su sorpresa cuando vio que esa hacienda era muy grande, nunca había visto una igual, pues además era bonita, se quedó ahí parado mirando para todas partes cuando de pronto lo llamó una viejita, el jornalero se le acercó y le dijo: ¿qué se le ofrece?, la viejita le dijo: ¿cómo fue que viniste con este hombre?, el jornalero le contó por qué era que estaba ahí; la viejita le dijo que esa era la casa del diablo, que ese era el infierno y el jornalero se asustó mucho, pero la viejita que no era viejita sino La Virgen, le dijo: no te asustes que si oyes mis consejos de aquí saldrás nuevamente.

Ese diablo te llevará a comer, pero tú no le vayas a recibir esa comida porque para tus ojos será una comida muy buena, pero eso es un engaño, porque eso será pura mierda de perro, más vale cuando te de hambre, come de lo que te puso tu mujer en el avío, si comes lo que

ese diablo te de aquí te enfermas y luego te mueres aquí, porque lo que quiere ese diablo es matarte; lo mismo él te va a mandar a cortar leña a la montaña y te va a decir que cortes un solo palo y que cuando ya vaya a caer corras para la parte de abajo, por que aquí los palos caen para la para la parte de arriba, pero la virgen le dijo: no vayas a creer eso, cuando ya vaya a caer el palo tu correrás para la parte de arriba porque ese palo cae para abajo y al caer se encarga de hacer una palizada, o sea que ese palo como es tan grande al caer tumba otros palos. Te matarían de inmediato, por eso no vayas a hacer caso a ese diablo. El jornalero obedeció y dijo que bueno. La Virgen le dijo: váyase que ya no demora en venir el diablo para ponerle trabajo, el jornalero salió y vio que ya venía el patrón, él se le acercó y le dijo que tenía que ir a cortar leña pero primero tenía que ir a traer las mulas para que las enjalmara y se fuera a la montaña, él le explicó en qué parte estaban y le dio un perrero para que las arriara, el jornalero salió en busca de las mulas, subió a unas quebradas y sólo vio un poco de señoras que se estaban bañando y peinando, entre ellas estaba una comadre de él; ellas hablaban, se reían y lo miraban, luego le hacían señas para que bajara donde estaban ellas, él se asustó y salió corriendo para donde el patrón y le dijo que él no había encontrado las mulas; el patrón lo insultó y le dijo: fue que no buscaste bien, en las quebradas están ellas, pero el jornalero le dijo que allí sólo habían unas señoras bañándose; el patrón nuevamente lo insultó y le dijo: esas son las mulas, hágales traquear ese perrero, insúltelas y verá que ellas se vienen; el jornalero nuevamente subió y obedeció lo que le dijo su patrón; una mula de esas le dijo: compadre, ¿usted por qué nos trata tan feo?, nosotras no tenemos la culpa que no hayamos podido tener hijos, pero el compadre hizo traquear el perrero y las insultó; ellas salieron corriendo y cuando llegaron a la hacienda ya no eran personas, estaban convertidas en animales mulares.

El jornalero no se explicó cómo, pero las enjalmó, les puso los rejos para cargar leña, ya iba cuando salió el diablo, lo insultó y le

dijo: indio, cuando cortes el primer palo vas a correr para la parte de abajo, el jornalero le contesto que bueno, pero se acordó de lo que le dijo La Virgen; se fue y al bastante rato sonó la palizada cayendo de la montaña. Ya por la tarde él bajó con las mulas cargadas de leña, el diablo le dijo que así era que él necesitaba un trabajador. El jornalero le preguntó que dónde bajaba la leña, el diablo le indicó que metiera o arriara las mulas por una puerta grande, que ellas mismas bajaban la carga, el jornalero obedeció y las metió por donde el patrón le indicó, al otro lado iban saliendo las mulas sin carga, el jornalero quedó muy sorprendido. Al terminar el trabajo, el diablo le dijo que se fuera a descansar, pero él se fue a curiosear por dónde habían entrado las mulas, se encontró con que eso era un horno muy grande, ahí habían bastantes mesas y en cada una había un muerto cubierto con sábanas blancas y debajo de ellos, muchas brasas de candela; así que todo el tiempo esas almas se quemaban. Iba mirando persona por persona, había amigos, vecinos, familiares y otros que él había conocido cuando estaban vivos. De pronto vio al patrón que venía, se acercó, lo insultó y lo mandó a salir sino quería que lo tirara al horno, el jornalero salió muy asustado, al otro día hizo otros trabajos.

La Virgen lo volvió a llamar y le preguntó si se iba a ir, él le respondió que sí; La Virgen le dijo: no le vaya a recibir plata por que lo va a engañar, pídale por el pago de su trabajo dos bultos de carbón, el jornalero le respondió que a él no le servía el carbón porque si llegaba con eso a la casa la mujer se enojaba; La Virgen le dijo que ese carbón lo podía vender y por eso le iban a dar buena plata. El jornalero obedeció, cuando se encontró con el patrón le dijo que ya se había aburrido, que se iba para la casa a ver los hijos y la mujer, el patrón le dijo que si era así él le iba a pagar, el jornalero le contestó que él no quería plata sino carbón, el patrón sacó dos bultos y se los entregó, el jornalero pensó: ¿y ahora en qué llevo esto?, el diablo le dijo: yo le presto un macho para que cargue ese carbón, yo mismo lo voy a dejar cerca de su casa; se acomodaron y otra vez lo llevó en el

anca del macho, lo hizo cerrar los ojos y meter la cabeza debajo de la ruana, echando el macho con la carga por delante; al rato sonaron como cayendo al suelo y el diablo le dijo: bájese que ya llegamos; descargaron el carbón y el diablo se fue para la casa grande; el jornalero quedó ahí parado pensando qué le iba a decir a su mujer, sacó cuatro carbones, se los echó al bolsillo y se fue; al llegar encontró la casa ya para caerse, había monte por todas partes, los hijos ya no tenían ropa. Cuando la mujer lo vio le dijo: ¿estas son las horas de aparecer? ya hace dos años que te fuiste y ni razón de vos; el marido le dijo: ¡pero hija, si sólo hace dos días que me fui! Ella enojada dijo: ¿es que no ves cómo está la casa?, él respondió: sí, eso estoy viendo. La mujer preguntó: ¿cuánto traes de plata?, él respondió: plata no me pagaron, y la señora más se enojó; él se metió la mano al bolsillo y le dijo: sólo me pagaron esto y le mostró a la mujer, ella al ver se puso muy contenta, los carbones se habían convertido en oro; el señor dijo: allá abajo tengo dos bultos; la mujer dijo: ¡ahora somos ricos, ya no somos pobres, hay que ir a traer esos dos bultos!, lo hicieron, vendieron el oro y se fueron para la ciudad”.

Tratando de no forzar la interpretación, es posible observar en el relato algunos elementos de resistencia cultural y de formas de adaptación a los riesgos y amenazas naturales. En la primera parte se narra una escena tradicional de la vida cotidiana actual del grupo, y la reacción ante la crisis de productividad y alimentación que se presenta, el salir a jornalear fuera de su comunidad, como estrategia de subsistencia temporal. El encuentro con lo diferente, con el poder que no controla, se plasma en la siguiente parte donde entra en escena la imagen del terrateniente blanco, quién en últimas resulta la imagen de lo nocivo para la comunidad, el mal disfrazado de blanco y montando un buen caballo, quién con dadivas y engaños trata de perjudicar la comunidad, posiblemente como una metáfora de la muerte cultural ocasionada por el contacto.

La aparición de La virgen compensa el mal e invita a la reculturización de las prácticas de la comunidad, a desobedecer las imposiciones externas: el no comer la comida del blanco y correr hacia arriba

cuando la empalizada caiga, es una forma de llamar a la preservación de su entorno y a resguardarse en los lugares altos en momentos de eventos naturales que ponen en peligro la vida como grupo, todo esto como el mecanismo de retorno a la armonía primigenia, estado ideal de la vida de los nasa.

En la última parte del relato se narra el valor de la maternidad para la comunidad, aquellas mujeres que no pueden concebir hijos no pertenecen del todo a la comunidad, sino a otras esferas de la existencia mítica de este grupo.

La no monetarización del trabajo, representado en el salario, y la —al parecer— impostergable influencia de la ciudad es la actualización de un sentimiento del pueblo nasa expresado a través de la historia oral.

A manera de resumen, podríamos decir que el relato describe el proceso de transformación al cual se ven abocados la totalidad de los grupos étnicos y la respuesta cultural de los paeces para fortalecerse y sobrevivir como cultura, articulando el concepto y manejo del tiempo y el espacio, propios de los nasa, con representaciones foráneas producto del contacto intercultural.

Bajo esta perspectiva, la realidad no sólo está conformada por su medio físico, al cual se tiene acceso por el limitado uso de nuestros sentidos, por el contrario, la parte sustancial de su cultura está compuesta por entidades no corpóreas que se incluyen en la vida cotidiana de las comunidades, estando representadas en la naturaleza. Por lo tanto, “el paisaje es una ordenación, inscripción, impresión de la sociedad en el espacio terrestre. Se le puede leer como un texto, escritura de una sociedad en su territorio”⁴.

LA NATURALEZA ANIMADA

Toda sociedad humana accede a su entorno natural por intermedio de su estructura cultural, la naturaleza por sí misma no construye in-

interpretaciones ni formula modelos para que los pueblos hagan uso de ella. El entorno existe porque cada pueblo lo interpreta, clasifica, usa y simboliza de conformidad a su cultura y sus elementos cognitivos. Bajo estas consideraciones, la objetividad de las clasificaciones está en los ojos del observador y no en la esencia de lo observado. En estas circunstancias, las clasificaciones de la naturaleza elaboradas por los paeces obedecen a sus mecanismos culturales y poseen una lógica interna que las explica y les da significación⁵.

La vida está formada por un cordón de tres hilos, cada uno compuesto por la relación hombre elemento⁶:

Nasa u´sh o gente espíritu.

Nasa kiwe o gente naturaleza.

Nasa nasa o gente gente.

Estos tres elementos son categorías que intervienen en la clasificación y humanización del paisaje, cada uno de los componentes de la región habita o está influenciado por alguna de ellas, conformando un cosmos compuesto por cuatro casas y cuatro caminos.

La principal, la habitada por el Ks´a´wala, el gran espíritu o de los hijos mayores, es la dimensión espiritual.

La casa habitada por los hijos menores, donde viven los nasa, los animales, y los vegetales, el mundo de los hombres.

La casa de los yu´khipmenas, los tapanos hombres sin rabo, los que viven bajo la tierra.

Este esquema donde se representa la idea del cosmos páez muestra formas de comunicación entre sí, caminos por donde es posible transitar, para controlar o alterar las energías que cada uno de ellos contienen.

De las formas de transitar por estas vías del cosmos, sólo una de las cuatro les es posible controlar a los nasa, a través de los *The´walas*, los encargados de la comunicación con el mundo real conceptual, de escuchar la naturaleza “porque entienden el idioma para comunicarse con los seres que viven allí”⁷. Los restantes poderes para transitar

los caminos, que unen las cuatro casas del cosmos de los paeces, los poseen el K´dul cóndor, el Meweh o rey de los gallinazos, y el S´uita armadillo⁸. El cóndor y el rey de los gallinazos pertenecen al primer hilo, los de arriba, a la casa de los hijos mayores, el *The´wala* al espacio de la gente páez y su entorno, y el armadillo seguramente por su capacidad de vivir en túneles, se asocia al mundo de abajo habitado por los tapanos.

Arriba en el cosmos de los paeces, haciendo parte la esfera de lo mítico, está el mundo de los hermanos mayores: el *Ekthe´* o sabio del espacio; el *T´iwe Yase* o trueno, nombrador de la tierra; *Weet´ahn* el que deja las enfermedades en el tiempo; el *Kl´um* o duende que controla el ambiente; el *Daat´i* o espíritu del control social; *S´i´* o espíritu de la transformación; *Tay* o sol; *A´te* o luna; *Weh´a* el viento dueño de la atmósfera. Estos son los hijos del gran espíritu o *Ks´aw wala*⁹.

En este hilo o mundo se estructura el orden del cosmos y se dan las bases del funcionamiento del mundo de la gente, el *nasa kiwe*. Las energías contenidas en estas entidades pueden perjudicar o ayudar en las labores cotidianas del grupo, por lo tanto los hombres deben estar en armonía con estas fuerzas que gobiernan las energías que afectan la existencia, en la esfera social y material de la vida de los *nasa*.

La fuerza contenida en este mundo y en sus representaciones pueden ser vehiculizadas por intermedio del ritual y del conocimiento de las energías y la sabiduría del *The´wala* y, por lo tanto, contribuyen a la supervivencia cultural del grupo y al mantenimiento de su estructura medio ambiental. Las relaciones sociales, las de la comunidad con el entorno, los procesos productivos y en general la totalidad de las acciones de los páez, están relacionadas con el mundo de arriba.

El segundo hilo lo constituye el mundo de la gente, el *nasa kiwe*, pero este espacio, a pesar de constituir un nivel del cosmos, no es homogéneo, “hay sitios cualitativamente diferentes de otros, sagrados y profanos”¹⁰, siendo clasificado para su comprensión y manejo. Es el hábitat de los hombres y sus alimentos, la cobertura vegetal, los

animales, el agua, las rocas y en general toda la realidad a la cual tenemos acceso por medio de los sentidos. Es el mundo de lo cotidiano, el escenario de todos los días.

A pesar de la gran variedad de sistemas de vida y topografía presente en su territorio, es posible clasificar inicialmente la zona en dos grandes divisiones, lugares sagrados y profanos, necesarios de conocer para explicar los sistemas de poblamiento, producción, alimentación y clasificación, uso y manejo del territorio; esta taxonomía ambiental y topográfica hace parte de la lógica cultural del grupo al ser una cultura esencialmente ritual en su vida cotidiana y familiar, en las formas de interrelación social y en los elementos de reciprocidad y solidaridad. Aparecen pequeños y grandes ritos que acentúan la importancia de estos actos, desde las formas de matrimonio y alumbramiento, hasta las relaciones con la naturaleza, con el estado y sus formas internas de control social.

En el sector andino de Tierradentro, centro cultural de los paeces, se desarrollaron sistemas de producción, distribución y consumo de alimentos haciendo uso de la verticalidad proporcionada por la topografía, dando la posibilidad de contar en cortos espacios de territorio con una amplia diversidad climática, fisiográfica y ecológica, que posibilita una oferta vegetal de diversos microambientes.

Por sus características, los paeces clasifican la zona, en lugares bravos o sagrados y mansos o cultivados. Los primeros han sido culturizados y semantizados por el grupo como lugares que poseen una fuerte carga simbólica, no son intervenidos por considerar que allí se encuentran las fuerzas del poder en equilibrio que sólo permiten su uso por expertos en la percepción de las energías que los habitan. El páramo o wepe, o sus áreas de influencia es el sitio donde se concentra principalmente la energía de la naturaleza. Se caracteriza por ser agreste, de difícil acceso y no habitual para el desarrollo de actividades humanas. Aquí no es posible adelantar labores agrícolas o de ninguna otro tipo de productividad económica, no sólo por sus

connotaciones míticas, sino también por sus características ecológicas. En ellos habita el duende o son los sitios donde mayormente se advierte su presencia. El páramo es el lugar donde se encuentra el frailejón, que de acuerdo a la mitología páez, representa a pijaos, grupo étnico ancestralmente opositor de los nasa. Allí habita el enemigo controlado pero nunca vencido, que desapareció de la faz de la tierra, pero su fuerza continúa en la memoria de la comunidad y aún tiene la capacidad de crear traumatismos. El páramo sacralizado por esta cultura hospeda y controla la energía de su enemigo histórico¹¹.

Son lugares bravos en el sentido estricto del término: se enojan, se cierran, no permiten el tránsito de los humanos por ellos. Al interior de Tierradentro es espacio sagrado, es el sitio que se conecta con la fundación del mundo, el centro del cosmos, representa mucho más que un mero espacio geométrico posible de delimitar¹². Seguramente son lugares donde se encuentra el límite, el umbral, un disyuntor que se acerca o aleja de la esfera superior del cosmos y de los seres que lo habitan.

La tradición oral de la zona de Mosoco nos permite comprender desde una perspectiva del grupo, la importancia de la geografía sagrada de los paeces, los seres míticos que la habitan y su relación con la comunidad.

“Los abuelos cuentan que en ese tiempo, cuando no había carretera en el páramo, por el sitio de laguna seca, Ik unís, el caballo de carga se había cansado y se murió el animal y se quedó ahí. El dueño siguió el viaje para donde él iba. Atrás había venido otro viajero, cuando encontró el caballo tirado en el camino, pero vio que el animal se movía y decía ¿por qué será que se mueve?, ¿será que se lo está comiendo un perro?, pero él no veía el perro... El abuelo estaba ahí pensando, entonces se devolvió y tiró una piedra encima del caballo, fue cuando salió un pájaro del tamaño de un bimbo y se fue volando. ¿De dónde salió?, se preguntó el viajero, tenía que estar dentro del animal comiéndose el corazón. Pero era un cóndor, pero como el cóndor

tiene el secreto o remedio, lo había dejado afuera para entrar a comer el corazón y la cara del animal. Cuando salió de adentro el cóndor no se voló ni levantó rápido. Si el señor hubiera sido avisado, había podido lanzarse sobre el pájaro y pegarle un garrotazo; sin embargo el cóndor se voló sólo a unos pocos metros de donde estaba, no se fue lejos. Fue cuando el abuelo vio que el animal se había regresado a pie para recoger el remedio donde lo había dejado, lo recogió con el pico y se pegó el vuelo al aire.

¿Eso era el remedio de cargar el cóndor? Sí, era el remedio del pájaro, todo animal tiene sus remedios para andar cargando.

El cóndor es de por aquí nada más, incluso a mí me hizo asustar. Era grande, del tamaño de un bimbo, las alas eran largas como de a dos metros, la espalda brillaba como una hoja de zinc, el cuello parecía puesto una bufanda blanca, cabeza mediana, el cóndor era muy bonito.

Finalmente, el cóndor que estaba comiendo el corazón del caballo, tampoco atacó al abuelo, porque tal vez el pájaro también se había asustado, tal vez cuando se devolvió sólo era para traer el remedio que había dejado, porque sin ello no pueden volar” (Tradición oral páez, recogida durante el desarrollo de la investigación).

En este relato se expresa la importancia del cóndor como animal mitológico y el páramo de Pisno como parte de la geografía sagrada del grupo. El segundo relato hace referencia a los poderes contenidos en este mismo lugar, mostrando la antropomorfización del sitio, y su relación con la interpretación dada.

“Deben saber los dos como matrimonio Pe'tam, cuando viajan al páramo no hay que ir peleando, ni disgustarse tampoco los dos, porque si viajan disgustados, entonces aparecen las culebras por el camino para asustarlos.

Eso fue lo que les pasó a los abuelos en el páramo. Tal vez ellos amanecieron muy disgustados o enojados. Así viajaron, el esposo iba adelante y la mujer atrás, él empezó a trepar la loma después de salir del sitio denominado Ta'sh Kafi, la señora se iba distanciando atrás,

el esposo al verla así decía, ¿por qué será que viene así tan quedada? y cuando llegó a un planito de la subida donde arreglan las cargas de los caballos, se puso a esperar a la mujer, entonces ella iba llegando donde la esperaba el marido, pero sólo cuando ella ve al esposo que se escondía detrás de los árboles y el abuelo le decía venga rápido para irnos ligero y la nube cubría todo el sector de la loma, pero no se acordó que era la tierra del espíritu del mal, Hech'us' me'te, y siguió adelante. Más arriba, cuando llegó a la curva del alto, volvió a mirar, y ella venía atrás, en el sitio Muse chime, volvió a mirar y ella seguía atrás. Por ese sitio es el sector del tigre Mish, estaría olfateando y el abuelo al ver que venía la mujer continuaba caminando. Cuando llegó al filo de subida, donde también arreglan las cargas de las bestias, se sentó a esperar y le dijo nuevamente, venga ligero que estoy cansado de esperar. Él estaba cerca de una chamba y por ahí debe haber estado el tigre Mish. La niebla cubría hasta donde él estuvo esperando, por donde él iba, ya no había nube. Cuando escuchó una voz que decía ¡ayayai!, U'kue'n mime'nga (mi esposo), venga defiéndame, pero se oyó un solo grito, así el abuelo se vino de allá sin parar en ninguna parte, hasta llegar aquí. Así venía en el páramo cuando bajo en la quebrada Mum'yu, él venía por el filo de San José, cuando atrás gritó un hombre y él dijo: atrás viene más gente nasa y respondió el grito. Entonces el Hech, el malo, volvió a gritar. El nasa llegó al sitio donde se encuentra la piedra que da el poder para ser parteras, de ahí cuando volvió a mirar vio que ya venía descolgándose por la mitad de la loma y pensaba, si es hombre ¿por qué será que camina tan rápido? cuando dijo así, vio que había sido el malo. ¿Por qué tenía que haber respondido al grito? pensaba.

Cuando llegó al puente del río Pismo empezó a trotar y el malo iba llegando por la quebrada agua colorada Yu'mbe, miró otra vez atrás y vio que a lo lejos venía saltando en una sola pata y así bajó por la planada de la sabana del páramo, el abuelo volvió a pensar, sí ha sido el malo Hech, pero es imposible que me vaya a alcanzar

y caminaba con más rapidez la subida de la loma para llegar al filo llamado Lame Pesh. Allí se dio cuenta que también iba llegando por la quebrada Yu´mbe saltando y cojeando y ya casi lo venía alcanzando.

Cuando ya iba por la laguna seca Ik un´sh, el Hech venía descolgándose del Lame Pesh. Ya no me alcanza y seguía corriendo hasta llegar al sitio llano escalereta, fue cuando escuchó otra vez el grito y el nuevamente siguió corriendo y el Hech, la pati sola, lo persiguió hasta el sitio Kiwe´mbe pesh, tierra colorada.

En ese tiempo no era de andar los sacerdotes, pero el padre González se fue al páramo y bendijo con agua bendita. Así fue que este páramo está en silencio, vino a componerse, con la bendición los Hech seguramente se echaron para atrás y quedaron en el sitio o lugares donde ellos eran o habitaban. Los abuelos contaban anteriormente el páramo era muy bravo, el agua Yu, y el viento Wegia, ya no más¹³”.

Es posible apreciar en el relato, cómo en los lugares sagrados donde se constituye una teofanía¹⁴, la naturaleza cobra vida y asume condiciones semejantes a las de los humanos, interactúa con la comunidad y pueden producir alteraciones en la vida diaria de los individuos, exigiendo de ellos determinadas formas de conducta social y con su entorno. Los lugares sagrados son elementos paradigmáticos de una sociedad, se constituyen en un modelo ideal a seguir, como forma de perpetuar la identidad, la cohesión y organización y sus propias formas de pensamiento, en este sentido, el relato hace a la comunidad que lo oye, contemporánea con sus mitos y significados. Es por esta razón que aún se practican los ritos que permiten mantener un estado ideal de la relación naturaleza-cultura, a través de lo que la comunidad denomina las penitencias al páramo Yu we´na, como se narra en el siguiente relato:

“Anteriormente, cuando por primera vez se viajaba por el páramo, hacían penitencias, pero ahora no es así, Yu we´na era para enseñar a trabajar, hacer casa, si usted lo hacía con machete sin descansar, entonces así mismo le daba el poder, o se Ne´s´o Na´she, después de

esto los abuelos no dormían y así le daba el poder de no dormir, sino a trabajar Yu we'ya.

Las mujeres con palos y chamizos construían los telares, los tejidos, etc. Cuando ya salían de Yu we'sha o penitencia, continuaban por el viaje pero ya no podían voltear a mirar hacia atrás, hasta llegar al sitio a donde era el viaje” (Tradición oral páez, recogida durante el desarrollo de la investigación).

Por medio de las penitencias a los lugares sagrados se lograban conseguir cualidades muy apreciadas en el marco de la cultura páez, y aprender oficios como el de sobadora de barriga, figura que hace parte importante de la estructura médica de la comunidad, la elaboración de tejidos y la eficiencia en el trabajo agrícola. Igualmente es posible inferir de los relatos reseñados, que estas energías pueden causar eventos buenos y malos para las personas que a ellos se acercan, de acuerdo con la violación o no de ciertas normas sociales, muy seguramente asociadas al Daat'í o espíritu del control social.

A pesar de que los relatos afirmen que estos rituales y cultos a la energía contenida en la naturaleza ya no se practican, se ha registrado en la actualidad la práctica de muchos rituales llevados a cabo en un lugar sagrado como la laguna de Juan Tama, efectuado para solicitar la abundancia de cosechas y comida para las personas que la realizan, siguiendo la misma lógica de acción narrada por la comunidad.

Para una mayor comprensión de estos hechos, debemos aclarar que esta mitología fue recogida en el resguardo indígena páez de Mosoco, de cuyo territorio hace parte el páramo de Moras, lugar limítrofe, por el norte de la zona de Tierradentro, con la cultura guambiana; sitio obligado de paso, para el comercio que se desarrolla desde hace más cinco siglos con la zona Páez, ubicada en el flanco occidental de la cordillera central, limítrofe con la cabecera del municipio de Silvia, los resguardos de Pitayo y Jambaló y más al norte con el municipio de Santander de Quilichao. Esta relación ha sido relativamente ilustrada por la historia oral y registros documentales, especialmente

en lo concerniente al comercio de sal, ajo y maíz.

La clasificación opuesta a lo sagrado, la conforman los lugares profanos¹⁵, o mansos, donde la acción de los hombres modifica el paisaje sustancialmente. Aquí se encuentran los sitios de población, las zonas de habitación, los cultivos. Es la dimensión habitada y mayormente controlada por la gente. No se domina sólo con rituales, sino con formas de acceso y uso que determinan su tecnología de explotación del ambiente, (descritos aquí con mayor precisión en el aparte donde se intenta describir los mas notables elementos del segundo hilo en su clasificación profana).

La tercera casa, la de los Yu'kipmenas, los tápanos hombres sin rabo, los que viven bajo la tierra, en el inframundo, complementa el cosmos de los nasa. De aquí surge una versión mítica sobre el alimento más importante de esta cultura.

“Esta leyenda histórica de los paeces se sitúa en la parte baja de Vitonco, en una inmensa roca que formaba una especie de bóveda bajo la tierra.

Desde aquí se comunicaban al interior de la tierra, en él vivían otros grupos de familias con características físicas diferentes, de estatura baja, de cincuenta a sesenta centímetros aproximadamente, y carecían de órganos como el recto. La forma de alimentarse consistía en que cogían el plato de la comida para vaciárselo por detrás, en la espalda. Fue el mismo Santo Tomás quien hizo el remedio, cogió a uno de ellos y con una varilla la clavó sobre la corona de la cabeza y fue a salir al otro lado y de ahí pudieron poseer el órgano rectal. Este solo tratamiento sirvió para todos porque de inmediato cada uno de ellos ya no tenía problemas, ya podían digerir por la boca.

Estos habitantes a los visitantes los consideraban como dioses. Del exterior hasta el lugar donde habitaban se gastaban dos velas y otras dos de regreso, el tamaño de las velas eran de cuatro a cinco centímetros de diámetro por cuarenta o cincuenta de largo.

De la riquezas poco se menciona en cuanto a los minerales, pero

sí hablan de bellísimas y lindas gargantillas para mujeres.

En realidad todos no podían transitar por aquel camino, porque para la mujer embarazada era prohibido. Pero dos señoras, por ambición a esas hermosas lajas, hicieron el viaje: a la ida no les pasó nada, al regreso casi tampoco, pero cuando prácticamente estaban afuera, o sea al exterior de la tierra, dijo la embarazada, pura paja ¿cómo a mí no me pasó nada? Con esta frase se tapó el hueco, hasta ellas se convirtieron en rocas.

Por eso la versión de que si las señoras hubieran acatado la prohibición, hasta hoy existiría esa comunicación con aquellos habitantes. Es de anotar que poseían sus animales domésticos como nosotros”¹⁶.

La comunicación con el mundo de abajo se interrumpió como sanción al incumplimiento de la prohibición social sobre las mujeres en estado de embarazo, que es considerado como sucio, y no contiene la armonía para acceder a otro tipo de mundos.

Otros elementos de socialización de la naturaleza tradicional de la cultura nasa les han sido negados a las actuales generaciones, como castigo por no conservar sus creencias. La interpretación cultural del desastre natural del sismo y avalancha de lodo del río Páez que destruyó buena parte de la zona de Tierradentro, ocurrida el 5 de junio de 1994, fue atribuido a la debilidad de los nasa actuales para interpretar las señas que la naturaleza estaba dando y que presagiaban el desastre natural. Lo anterior equivale a la necesidad de fortalecer sus estructuras culturales y sus sistemas de percepción de la naturaleza por parte de los The'walas, para resignificar sus conocimientos y saberes tradicionales.

Los conocimientos y rituales de los chamanes han sido utilizados en los procesos de recuperación socio-ambiental y atención de la zona afectada por la avalancha. Luego del evento natural que destruyó social y ambientalmente cerca del 80% de la zona, se creó la corporación Nasa Kiwe, que mediante la interpretación de muchos de los elementos culturales, logró generar un modelo de intervención y

desarrollo, para permitir la continuidad de sus formas de vida.

Los The´walas efectuaron rituales para aplacar las fuerzas de la naturaleza, utilizando plantas sagradas y sobrevolando la región en helicóptero en aquellos lugares donde —al sentir de los chamanes— se había perturbado la armonía y se debían refrescar y armonizar las fuerzas de la naturaleza. Posteriormente, durante los procesos de reubicación de muchas comunidades, viajaron a otros lugares para sentir la naturaleza, con el fin de ubicar las nuevas poblaciones que debían ser adquiridas por el estado colombiano como parte del proceso de atención al desastre.

Durante los procesos de persecución y violencia política contra el grupo nasa, los The´walas protegieron a sus líderes y colaboradores externos, que fueron acusados de subversivos ante las fuerzas del estado y como colaboradores del ejército por parte de las fuerzas insurgentes, lo que hacía del territorio de los nasa un espacio de terror y guerra.

El chamanismo dotó a líderes y colaboradores de amuletos y baños, practicando rituales para que evitaran ser molestados y parecieran invisibles ante las fuerzas en contienda. Estableciendo una visión retrospectiva, la protección prestada, en términos de los occidentales, pudiera parecer metafórica, pero en muchas ocasiones cumplió un efecto positivo y las metas propuestas.

Para terminar, podemos afirmar que el The´wala es el rol principal de la cultura nasa, en él está contenido el manejo y control de la cosmovisión del grupo: conocedor de las propiedades de las plantas, de la armonía o desarmonía del cuerpo y la sociedad, de los rituales para aplacar las fuerzas de la naturaleza, de cómo controlar el volcán.

Los The´walas saben el por qué del trueno y el relámpago, el por qué del color de las nubes y el sitio donde habita el duende. Su poder es gradual dependiendo de la visión que lo orientó en su vocación de The´wala: Nasa The es la visión que define su destino, la posibilidad de acceder al conocimiento.

El The´wala no se forma por decisión de querer serlo, por el con-

trario, su selección se efectúa con base en la interpretación de los sueños y visiones provenientes de la esfera no física de su realidad, parte sustancial y mayoritaria del complejo mundo del pensamiento nasa. Se inicia aquí un largo proceso de aprendizaje donde se agudizan los niveles de percepción corporal, la interpretación de los fenómenos que componen su realidad y el conocimiento necesario sobre el uso de plantas y prácticas que ayudan a sensibilizar el cuerpo para recibir las señas de la naturaleza y aquellas provenientes de otras esferas de su cosmos cultural.

El The'wala refresca, limpia, quita lo sucio, logra el retorno de la comunidad o el individuo a la armonía primigenia. Refrescar es culturizar, semantizar y manejar el poder en cualquier esfera de su existencia.

Este sistema cognitivo de aprehensión de la naturaleza y creación de su realidad es transmitido de una generación a otra por medio de la oralidad. La voz es la intermediaria del pasado y el presente del grupo. No opera como un acto deliberado de enseñar y transmitir sino por el contrario, abarca las más escondidas entretelas de la cultura, formando su cotidianidad en la totalidad de la comunicación verbal, cargada de metáforas y símbolos.

La persistencia del recuerdo no se afianza únicamente en la capacidad de la memoria, la cultura ha generado mecanismos del recuerdo, simbolizado espacios geográficos, objetos físicos y actos cotidianos como formas de evocar el pasado, cargado de sabiduría y de la conciencia de su etnia.

El ritual de refrescar las varas, con las cuales se le da autoridad al cabildo como máximo representante de la comunidad y símbolo del poder de los cabildantes, es volver a las enseñanzas y al sentido de justicia que este héroe cultural representa, es purgar los errores cometidos por sus antecesores y recibir limpio el símbolo del poder y del control social, fortaleciendo el sentido propio de justicia; es desencadenar, reafirmar y dar vigencia a su memoria. Existen tam-

bién los mecanismos del olvido: Yus Kit es la yerba del olvido para la cultura nasa y hace parte de los rituales que desarman los espíritus, haciendo olvidar los odios entre los individuos. Es el principio de la antimemoria necesaria para preservar o recomponer la armonía de la sociedad, formando un sistema de ver el mundo no suficientemente comprendido por otras sociedades.

NOTAS

¹ Rappaport, 2000

² Rapapport, 2000, 96

³ Recogido en Toribio, 1994

⁴ Gondard, 1986

⁵ Lévi-Strauss, 1972

⁶ Osorio, 1994, 19

⁷ Osorio, 1994, 22

⁸ Mito recogido por Marcos Yule en Osorio, 1994

⁹ Osorio, 1994, 22

¹⁰ Eliade, 1967, 26

¹¹ Osorio, 1994, 133

¹² Eliade, Op Ct

¹³ Tradición oral páez, recogida durante el desarrollo de la investigación

¹⁴ Eliade, 1967. 26

¹⁵ Eliade, Op.Ct

¹⁶ Tradición oral páez, recogido durante el desarrollo de la investigación

BIBLIOGRAFÍA

ELIADE, M.1967. "Lo sagrado y lo profano". Guadarrama. Madrid.

LÉVI-STRAUSS, C. 1972. "Estructuralismo y ecología". Editorial Anagrama. Barcelona.

OSORIO, C.E. (Comp.).1994. "Paeces por paeces". Banco de la República. Bogotá.

RAPPAPORT, J. 2000. "La política de la memoria: interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos". Editorial Universidad del Cauca. Popayán.

1994. "Cumbe Reborn: An Andean ethnography of history". Chicago University of Chicago Press.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

HIPNOSIS Y CHAMANISMO HAWAIANO

Isidro Pérez Hidalgo

Psicólogo. Hipnólogo. Sociedad española de hipnosis clínica (España).

ORÍGENES HISTÓRICOS DE HUNA

Es difícil discernir los antecedentes históricos reales de las leyendas que circulan acerca de la protohistoria del chamanismo hawaiano.

Como afirma John Bainbrige, se ha producido mucha especulación romántica con referencia a este tema. Algunos autores sugieren que el supuesto continente perdido de Lemuria podría guardar conexiones con la tradición hawaiana.

Max Freedom Long, investigador americano, postula que la simbología de los pictogramas murales de algunas tumbas egipcias guardan una clara relación con sus hallazgos sobre las enseñanzas secretas de los polinesios. Según sus hipótesis, algunos grupos de iniciados egipcios emigraron hacia la India, Indonesia, Nueva Zelanda, Taití y algunas otras islas del Pacífico. Se desplazarían en canoas, sin instrumentos de navegación, arribando a las islas hawaianas donde se asentaron. Ellos y sus descendientes fueron conocidos como los “maolis” (los antiguos).

Aproximadamente en el siglo XII, los maolis fueron invadidos por guerreros polinesios. Estos guerreros sometieron a los primeros pobladores. Impusieron un sistema de castas, relegando a los maolis a una clase inferior. A partir de ese momento, el antiguo conocimiento

que éstos poseían se codificó en un lenguaje secreto a fin de protegerlo. La palabra “huna” significa “lo secreto” y los guardianes y practicantes de este sistema psico-religioso se denominaron “kahuna”.

En el siglo XVIII, el capitán James Cook de la armada británica se apodera de las islas. A partir de ese momento, se inicia un proceso paulatino de cristianización. Los misioneros consideraron que todas aquellas prácticas mágicas observadas en los nativos eran perjudiciales y trataron de suprimirlas. Esta era una época en la que el conservadurismo religioso estaba en un punto álgido, cuando los procesos por brujería eran muy habituales. Los colonizadores anglosajones convencieron al rey de aquellas tierras, Liholiho, de que prohibiera las prácticas de las antiguas enseñanzas.

En el siglo XX, Max Freedom Long comienza una prolongada labor de búsqueda del antiguo saber de los kahuna. Colabora en un principio con el doctor William Tufts Brigham del Bishop museum.

Max Freedom Long, tras encontrar muchas dificultades para acceder a las fuentes del culto hawaiano, decide analizar el lenguaje de los registros en su poder descomponiendo las palabras en sus términos raíz. A partir de esta idea, descubre que se hacen evidentes muchos significados que habían pasado desapercibidos a los misioneros, que ya en 1820 elaboran un diccionario hawaiano-inglés.

El periodista británico William Reginald Stewart encuentra además sorprendentes similitudes entre el lenguaje hawaiano y las palabras usadas por los bereberes, en el norte de África.

También se encuentran similitudes del lenguaje polinesio, que consta de once dialectos, en otros enclaves del Pacífico.

A partir de este trabajo sobre los significados originales, Max Freedom reconstruye todo un sistema psico-religioso al que denomina “Huna” y funda una asociación que estudia en muchos casos de forma empírica la aplicabilidad de sus principios (H.R.A.). El presente resumen se basa fundamentalmente en sus hallazgos.

LAS TRES PARTES DEL SER HUMANO

Los kahuna resaltan que el hombre es el resultado de la interacción dinámica de tres almas. Los primeros misioneros que llegan a Hawaii en 1820 se encuentran con que los nativos iniciados en el antiguo culto les hablan de algunos conceptos que el psicoanálisis descubriría más tarde. El subconsciente llamado “unihipili” es utilizado en una amplia gama de ceremonias religiosas y ritos curativos. Las funciones del “unihipili” son las de un razonamiento muy elemental, como correspondería a un mamífero.

El consciente (“uhane”) tiene escasa capacidad de recuerdo y depende en este sentido del inconsciente.

Por esto cabe decir que los ritos huna son intencionadamente dirigidos a la mente subconsciente, dejando de lado la capacidad analítica y los poderes de razonamiento de la mente consciente. Todo ello guarda una estrecha similitud con la forma en que se trabaja con hipnosis.

Pero, además del “unihipili” y del “uhane”, los antiguos distinguen un “superconsciente”. Este tercer espíritu se denomina “Aumakua”.

Según el análisis lingüístico de Max Freedom Long, Aumakua significa «espíritu mayor, parental, confiable». Al ser parental, se considera también de naturaleza dual, en cuanto engloba las figuras del padre y la madre.

Las oraciones son elevadas al superinconsciente que no es el creador sino que tiene contacto con Él. Los kahunas sostienen que los hombres no son capaces de entender una forma de conciencia superior a la nuestra. Por ello, están convencidos de la existencia de una fuerza creadora del Todo. Sus rezos no son directos sino que cuentan con la intercesión del Aumakua. Nos damos cuenta del pragmatismo de los kahuna cuando elogian el sentido común y las ventajas de una vida cotidiana normal, tienen pocos dogmas y no parecen sentir la necesidad de un sistema filosófico o religioso sofisticado. No hay salvación y no hay cielo o infierno.

Sus códigos morales son muy simples y el Aumakua sólo interviene en ayuda del hombre cuando éste lo pide.

Muchos autores han descubierto que los huna eran personas muy prácticas y este aspecto puede recordar al taoísmo, fundamentado también en lo empírico.

De la interacción de las tres partes del hombre surge una amplia gama de aplicaciones atribuida a los kahuna: la curación, la visión del futuro y pasado, la resurrección de los muertos permanente y temporal, la capacidad de cambiar el futuro, la defensa ante los espíritus desencarnados que atacan a los vivos, el control de los elementos atmosféricos e incluso formas mágicas de protegerse de los tiburones.

Los milagros serían accesibles para el ser humano como al parecer lo eran para Jesús. De hecho, Max Freedom Long encuentra en el cristianismo muchos indicadores de que hubo una conexión histórica entre las enseñanzas hawaianas y el Antiguo y Nuevo Testamento.

En los ritos del bautismo, la confesión y otros sacramentos verifica huellas de la influencia kahuna.

Sin embargo, el concepto de pecado parece más indulgente entre los antiguos hawaianos, quienes creen que lo único que importa es “no hacer daño a los demás intencionadamente”. En general, la filosofía es muy vitalista, orientada a las satisfacciones sencillas, a la armonía en la comunidad y a la alegría de vivir. Los conocimientos huna son siempre aplicables a vivir mejor y hacen concesiones a la especulación ideativa.

EL CUERPO DE MANA

La fuerza empleada en el trabajo de los kahuna se denomina “mana”. Representa una energía vital análoga al “prana” de los hindúes o el “chi” de los chinos. La sustancia invisible a través de la cual actúa la fuerza vital es llamada “aka”, o “materia corporal sombreada”. Según afirma Max Freedom Long, es probable que los

kahuna en su migración de Egipto a Hawaii entraran en contacto con monjes de la India y les dieran a conocer algunos de sus secretos (de ahí la similitud de las palabras “prana” y “mana”). Sin embargo, los hawaianos reconocen tres “voltajes” del “mana”, mientras que los hindúes parecen hacer una subdivisión hasta cuarenta y nueve tipos de “prana”. Como veremos más adelante, el concepto de “magnetismo animal” de Mesmer parece hacer referencia al mismo tipo de energía.

Los chamanes hawaianos simbolizan el “mana” como si fuera agua. Sus técnicas de visualización a menudo se sirven de la imagen de fuentes o chorros de agua para canalizar la fuerza de sus oraciones, sanaciones o ritos. De hecho, en sus primeros contactos con los misioneros anglosajones, se sienten extrañados al observar como en sus oraciones no existe la respiración profunda que ellos emplean para proveerse de “mana”.

A continuación, conectándolo con todo lo anterior, desglosamos los diez elementos que forman la piedra angular del sistema kahuna:

1. Los tres espíritus del hombre:

- A. El subconsciente (“unihipili”). Crea las emociones y guarda los sentidos. Sin embargo, carece del razonamiento deductivo y el análisis. Puede entenderse como un mamífero evolucionado.
- B. El consciente (“uhane”). Posee la capacidad de razonamiento, pero no del recuerdo. Es una entidad separada del subconsciente.
- C. El superconsciente (“aumakua”). Conoce el pasado, el presente y gran parte del futuro, aunque ese futuro es mutable. Es un espíritu guardián conectado con los poderes supremos.

2. Los tres voltajes de la fuerza vital (“mana”):

- A. Las ondas corporales o fuerza eléctrica vital de bajo voltaje. Esta energía es usada por el subconsciente y puede fluir a través de cordones de la “sustancia corporal sombreada”.

Se puede transmitir de una persona a otra y puede almacenarse y condensarse en la madera u otras sustancias porosas.

- B. Las ondas cerebrales o fuerza eléctrica vital de medio voltaje. Es usada por la mente consciente para las funciones del pensamiento y la voluntad. Puede influir con nuestro deseo en las formas de pensamiento de otras personas. Este tipo de voltaje no parece desplazarse por los circuitos de la «sustancia sombreada». (En hawaiano se habla de «mana-mana»).
- C. La fuerza eléctrica vital de alto voltaje («mana-loa»). Es el tipo de voltaje que maneja el subconsciente en sus distintos fines.

3. Los tres cuerpos invisibles:

Son los cuerpos que se asocian a cada uno de los tres espíritus y están constituidos por la «sustancia sombreada». El bajo y el medio se entremezclan entre sí y con el cuerpo. Esta unión persiste hasta la muerte salvo en circunstancias excepcionales.

- A. El cuerpo invisible del subconsciente (bajo «aka»). Es el más denso de los tres. Impregna lo que tocamos y deja parte de sí en forma de cordón que conecta al ser humano con el objeto, animal o persona con los que hemos estado en contacto. Esta unión puede ser muy permanente. En algunas ocasiones puede mover o influir a los objetos si la sustancia está muy concentrada.
- B. El cuerpo invisible del consciente («aka» medio). Es menos denso que el anterior y no parece tener ese efecto adherente. Depende de la voluntad. Se supone que forma el cuerpo espectral después de la muerte.
- C. El cuerpo invisible del superconsciente («aka» alto). Se supone que el superconsciente reside en este cuerpo y que muy raramente entra en contacto con el cuerpo físico. También se cree que pudiera tener algunas características similares a los otros dos cuerpos sombreados.

4. El cuerpo físico:

Sería el décimo elemento. Es denominado «kino». Es penetrado por los cuerpos invisibles menores y está conectado a distancia con el superconsciente a través de cordones etéricos que se irradian desde el cuerpo visible del subconsciente.

DESARROLLO HISTÓRICO DE LA HIPNOSIS

En muchas culturas, las técnicas de sanación han incluido la producción de un trance en el paciente. En China, Egipto, Grecia, India y otros lugares se encuentran antecedentes de la hipnosis actual. Por ejemplo, el fundador de la medicina china, Wang Tai, que vivió hace más de 4.000 años, enseñaba a sus discípulos el uso de pases en el tratamiento de sus pacientes. Melvin Gravitz, que ha investigado en profundidad la historia de la hipnosis sostiene que tanto los vedas de la India como los egipcios utilizaban hace 3.000 años procedimientos terapéuticos similares a los que se emplean hoy en día en hipnosis clínica.

Sin embargo, Franz Anton Mesmer (1734 – 1815) es considerado mayoritariamente como el padre de la hipnosis moderna. Mesmer nació en Alemania pero siguió sus estudios de medicina en Viena.

Su tesis doctoral versó sobre la influencia de los planetas en la salud. Mesmer recoge la influencia de Paracelso, Fludd y Van Helmont entre otros, que le habían precedido en sus estudios sobre el magnetismo. En su tesis, Mesmer afirma que los planetas dan lugar a una serie de mareas energéticas que afectan a la tierra y los seres vivos. En el ejercicio de la medicina, este autor comienza a tratar a sus pacientes con imanes minerales obteniendo resultados satisfactorios. Cuando se ve obligado a trasladarse a París en 1778, Mesmer está abandonando el uso de los imanes y pasa a utilizar de forma directa el fluido del magnetismo animal que se proyecta del médico al paciente.

Se parte del supuesto de que en el enfermo se produce un desequilibrio energético que el magnetizador puede restaurar mediante diferentes sistemas. La proyección de magnetismo sobre el paciente conlleva a producirle una “crisis” que se manifiesta en forma de convulsiones, gritos y otros correlatos emocionales.

Para Mesmer no hay curación sin crisis. Este concepto parece estar asociado a la catarsis del psicoanálisis que más tarde expondría Freud.

EL MAGNETISMO ANIMAL: LOS 27 ARTÍCULOS DE MESMER

En 1779, Mesmer expone su doctrina revolucionaria con el título “Mémorie sur la déconverte du magnétisme animal”. Reproducimos a continuación los veintisiete artículos de que consta. Es interesante comprobar como Mesmer coincide en muchos puntos con las tradiciones energetistas de otras latitudes y concretamente con muchos de los principios kahuna.

1. Existe una influencia mutua entre los cuerpos celestes, la tierra y los cuerpos animados.
2. El medio de esta influencia es un fluido universalmente extendido y continuo (de manera que no deja ningún vacío) cuya sutileza no permite ninguna comparación, y que por naturaleza es susceptible de recibir, propagar y comunicar todas las impresiones de movimiento.
3. Esta acción está sometida a leyes mecánicas desconocidas hasta el momento.
4. De esta acción resultan efectos alternativos que pueden ser considerados como un flujo y un reflujo.
5. Este flujo y reflujo es más o menos general, más o menos particular, más o menos compuesto según la naturaleza de las cosas que lo determinan.
6. Mediante esta operación, la más universal que nos ofrece la naturaleza, se ejercen las relaciones de actividad entre los

- cuerpos celestes, la tierra y sus partes constitutivas.
7. Las propiedades de la materia y los cuerpos orgánicos dependen de esta operación.
 8. El organismo animal experimenta los efectos alternativos de este agente, que afecta inmediatamente a los nervios insinuándose en su sustancia.
 9. Se manifiestan propiedades análogas a las del imán, especialmente en el cuerpo humano. Se distinguen polos igualmente diversos y opuestos que pueden ser comunicados, cambiados, destruidos y reforzados: el fenómeno mismo de la inclinación es observado.
 10. La propiedad del organismo animal que le hace susceptible de ser influido por los cuerpos celestes y la acción recíproca de quienes lo rodean es el “magnetismo animal” así llamado por su analogía con el imán.
 11. La acción y la virtud del “magnetismo animal” así caracterizados pueden ser comunicadas a otros cuerpos animados o inanimados. Unos y otros son, sin embargo, más o menos susceptibles.
 12. Esta acción y esta virtud pueden ser reforzadas y propagadas por estos mismos cuerpos.
 13. La experiencia nos permite observar el fluir de una materia cuya sutileza penetra en todos los cuerpos, sin perder significativamente su actividad.
 14. Su acción tiene lugar a una gran distancia, sin recurrir a ningún cuerpo intermedio.
 15. Como la luz, es aumentada o reflejada por los espejos.
 16. Es comunicada, propagada y aumentada por el sonido.
 17. Esta virtud magnética puede ser acumulada, concentrada y transportada.
 18. He dicho que los cuerpos animales no eran igualmente susceptibles; algunos, aunque muy escasos, tienen incluso una

- propiedad tan opuesta que su mera presencia destruye todos los efectos de este magnetismo en los demás cuerpos.
19. Esta virtud opuesta penetra también en todos los cuerpos; puede ser comunicada, propagada, concentrada y transportada, reflejada por los espejos y propagada por el sonido; lo que constituye no sólo una privación, sino una virtud opuesta positiva.
 20. El imán, natural o artificial, es susceptible al magnetismo animal y a la virtud opuesta, sin que su acción sea alterada; el principio de este magnetismo difiere pues del mineral.
 21. Este sistema aportará aclaraciones sobre la naturaleza del fuego y la luz, así como sobre la teoría de la atracción, del flujo y el reflujo, del imán y de la electricidad.
 22. Dará a conocer que el imán y la electricidad artificial sólo tienen, respecto a las enfermedades, las propiedades comunes a una multitud de otras personas, y que si de su aplicación resultaran algunos efectos útiles, son debidos al magnetismo animal.
 23. A partir de las reglas prácticas que estableceré, estos hechos permitirán reconocer que el principio puede curar inmediatamente las enfermedades nerviosas y mediatamente todas las demás.
 24. Que con su ayuda, el médico comprende el uso de estos “medicamentos”; que los perfecciona con su acción, y que provoca y dirige dos crisis salutíferas para dominarlos.
 25. Comunicando mi método, demostraré, gracias a una nueva teoría de las enfermedades, la unidad universal del principio con que las combato.
 26. Con este conocimiento, el médico juzgará seguramente la naturaleza y el progreso de las enfermedades, incluso las más complicadas. Impedirá su avance y logrará curarlas sin exponer jamás al enfermo a efectos peligrosos y consecuencias desagradables, sean cuales sean su edad, temperamento y sexo.

Las mujeres, incluso durante el embarazo o cuando den a luz, disfrutarán de las mismas ventajas.

27. Finalmente, esta doctrina pondrá al médico en condiciones de juzgar el grado de salud de cada individuo y preservarle de las enfermedades a las que podría ser expuesto. El arte de curar alcanzará así su última perfección.

Así concluye Mesmer la exposición de sus principios. Las coincidencias son más evidentes cuanto más profundizamos en los diez componentes del sistema Huna.

Un discípulo de Mesmer, el marqués de Puységur encontró que no era necesario el advenimiento de las crisis como paso previo a la curación.

Descubrió el estado de “sonambulismo artificial” que empleó con cientos de pacientes. Este descubrimiento se llevó a cabo de forma casual cuando magnetizaba a un campesino que comenzó a expresarse con un lenguaje y una serie de conocimientos que no era esperable atribuirle. Otro dato que aleja a Puységur de Mesmer es su reconocimiento de los factores psicológicos en el resultado del tratamiento.

Otras figuras del magnetismo de aquella época se sitúan en Inglaterra. John Elliotson fue un cirujano pionero en el empleo del magnetismo en las islas británicas Liebault y Bernheim: la escuela de Nancy.

El Dr. Liébault se instaló como médico rural en los suburbios de Nancy. Desde 1848 se interesó por el magnetismo y alcanzó un sólido prestigio como clínico y la animadversión de sus colegas locales.

Bernheim, profesor de clínica médica en Nancy, se interesó por los trabajos de Liébault a pesar de su escepticismo inicial. En 1883 Bernheim presentó a su colega Liébault al mundo médico.

Liébault fue influido notablemente por las ideas de Braid. A pesar de haber sido un magnetizador convencido, Liébault postuló que la sugestión es la clave del braidismo. Según ello, no existe transmisión de fluido magnético ni acción psicofísica, sólo la idea. Podemos decir, por tanto, que solamente existen campos psicológicos para la

obtención del sueño hipnótico. Liébault afirma que la hipnosis es sólo un sueño provocado.

En 1884 Bernheim publica su obra “De la suggestions dans l’état hypnotique et dans l’état de veille” donde se separa de Liébault en cuanto a la explicación de la hipnosis: los fenómenos de sugestión no se deben a un sueño provocado como afirma Liébault, ni a una transferencia magnética como se dice en el mesmerismo, ni al estado de sueño nervioso de Braid.

Desde este punto de vista, Bernheim es el verdadero antecesor de la hipnosis de hoy, donde se considera que el estado hipnótico se caracteriza por la hipersugestionabilidad. La escuela de Nancy actúa sobre el psiquismo para llegar al fenómeno físico, por tanto el mero hecho de imaginar una respuesta física, fisiológica o sensorial tiende a convertir esa respuesta en real.

Al final de su carrera, Bernheim piensa que el sueño no es indispensable para la producción de fenómenos hipnóticos. Mientras, Liébault sorprende a todos publicando un artículo en el que, después de haber renegado del magnetismo, admite lo siguiente: “Considero ahora fuera de toda duda, y es lo que resulta de este escrito, que el magnetismo animal es más complejo de lo que se cree y que debemos considerarlo bajo los dos puntos de vista que desde hace un siglo han dividido a sus adeptos en dos fracciones opuestas: los partidarios del fluido y los de la imaginación como causa de los fenómenos producidos artificialmente sobre otras personas. No sería un progreso despreciable que se llegaran a aceptar esas dos diferentes maneras de ver la cuestión; una y otra permiten explicar numerosos hechos que, antes parecían inexplicables por una sola. Aún siendo magnetista, psicólogo y durante mucho tiempo adversario de la teoría del fluido por externación, no me es ya posible pensar que algunos fenómenos no se deban a la acción de un organismo sobre otro, sin ninguna intervención del pensamiento consciente en el sujeto ni experimentación alguna. Hay una parte de verdad en los dos campos y ya va siendo

hora de que dejemos de acusarnos mutuamente de ser víctimas de convicciones imaginarias y terminemos por entendernos.”

Esta declaración tan sincera que lleva a cabo Liébault resume perfectamente lo que hoy en día inquieta a muchos hipnólogos, que se plantean si existe un fluido magnético a pesar de la tendencia inmensamente mayoritaria a seguir la línea abierta por Bernheim. Hay que destacar que desde la publicación de este artículo de Liébault, él y Bernheim mantuvieron sus respectivos planteamientos hasta el final. La escuela de Nancy quedó por tanto fraccionada por un divorcio ideológico de sus artífices.

CHARCOT Y LA ESCUELA DE LA SALPÊTRIÈRE

Jean Martin Charcot es una de las figuras de mayor prestigio de la medicina francesa del siglo XIX. Fue un neurólogo de gran reputación y ha pasado curiosamente a la historia de la hipnosis sin, al parecer, haber hipnotizado jamás a un solo paciente. Son sus colaboradores los que llevan a cabo una serie de estudios y experiencias en la escuela de la Salpêtrièrè.

El punto de vista de Charcot es que la hipnosis es representativa de una patología: se trata de una auténtica neurosis que consta de tres estados: letárgico, cataléptico y sonambúlico. En este sentido, la histeria, un trastorno que Charcot había estudiado con sumo interés, estaría muy cercano a la hipnosis. Aunque al final de sus días, se arrepintió parcialmente de esta relación hipnosis-histeria, su prestigio dañó la consideración de la hipnosis de cara a la opinión médica en general.

La confrontación entre la escuela de Nancy y la de Salpêtrièrè se decantó finalmente por el triunfo de las ideas de Bernheim.

LA HIPNOSIS DEL SIGLO XX

En el siglo XX, con el advenimiento del psicoanálisis, la hipnosis

conoce otro nuevo decaimiento. Sigmund Freud, quien había estudiado con Charcot y Brener por un lado y con Liébault y Bernheim por otro, comienza a practicar la hipnosis entusiasmado por la idea de que esta técnica demuestra la entidad que él lleva tiempo buscando: lo inconsciente. Freud abandona la hipnosis por diferentes motivos y podemos decir que hasta la segunda Guerra Mundial la influencia del psicoanálisis anula una buena parte de los desarrollos de algunos autores que, no obstante, realizan trabajos muy interesantes: Hull, Janet y Paulov contribuyen, desde diferentes perspectivas, a dotar a la hipnosis de una base científica más rigurosa; J.H. Schultz populariza la autohipnosis con un sistema denominado “Entrenamiento Autógeno”, mientras Emile Coné se centra en los métodos de autosugestión. Ambos son en cierto sentido, herederos de las teorías de Bernheim.

Tras la segunda Guerra Mundial se rehabilitó la imagen de la hipnosis y el mundo científico conoce una expansión importante de las investigaciones en este terreno.

Milton Erickson inicia una nueva vía, la llamada “hipnosis naturalista” y otros autores como Ernest Hilgard y André Weitzenhoffer diseñan escalas de evaluación de la sugestionabilidad llamadas “Escala Stanford”. En los años 60, autores de corte conductista asimilan la hipnosis a su tendencia, como por ejemplo T. X. Barber.

Los siguientes años registran una utilización cada vez mayor de la hipnosis en contextos clínicos, junto con una controversia entre la «teoría del estado» y la «teoría del no-estado» que todavía persiste. La cuestión que se dirime es si la hipnosis es un estado de conciencia específico y si hay marcadores biológicos que, como en el caso del sueño fisiológico, la distinguan con precisión de la situación de vigilia. En el 2002 parece que nos encontramos con que esta controversia sigue estando ahí, con etapas de predominio alternativo de partidarios de una y otra postura.

Sin embargo, este enfrentamiento tiene poca relevancia desde el punto de vista clínico.

Se admite el valor terapéutico de la hipnosis en trastornos de ansiedad, trastornos psicofisiológicos, trastornos sexuales y un largo etcétera. En realidad, las aplicaciones de la hipnoterapia tienen pocas limitaciones en la práctica, ya que podemos entender que el trance hipnótico cataliza o amplifica cualquier tipo de comunicación dentro del contexto clínico y que siempre que la palabra tenga un valor terapéutico, la hipnosis podrá acelerar o potenciar los resultados.

En este punto de la exposición, podríamos preguntarnos, ¿qué ocurre con el magnetismo en la hipnosis contemporánea?

A pesar de todo, ha sobrevivido en el trabajo de algunos autores: Paul Clement Jagot (1899-1962) combina pases magnéticos y vibraciones de las cuerdas vocales. Henri Durville (1888-1963) prosigue los trabajos de su padre, Hector Durville, quien divulga las llamadas “Leyes de la Polaridad”.

Charles de Saint-Savin (1892-1976) difiere tanto en la práctica como en la teoría del trabajo de Durville.

RELACIONES ENTRE LAS ENSEÑANZAS HUNA Y EL CRISTIANISMO

Max Freedom Long y sus asociados encuentran en la Biblia un conocimiento con muchos puntos de contacto con el culto polinesio.

Así, por ejemplo, la palabra “Jehovah” considerada como uno de los nombres de Dios en el antiguo testamento significa “el que viene”. Al convertir “el que viene” al idioma hawaiano se obtiene “kokoke” que al descomponerse en sus términos raíz parece revelar una descripción de los poderes del superconsciente (aumakua).

Max Freedom Long expone los significados de “kokoke” del siguiente modo:

KO: “lograr, realizar” (se refiere a una oración cumplida).

“Llegar a un acuerdo”.

“Obtener lo que se desea”.

“Hacer que se cumpla una ley”.

“Conquistar o vencer” (disponer de una gran fuerza).

KOKO: “recolocar un hueso” (como en la curación espontánea empleada por los hawaianos).

“Sangre” (el símbolo de Huna para la fuerza vital del cuerpo).

“Realizar” (aquí se encuentra el énfasis de la palabra “Ko”. El Alto Espíritu manifiesta una serie de hechos en la realidad como respuesta a la oración.

KOKE: “Estar cerca, acercarse”.

“Mantener una relación amistosa con alguien”.

“Estar ligado a alguien”.

“Favorecer a alguien”.

“Hacer algo inmediatamente, rápidamente”.

Este tipo de análisis es llevado a cabo por los investigadores occidentales de Huna con frecuencia: convertir al hawaiano los términos bíblicos proporciona una serie de resultados sorprendentes.

Según se desprende de sus hallazgos, el Nuevo testamento expresa muchos conceptos tan solo en su significado superficial o externo.

Jesucristo parecía conocer el significado profundo de las palabras, pero éste era solamente revelado a sus discípulos. Hablar en forma de parábolas sería una forma de preservar los secretos de las enseñanzas que sólo serían transmitidos a los iniciados.

Por otra parte, el bautismo, el rito de lavar los pies, la comunión y la crucifixión contienen elementos que conllevan un significado oculto que según Max Freedom Long, evidencian que Jesucristo había sido poderosamente influido por las enseñanzas de los kahuna. Los evangelios ilustran el conocimiento velado desde un lenguaje críptico pero aparentemente manifiesto. Incluso la simbología de la cruz podría representar la lucha del hombre por ascender, por llegar al contacto con el “aumakua” (el mástil vertical de la cruz) frente a las dificultades del sendero que bloquean el flujo del “mana” enviado en la oración al Dios Padre. Curiosamente, la cruz se denomina en hawaiano “amana” y el significado secundario de esta palabra se

refiere a “ofrecer comida o sacrificios a los dioses”. Los religiosos anglosajones que llegaron en el siglo XIX a Hawaii parece que nunca fueron conscientes de que los cultos autóctonos podían guardar relación con lo que ellos predicaban.

Su percepción era que los polinesios constituían un pueblo primitivo y con una marcada tendencia a la superstición. Sin embargo, desde el punto de vista que exponemos, estos anglicanos habrían encontrado en sus antecesores, guardianes de un conocimiento más aplicable y menos contaminado.

Según señala E. Otha Wingo, los kahuna eran gente sencilla y práctica. Su sistema era igualmente simple. Sus ideales eran los de una “vida normal” en los siguientes aspectos:

- Mantener una salud normal.
- Satisfacer las necesidades normales de la vida.
- Relaciones normales entre los tres niveles del ser.

El único “pecado” en esta tradición hawaiana es “hacer daño a los demás intencionadamente”.

Este mismo autor en su obra “Letters on Huna” afirma que Huna debería ser considerada una ciencia y no una religión. Argumenta que es un sistema práctico de conocimiento que trata de llevar al ser humano a desarrollar todo su potencial para vivir una vida mejor.

EQUIVALENCIAS TERMINOLÓGICAS PARA LA PALABRA MANA

HIPNOSIS Y HUNA: SIMILITUDES Y PUNTOS DE CONTACTO

En lo que hemos visto hasta ahora de estos dos sistemas, se infiere que podemos establecer una relación clara entre ellos. Sin embargo, la similitud se hace mayor cuando, en la hipnosis mesmérica, nuestro concepto de la hipnosis se hace más cognitivo-conductual.

1. Orígenes históricos. Parece que en algún momento en el pasado,

Egipto pudo ser la cuna común de ambos sistemas. No obstante,

hablamos de juicios leves y no podemos ir más allá de una mera

- | | |
|------------------------|--------------------------|
| • Magnetismo animal | (Mesmer) |
| • Energía orgánica | (Wilhem Reich) |
| • Prana | (Tradición hindú) |
| • Ki | (Tradición japonesa) |
| • Energía psicotrónica | (Parapsicología checa) |
| • Energía bioplásmica | (Parapsicología rusa) |
| • Chi | (Tradición china) |
| • Mumia | (Paracelso) |
| • Fluido vital | (Alquimistas medievales) |
| • Mungo | (Tradición africana) |
| • Energía elóptica | (T. Galen Hieronymus) |
| • Energía formativa | (Paul Kammerer) |

LOS DIEZ ELEMENTOS HUNA

1. LOS TRES NIVELES DE LA MENTE

Superior	<p>Aumakua (superconsciente)</p> <ul style="list-style-type: none"> • Espíritu parental confiable. • “Ángel de la guardia”. • Abarca el presente, el pasado y el futuro “cristalizado”. • Se manifiesta como luz.
Medio	<p>Uhane (consciente)</p> <ul style="list-style-type: none"> • Mente racional, capacidad analítica. • Voluntad e imaginación. • No tiene memoria. • Programa la conciencia.

continúa.....

Inferior	Unihipili (subconsciente) <ul style="list-style-type: none"> • Mente ilógica, literal. • Depositario de la conciencia. • Memoria y emoción. • Controla el funcionamiento corporal y las formas del pensamiento.
----------	---

2. LOS TRES NIVELES DE LA ENERGÍA

Superior	Mana - Loa <ul style="list-style-type: none"> • Es la energía de mayor voltaje. • Es usada en trabajos de sanación. • Influye en la configuración de la realidad.
Medio	Mana - Mana <ul style="list-style-type: none"> • Usada por el consciente para el pensamiento y las funciones de la voluntad.
Inferior	Mana <ul style="list-style-type: none"> • Fuerza vital producida por el cuerpo. • Puede fluir a través de los cordones aka por nuestro cuerpo o ser proyectado por otro ser.

3. LOS TRES CUERPOS AKA

Superior	Kino - Aka de aumakua <ul style="list-style-type: none"> • Cuerpo sombreado del superconsciente. • En las representaciones artísticas se muestra como un "halo".
----------	--

Medio Kino - aka de uhane

continúa.....

Inferior

- Asociado al consciente.

Kino - aka de unhipili

- Asociado al inconsciente.
- Se adhiere por contacto.
- Conductor del mana.
- Es el kino - aka más denso.

El cuerpo físico: vehículo de los tres niveles mentales.

hipótesis.

2. El uso de la energía. Desde el mesmerismo tenemos una exposición clara de lo que se supone que es el magnetismo. En general, los kahuna podían ser considerados mesmeristas si no fuera porque le preceden. Los hawaianos hablan de tres tipos de «mana», mientras que Mesmer parece sugerir distintos tipos de magnetismo pero no los explicita.

En cuanto a la hipnosis moderna, Max Freedom Long afirma: “los hipnotistas, tras el advenimiento del mesmerismo, encontraron que el hipnotismo podía practicarse por sugestión, o incluso haciendo que el paciente mirara a un punto luminoso. Afirmaban que no se necesitaba del magnetismo y que nada se transfería del paciente al sujeto. Esto parece ser una idea errónea. El hecho de que se espere una reacción hipnótica por parte del paciente es en sí una sugestión. El hecho de que el hipnotista esté cerca puede explicar que se produzca una transferencia de fuerza vital lo suficientemente intensa como para que la sugestión tenga efecto”.

3. La disociación. A partir del Psicoanálisis, y posteriormente con Janet, se explica el proceso hipnótico por la disociación: la mente se divide para acometer las distintas funciones.

Aunque en la hipnosis rara vez se menciona el superconsciente, la relación entre consciente y “uhane” o subconsciente y «unihipili» es de conceptos profundamente hermanables.

4. La sugestión. Los kahuna utilizaban sugestiones suaves en muchos casos, dando mayor importancia a la transferencia de mana que a la sugestión en sí. Sin embargo, en sus rituales hay muchos componentes sugestivos y a este respecto cabe resaltar que los chamanes hawaianos utilizaban casi siempre objetos materiales para dar al subconsciente una idea de lo real, lo tangible y reforzar de este modo la sugestión. Lo abstracto tendría para ellos menos poder de convicción sobre el enfermo o el consultante.

Al contrario, en la hipnosis moderna se da, como hemos aclarado,

un valor fundamental a la sugestión.

5. Los usos terapéuticos. Tanto la hipnosis como las enseñanzas huna han tenido como objeto fundamental la sanación. No obstante, el concepto de “sanación” para los hawaianos iniciados en el secreto va más allá del ámbito de las enfermedades del cuerpo y la mente y se utiliza el arte de sanar para la solución de diferentes situaciones problemáticas: problemas de relación, amor, finanzas, etc. Incluso en el antiguo Hawaii se da una forma de terapia verbal llamada “ho’oponopono” que significa “poner las cosas en su sitio” y que es una forma estructurada de dinámica de grupo.
6. La brevedad en las intervenciones. En los estudios contemporáneos se observa que la mayor cualidad de la hipnosis, frente a otras técnicas, radica en su rapidez. También los hawaianos, como sabemos, gente muy pragmática, se inclinaron por los tratamientos e intervenciones breves. Como resalta Serge Kahili King, los kahuna conocían muchos secretos de la “curación instantánea”. Otros autores han sido testigos de estas curaciones que parecen desafiar el entendimiento occidental de la enfermedad.

BIBLIOGRAFÍA

- BAINBRIDGE, John. 1994. “Huna magic”. L.A, CA. Barnhart Press.
- BROWN, Peter. 1991. “The hypnotic brain”. London. Yale University.
- CHEEK, David. 1994. “Hypnosis. the application of ideomotor techniques”. Needham Heights. MA. Allyn and Bacon.
- FERRANDIZ, V.L. 1979. “Hipnotismo, magnetismo y sugestión”. Viladrau, Gerona. Ediciones CEDEL.
- FREEDOM L. Max. 1948. “The secret science behind the miracles”. Marina del Rey, Ca. Devorss Publications.
- _____ 1953. “The secret science at work”. Marina del rey, CA. Devorss Publications.

- _____ 1955. "Growing into the light". Marina del rey, CA.
Devorss Publications..
- GIBBONS, Don E. 2000. "Applied hypnosis and hipermeperira". San José, CA.
Authors Choice Press.
- KAHILI King. 2000. "Instant healing". L.A, CA. Renaissance Books.
- OTHA Wingo, E. 1970. "Letters on huna". Anna Street. Cape Girardeu, MO
63701. Freedom. Huna research inc.
- PRESTON, Michael D. 2001. "Hypnosis: medicine of the mind". Canadá.
Ulyssian Publications. .
- RAMOS, Carlos. 2002. "Hipnosis y psicoterapia" (prólogo de Isidro Pérez).
Madrid. EDAF..
- SARAMON, David. 1973. "Initiation a l'hypomagnetisme". Paris. ED. Chiffo

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

CHAMANISMO E HIPNOSIS

Fernando Barona Tovar

Antropólogo

El alma es distinta del cuerpo, como el mundo sensible y el de las ideas, como arriba y abajo, como caliente y frío. Dualismos en los que la historia del pensamiento humano se ha debatido para intentar encontrar explicaciones a los múltiples fenómenos que se presentan y que no son comprensibles de forma inmediata por la razón. Es preciso ayudarse de una serie de herramientas conceptuales, construidas para tales efectos, con las que se interiorice, interprete y semantice la producción de formas de aprehender el mundo que los diversos grupos humanos, a través del paso del tiempo, han ido consolidando como una respuesta cultural para garantizar su permanencia en el mundo.

No obstante, más que respuestas el hombre cada vez se encuentra con la magia de la pregunta, como una llave que da acceso al conocimiento, y en la que estructura los horizontes posibles de su propio universo.

En el mundo de las preguntas es recurrente el encuentro con el intento por explicar los conceptos de alma, espíritu, cuerpo, inconsciente, consciente, de aquellas figuras que no son explicables con fórmulas, con esquemas preestablecidos, ni mucho menos son predecibles con elaboraciones algorítmicas. Son las producciones del interior del ser humano, son las elaboraciones con las que el hombre

construye su historia, son las formas que viajan en el tiempo y en el espacio para ubicarse entre unas coordenadas humanas para permitir el fluir de la vida, son las estructuras básicas con las que un grupo de individuos genera sus mecanismos de comunicación con éste y con los “otros mundos”.

En este orden, surgen intereses científicos para aproximarse a fenómenos como el chamanismo y la hipnosis. Dos fenómenos que guardan complicidades en la antigüedad de sus orígenes y en el desarrollo y aplicación de sus técnicas a lo largo y ancho de la historia de la humanidad. Tanto uno y otra, han tenido desarrollos que a la luz de la ciencia y de la razón instrumental se han presentado como inexplicables y en muchos casos estos mismos, desarrollos se han visto condenados por las inconsciencias de quienes no han sido capaces de observar mas allá de lo estrictamente tangible.

Si bien es cierto, el chamanismo ha contado con un mayor interés desde el ámbito de las ciencias humanas y sociales, especialmente de la etnología y la antropología, que le ha permitido una consideración importante en el mundo de la ciencia como para que se ubique, sin mayores dificultades como un fenómeno cultural que amerita la atención y dedicación de investigadores, y no es para menos pues, aunque ya hace un tiempo largo que se iniciaron sus investigaciones aún queda mucho por investigar, también es cierto que a otras prácticas como la hipnosis se le ha dedicado un poco menos de atención, desde estos mismos campos del conocimiento. Han sido la ciencias de la salud las que se han encargado de auscultar los entresijos propios de esta práctica tan antigua como el chamanismo, según los datos históricos encontrados. Pero, ¿cuáles son sus orígenes y cuáles sus procedimientos y prácticas terapéuticas?

Siguiendo a Mircea Eliade¹, el chamán es una persona que viaja a bordo de un estado alterado de conciencia, inducido habitualmente por el toque rítmico de tambores y de otros instrumentos de percusión, e incluso, en alguno casos, por el uso de drogas psicoactivas.

Carlos Castaneda, por su parte, afirma que el chamán viaja a

la realidad no ordinaria y que emplea estos viajes en ayudar a los miembros de su comunidad de las más distintas formas, por ejemplo, para diagnosticar una enfermedad, por motivos políticos, para la adquisición de poder facilitado por su relación con espíritus guardianes y con animales arquetípicos; también, para estar en contacto con los maestros de esa realidad no ordinaria, a los que pide consejos, y para establecer contacto con los espíritus de los difuntos. El chamán durante toda esta actividad, permanece consciente y tiene control sobre sus facultades y su voluntad. Sería atípico que se le presentara amnesia al regresar a la realidad ordinaria.

A los chamanes se les ha querido comparar con los médiums, puesto que los dos entran en un estado alterado de conciencia para trabajar. En el caso de los médiums, los espíritus acuden a la llamada de aquellos que les ceden voluntariamente su cuerpo para que obren a través de él, ya sea mediante la escritura automática, hablando con las cuerdas vocales, ó cualquier otro medio. Entre tanto, el chamán es una persona que viaja hacia los espíritus buscándolos en su propio medio, y conservando el control mientras permanece con ellos. El chamán desde esta perspectiva, es un instrumento activo mientras que el médium los es pasivo.

El médium permanece inconsciente durante toda la sesión y sufre amnesia respecto de todo lo ocurrido, mientras que el chamán presenta el proceso contrario. El chamán viaja tanto a los mundos superiores como a los inferiores, habla con las plantas, los animales y la naturaleza.

Se afirma que en las prácticas chamánicas todo se considera interrelacionado, interdependiente y vivo.

El chamán gira en torno de los demás miembros de su comunidad, trabaja en función del grupo social al que pertenece, indaga por los desordenes que generan conflicto en el individuo y la comunidad y busca alternativas de solución. Un chamán es un ser humilde y reconoce que el poder que está en juego no es suyo, sino que le ha sido prestado por

el universo. Durante el día realiza sus tareas domésticas y suele ser por la noche, cuando no se dan tantos estímulos de la realidad externa cuando recurren en su ayuda las personas de su comunidad o grupo que así lo requieran. Las prácticas chamánicas se extienden durante el tiempo que sea necesario puede durar noches enteras, incluso días y noches. Por lo general, están firmemente afianzadas en la realidad ordinaria, lo que les permite trasladarse a otras dimensiones con disciplina y rumbo, y es por ello que precisamente aquellas personas que oyen o ven no son escogidas entre el grupo para ser sus chamanes.

EL TRANCE: UN ESTADO NATURAL EN EL CHAMANISMO

Investigaciones realizadas, desde la psicología, han apuntado a la observación de las posiciones adquiridas durante la meditación que pueden conducir a entrar en trance. Se han observado los resultados en la posición de genuflexión, con ambos brazos extendidos al frente, y un palo en la mano derecha a modo de prolongación de éste. A partir de datos similares se ha observado las diversas posiciones de brazos, manos y piernas. Estas observaciones se han hecho sobre todo en eventos de orden religioso. Este tipo de posiciones se encuentran registradas en pinturas rupestres en muchas cuevas de Francia y España, dando lugar una vez más al carácter antiguo de estas prácticas. Es interesante observar como en la hipnosis se utilizan técnicas muy similares. Los estudiosos del tema han admitido que estas posiciones son herramientas chamánicas ancestrales, para acceder a otros mundos y a otras realidades.

De otro lado, se ha podido establecer que entrar en trance implica generar una serie de alteraciones físicas que han sido estudiadas, entre otros investigadores, por Muller, en la universidad de Munich, a través de sus análisis descubrió que durante el trance aumentaba la presión arterial, el número de latidos cardiacos, la adrenalina, la noradrenalina y el cortisol, para descender después por debajo de los

niveles normales. También fue registrado por primera vez un aumento de las endorfinas, y de aquí que se les atribuyera el estado de euforia y bienestar de que después del trance goza el chamán. Electroencefalográficamente se registró un ritmo meta que acostumbra a darse antes del sueño. Además de la posición es muy importante observar los sonidos que se producen para inducir un trance en las formas más adecuadas. En muchas ocasiones se utilizan tambores, cascabeles, oraciones largas y repetitivas en un solo tono de voz, campanillas o alucinógenos. La única forma de entrar en trance chamánico no son los alucinógenos o drogas psicotrópicas sino, que existen otros mecanismos a través de los que el chamán puede inducir un trance. En muchas culturas el chamán puede ser hombre o mujer y se le permite acceder a una realidad alternativa distinta de la cotidiana en la que todos nos movemos, penetrando a voluntad, y de su intersección o interacción se puede ver afectada la realidad ordinaria.

Es en esta otra realidad donde el chamán tiene ayuda de otras entidades humanas o animales, que son las llamadas tropas espirituales. Su trabajo se orienta hacia las canciones, asistencia a los muertos en su tránsito a otros mundos, protección de su propia comunidad, consejo y orientación tanto a nivel individual como colectivo. El chamán recuerda siempre la experiencia, tiene siempre perfecto control de ella, justamente lo contrario de lo que sucede en el trance mediúmnico. El chamán decide el tiempo que estará en esa otra realidad, cuándo irá y cuándo regresará. El chamán tiene la capacidad para ubicarse en otro espíritu y la voluntad para salir de él cuando lo considere necesario y oportuno. Generalmente estos espíritus corresponden a chamanes ancestrales y se los visita en la posibilidad de efectuar consultas.

Chamán y chamanismo son términos creados y utilizados por los antropólogos para designar a un hombre o una mujer, brujo, curandero, secretero, médico tradicional, Te wala, tachinabe, o cualquier otro nombre con que se la designe en cada contexto cultural.

Sobre el chamanismo se podría decir, siguiendo a Claude Lévi-Strauss, cuando habla del totemismo, que “se trata de una creación artificial que sólo existe en el pensamiento del etnólogo, que

no corresponde a nada específico de lo que sucede en la realidad”². Michel Perrin, propone una definición que se nos presenta muy interesante. “Con el nombre de chamanismo se designa a un conjunto de concepciones y de prácticas cuyo propósito es, sobre todo, interpretar, prevenir o tratar los infortunios: hambres, catástrofes naturales, enfermedades, etc. El chamanismo es un sistema que se funda en una teoría de la comunicación que se lleva a cabo entre el otro mundo, un “espacio sagrado” (o “sobrenatural”) —descrito en parte por los mitos— y el mundo de aquí, el de los hombres comunes, que por otra parte, se haya sometido a ese otro mundo. La comunicación se establece por intermedio de un personaje socialmente reconocido a quien se le designa con el nombre de chamán que sabe convocar y dominar a voluntad a las entidades relevantes del espacio sagrado, generalmente calificadas de “auxiliares”, de “aliados” de “protectores” o de “espíritus auxiliares”. En resumen el chamanismo es una representación del mundo y del hombre, definida por una función, la del chamán”³.

La iniciación de muchos chamanes empieza con la vivencia de un estado alterado de consciencia que muchas veces puede conocer o se pueda asimilar a una perturbación mental. Esta experiencia se puede desarrollar como un descenso al inframundo, una lucha con seres sobrenaturales, muerte y renacimiento o ascenso a los supramundos. En algunas ocasiones durante este proceso el futuro chamán puede mostrar variadas emociones e incluso algunos podrían calificar como extravagantes algunos de sus comportamientos.

Una vez superada esta etapa iniciática se produce una profunda introspección y un desarrollo muy importante de capacidades que se salen de lo común. Es justo en este momento en el que el chamán es considerado de gran utilidad para su comunidad, y a partir de ese momento las relaciones de los elementos (sean estos materiales o ideativos), entran en conjugación consigo mismos⁴. Aldous Huxley sostenía que el ser humano ha perdido la “gracia” que los animales

aún conservan y que le permitía el contacto y la comunicación con la naturaleza en su esencia sistémica. Fericgla, afirma que el problema de la “gracia” es básicamente “un problema de integración, y que lo que hay que integrar son las diversas partes de la mente individual y colectiva a través de la cultura de la comunidad, especialmente esos múltiples niveles mentales, uno de cuyos extremos llamamos consciente y el otro inconsciente”⁵.

TERAPIAS MODERNAS Y SU HERENCIA CHAMÁNICA

Investigaciones al respecto ha demostrado que la música y el canto suelen estar acompañadas de otras técnicas como la respiración controlada y el trabajo corporal. Se ha logrado establecer cómo con esta técnica se llega a producir estados alterados de conciencia (EAC), similares a los que se producen con sustancias psicodisléicas (LSD), esta técnica se la conoce como la respiración holotrópica, en los medios científicos. La experiencia resultante después de una sesión se puede asemejar a la de los viajes chamánicos, asegura el checo Stanislav Groff, quizás tomando de los chamanes su principio básico lo ha desarrollado durante más de 20 años en Estados Unidos. Se trata de una técnica que no sólo explora el nivel del consciente individual, sino que crea una experiencia transformadora de naturaleza trascendental, siempre facilitando la autocuración del paciente, ayudándole a que tome conciencia y reorganice elementos fragmentados del complejo mente-cuerpo.

Groff, describe esta técnica de la siguiente manera: “se le pide al paciente que se tienda cómodamente, cierre los ojos y comience a respirar rápida pero eficazmente (hiperventilación). A partir de ese momento debe concentrarse en las sensaciones que percibe a través de su cuerpo, y tiene que estar predispuesto a no analizar ningún tipo de experiencia que pueda emerger con objeto de que la deje expresarse libremente. Hay que abstenerse de modificar la citada experiencia

emergente. Es preciso mantenerse en estado de observación, registrando la experiencia, pero no reteniéndola. Después de un tiempo variable para cada individuo, éste empieza a experimentar fuertes emociones que la suelen conducir a tensiones musculares importantes. Si prosigue, se incrementa la tensión emocional y psíquica hasta que alcanza cierta crisis de la que resulta una liberación y posterior resolución espontánea”⁶. Volveré sobre estas descripciones en el momento en que me ocupe de la descripción de algunos procedimientos que inducen el sueño hipnótico. La hiperventilación, que en el ámbito de la medicina tradicional produce espasmos corporales por trastornos en el metabolismo del calcio, provoca sin embargo en la mayoría de los pacientes cierta agradable sensación de relajación y expansión, hasta el extremo que puede llevarlos a percibir sensaciones llamadas de unidad cósmica. Nos relata Groff, que después de todo el proceso inicial de tensión aparece la relajación, la resolución del conflicto y la paz. Durante todo el tiempo en que se experimente dicho trayecto interior el paciente puede revivir experiencias importantes de su infancia, como la de su propio nacimiento biológico, pero también encontrarse con la experiencia de muerte. La experiencia muerte-nacimiento, es la principal característica de la práctica chamánica.

APROXIMACIÓN HISTÓRICA AL DESARROLLO DE LA HIPNOSIS

La historia de la hipnosis, afirman los investigadores del tema, se remonta a épocas muy lejanas, aunque sólo se le conoce con el nombre de hipnosis a partir de la segunda mitad del siglo XIX. No obstante, se tienen referencias de su práctica y empleo por parte de brujos y hechiceros en culturas primitivas, como técnica para curar mediante poderes que se atribuían y que les llegaba directamente de los dioses. La técnica que se conoce, aplicada desde tiempos muy antiguos, es la sugestión. La primera constancia histórica que se tiene es en un papiro egipcio de más de tres mil años de antigüedad, cono-

cido como el papiro de Ebers y en él, se describe cómo los expertos egipcios utilizaban, en sus prácticas de sanación, métodos que podían ser equivalentes a la actual hipnosis.

Los oráculos griegos, los faquires y los yogguis en la India, así como en Turquía y china a través de los magos, que empleaban también formas de ambientación musical con tambores, flautas y otros instrumentos, utilizaban ya técnicas hoy aplicadas con mucha eficacia en las terapias hipnóticas.

Algunos textos que hacen referencia a la historia de la medicina hablan de la curación por el sueño que se realizaba en los templos de Esculapio.

En el curso de la historia de la humanidad se ha admitido en distintos momentos y por diferentes culturas que las enfermedades son producidas por la invasión de espíritus en el cuerpo. Esos malos espíritus son vencidos con prácticas como la imposición de manos y otras técnicas de sugestión.

Es muy poca la documentación que se encuentra hasta el final del siglo XIV, en el que aparece una figura de especial importancia para lo que será el desarrollo de la hipnosis a partir de ese momento, se trata de Theophrastus Bombasí Von Honenheim, más conocido en el mundo de la ciencia como Paracelso (Suizo, nace en 1493 y muere en 1541). Se hizo llamar Paracelso para demostrar que era más grande que Celso, aquel famoso médico de la Grecia clásica.

El enfoque que le imprimió a sus teorías explicaba cómo el uso del imán combinado con la fuerza de los astros, podía curar gran parte de las enfermedades. Sus planteamientos los elaboró en un plano totalmente oscurantista y misterioso, por eso quienes se interesaron en sus escritos encuentran especialmente difícil hacer una interpretación.

Quienes se han ocupado de estudiar la estructura psicológica de Paracelso la reconocen como radicalmente psicósomática, no sólo porque a través del cuerpo propio pueden producir acciones psíquicas los cuerpos exteriores, principalmente los astros, sino porque el

alma, sobre todo mediante la imaginación, es capaz de determinar alteraciones corpóreas patológicas en uno mismo, e incluso en otras personas.

Posteriormente, estas teorías fueron aceptadas por varios e importantes autores como Glocenius, Burgrove, Fludd, Van Helmont y Kircher.

Johann Baptista Van Helmont (1578-1644), estudioso de muchos temas, le dedicó buena parte de su vida a la medicina y a la química. Su práctica médica se fundamentó en un componente espiritual, religioso y especialmente católico, entrando en ocasiones en el misticismo.

Athanasius Kircher, nació en 1601 y murió en 1680, fue sacerdote de la orden de los Jesuitas. Describió y estudió cómo un gallo podía ser “hechizado” colocando su pico junto a una línea recta. A los pocos segundos, el gallo quedaría inmóvil, paralizado en esta postura. Todas sus técnicas de hipnosis con animales están descritas en su libro “Ars magna lucis et umbrae”. Kircher fue el primero que estudió con un cierto rigor científico los términos del hipnotismo. En concreto estudió el trance cataléptico en los animales.

I. Gassner, sacerdote católico, nació en 1727 y murió en 1779, se le considera el primer “médico hipnólogo”. Gassner, al igual que su colega médico Van Helmont, creía que la mayoría de las enfermedades eran provocadas por los malos espíritus y que podían ser exorcizadas por la conjura y la plegaria.

En este periodo aparece un médico alemán, Franz Antón Mesmer, nacido en Suabia en 1733 y su muerte se produce en 1815, en Suiza. Es el fundador de la doctrina del magnetismo animal. A Mesmer se le considera como el auténtico precursor de la hipnosis.

En el año 1771, un jesuita, el padre Hell, se hizo famoso en Viena por sus curas magnéticas, obtenidas aplicando planchas de acero sobre el cuerpo desnudo. Mesmer, a quien se ha tildado de muy escaso espíritu científico, continuó, no está claro si con su consentimiento o no, los trabajos del padre Hell para llegar a su idea de la existencia

de un fluido universal del que ya había hablado Paracelso. Mesmer creía en la existencia de un fluido o de una fuerza, relacionado con el magnetismo terrestre sin ser igual. Propuso la teoría de que el cuerpo humano funciona como un imán de dos polos, con un fluido magnético invisible que atravesaba todo el cuerpo y era expulsado por uno de sus polos.

Plasmó sus ideas místicas de cosmología y fisiología en su libro “De planetarun influxu”, publicado en 1766 y tuvo muy poco éxito. Desde el año 1778 en que Mesmer se presenta a varias academias de ciencias y facultades de medicina, ya empieza a tener problemas con los científicos de su época, que no aceptaban lo que él llamaba sus “descubrimientos”.

Para Mesmer los estados hipnóticos serían consecuencia de la irradiación magnética del hipnotizador sobre el sujeto. La acción y la virtud magnética pueden ser comunicadas a los cuerpos animados e inanimados, decía Mesmer, y pronto llenó su consultorio de imanes. La teoría del magnetismo, tal como la presenta Mesmer adquirió tal prestigio en Francia, que el gobierno en 1784 nombró dos comisiones de investigación formada por los más prestigiosos médicos de la época. Si bien admitieron los hechos, negaron la existencia del fluido magnético, sin preocuparse por investigar posteriormente la causa de las curaciones. A pesar de lo controvertida, su teoría ha tenido muchos seguidores y discípulos a través de la historia.

Uno de los más importantes y dedicados seguidores de las teorías de Mesmer es el Marqués de Puysegur —Amaud Jacques Marc de Chanteint— quien aseguraba que a él mismo, el magnetismo le había curado una enfermedad crónica. Puysegur fue un militar y físico francés que nació en 1751 y murió en 1825, no sólo propagó sino que intentó ampliar la doctrina de Mesmer convirtiendo su residencia particular en un verdadero hospital donde encontraban asilo todos los enfermos que se presentaban a someterse a su original tratamiento: magnetizando un árbol de su jardín alrededor del cual se sentaban

los enfermos que debían ser hipnotizados. Puysegur, diría después, que, para provocar el sonambulismo, no es necesaria la práctica del magnetismo, basta con una mirada, un gesto, una voluntad. Este descubrimiento realizado en 1784 lo denominó como la fase del sonambulismo tranquilo.

Una breve mención merece el médico francés J. Pepetin, que nació en 1744 y murió en 1808, porque en un principio fue adversario al magnetismo. Se dedicó posteriormente a su difusión una vez descubrió el estado de catalepsia hipnótica, al percatarse de la relación existente entre la catalepsia histérica y la provocada por medio del magnetismo.

El Abate Faría, sacerdote católico, nace en Portugal en 1756 y muere en 1819. Era Brakman de la India portuguesa y se dedicó a producir el sonambulismo. Su principal aporte fue negar todas las teorías físicas, magnéticas y eléctricas para explicar el sueño artificial, afirmando que su causa desconocida reside en el sujeto mismo, y no en el magnetizador. Fue el primero que utilizó la palabra “duérmete” para inducir un trance hipnótico. Se le considera el precursor de la hipnosis moderna.

El general Noizert, discípulo del abate Faría, también negó la existencia de fluido magnético y atribuía al poder de la imaginación todos los efectos determinados por su maestro. En 1820 vuelve a aceptar la teoría fluidista, en la Academia Real de Berlín, llamando fluido vital a la causa del sonambulismo en su *Memoire sur le sonambulismo et le magnetismo animal*. En 1821 un médico Francés, Recamier, realizó las primeras intervenciones quirúrgicas hechas con hipnoanestesia.

Posteriormente, un médico inglés, Elliotson J. ferviente defensor del mesmerismo, desarrolla, en el Hospital Universitario anexo a la Universidad de Londres, del que fue profesor, varias operaciones quirúrgicas sin anestesia dándolas a conocer en una revista científica que él mismo publicaba y que se llamaba “Zoist”.

Por esta misma época, hacia 1830, en los Estados Unidos, Séller efectuó una intervención quirúrgica para extirpar unos pólipos nasales

utilizando anestesia hipnótica.

James Braid, para muchos el padre de la moderna hipnosis, era un cirujano escocés, nacido en el año 1795. Se empezó a interesar por la hipnosis en el año 1843, a raíz de unas demostraciones que llevó a cabo La Fontaine en Manchester.

La mirada fija en un objeto brillante, decía Braid, y la atención en una sola idea, determinan el sueño, pero un sueño especial, durante el cual toda idea sugerida al sujeto por el hipnotizador, tendrá en él la fuerza de la realidad verdadera. Llamó hipnotismo a este sueño especial. En alguna ocasión la ciencia ha llamado braidismo o sugestión bráidica a esta nueva doctrina situada frente al mesmerismo o magnetismo animal.

Es en este momento cuando aparece el descubrimiento más importante de la hipnosis: la sugestión. Se la definió en esa época como: “modo oculto o disimulado de inspirar a otro una idea que no tiene”. Su acuñación se debe justamente a James Braid. No obstante Braid, reconoció más tarde, que la hipnosis no era un sueño exactamente, aunque venga del griego “hypnos” que significa sueño, el vocablo había alcanzado una aceptación general, y ya no se podía cambiar de nombre. Tal vez por esta razón existe hoy en día la falsa idea que para llegar al estado hipnótico la persona debe estar dormida, o en el mayor de los casos se da por sentado que la hipnosis es sinónimo de dormir. Si bien es cierto se habla de sueño hipnótico, esto no quiere decir que la persona hipnotizada esté dormida. Esto ha llevado a muchas confusiones en el momento de advertir lo que significa la hipnosis.

PROCEDIMIENTOS Y TÉCNICAS HIPNÓTICAS DURANTE LOS SIGLOS XIX Y XX

En el siglo XX la hipnosis se convierte en un instrumento científico y su mayor dinamizador es Milton Erickson, quien fue uno de los primeros en aplicar la hipnosis a la psicoterapia. Introduce nuevos

conceptos sobre su práctica. Desarrolla la hipnosis naturalista, concibiendo el estado hipnótico como una conducta que se presenta en el sujeto de modo natural; implementa nuevas técnicas de inducción y profundización y orienta la terapia desde el enfoque de utilización de los recursos del paciente y la sugestión directa.

Creo necesario hacer una descripción breve sobre algunos procedimientos utilizados durante el siglo XIX para la práctica del magnetismo y de la hipnosis, antes de continuar con la escuela Ericksoniana.

No obstante, en la descripción que haré enseguida es importante considerar, también, algunos elementos que son utilizados en prácticas terapéuticas fundamentadas en el contexto chamánico.

A principios del siglo XIX se reanima el interés por la doctrina del magnetismo, después de un período de tiempo bastante largo en el que se había dejado a un lado el espíritu de búsqueda de alternativas terapéuticas, debido entre otros asuntos por la irrupción de la revolución francesa en medio de la que los ánimos fueron inclinados hacia otros intereses y las ideas giraron hacia otros horizontes que no serían justamente científicos.

En 1811 se retoman estas ideas y se pronuncian nuevamente debates interesantes, que se ponen de manifiesto a través de prácticas y procedimientos que intentan mostrar resultados de la eficacia del magnetismo y posteriormente del sonambulismo y el hipnotismo. Pues bien, uno de los primeros en asumir de nuevo este debate fue Puysegur.

El procedimiento que Puysegur utilizó y desarrolló fue el siguiente: hacía que el enfermo se sentara junto a él (Puysegur sólo magnetizaba a los enfermos) y le invitaba a estar tranquilo; después de estar abstraído un instante, le aplicaba una mano sobre la cabeza y otra sobre el epigastrio. De este modo obtenía, después de un tiempo más o menos largo, el sueño o adormecimiento, según el grado de impresionabilidad del sujeto. Más tarde, Puysegur, modificó completamente su método y ya no tenía un contacto directo con el sujeto sino, que la magnetización la efectuaba a distancia mediante la utilización de

imanes como lo había propuesto Mesmer.

El abate Faría sugirió y practicó el siguiente procedimiento: aplicaba durante algunos instantes las manos sobre la cabeza y la espalda del sujeto, y cuando creía que el momento era oportuno, con una voz vibrante e imperiosa le ordenaba dormir. Con mucha frecuencia lograba producir por este medio el sueño nervioso. Cuando una persona se mostraba refractaria a su procedimiento la abandonaba y la consideraba insensible a la acción magnética.

Deleuze, que logró hacer escuela utilizó y desarrolló un procedimiento muy particular, para la época: su característica fue una minuciosidad y delicadeza extremadas, “cuando un enfermo desee que intentéis curarlo por el magnetismo y su familia y su médico no se opongan a ello; cuando queráis secundar sus deseos y os resolváis a continuar el tratamiento el tiempo necesario, fijad de común acuerdo con el enfermo la hora de las sesiones, hacedle prometer que será exacto, que no se limitará a un ensayo de algunos días, que seguirá el régimen que le aconsejéis, que sólo hablará de la determinación que ha tomado a las personas que naturalmente deben tener conocimiento de ella... haced enseguida sentar a vuestro enfermo lo más cómodamente posible, y colocaos frente a él en un asiento un poco más elevado y de modo que sus rodillas estén entre las vuestras y vuestros pies al lado de los suyos”.

Deleuze, exigía al magnetizador condiciones que debían cumplir con extrema exactitud: fe, esperanza y caridad. Con el cumplimiento de estas tres condiciones el magnetizador podía generar sobre el magnetizado una influencia. Esa relación es especial y adquirida y hace que entre los dos exista una comunicación encaminada a la búsqueda de soluciones a los trastornos del principio vital.

En la segunda mitad del siglo XIX, el doctor William Croocke, un célebre físico inglés inventó el radiómetro y uno de sus más importantes descubrimientos, bajo el punto de vista del magnetismo, fue el de la materia radiante o moléculas luminosas. Más adelante otros

estudiosos del magnetismo vendrían a utilizar los hallazgos de este físico, con la demostración de sus doctrinas.

Charcot, realizaba sus experiencias en mujeres histéricas y procuraba combatir las teorías de muchos médicos y magnetizadores que a su parecer eran charlatanes y empíricos. Charcot manifestaba que los efectos magnéticos sólo se producían en las histéricas y, para él, las personas hipnotizables todas padecían neurosis. Utilizaba el procedimiento de aplicar una mano entre los dos omoplatos, para producir así; casi instantáneamente, fenómenos extraordinarios sin recurrir al sueño. Por el contrario dejaba al sujeto en completa voluntad y aunque opusiera toda su resistencia, el sujeto se veía arrastrado hacia una fuerza que lo dominaría.

Dupotet, aseguró que desde el momento que se adopta la hipótesis de un agente, los procedimientos deben tener por único objeto su rápida transmisión. Los magnetizadores, decía Dupotet, han complicado lo que debe ser completamente simple; han investigado más bien en su imaginación que en la naturaleza, y se han alejado cada vez más de ella; es, pues, necesario volver a ésta y seguir en cuanto sea posible las lecciones que nos da... con estas palabras definía Dupotet el camino que había seguido el magnetismo, que logró definir de la siguiente manera: “El magnetismo, después de haber experimentado con otros métodos, no ha sido para mí una cosa vaga e incierta, sino al contrario, un principio fijo, una palanca de inconmensurable potencia, pero que sin embargo puede ser movida por un niño”⁷.

Un fenómeno que considero de importancia es el sonambulismo. En muchas culturales tradicionales el sonambulismo se ha asociado a prácticas terapéuticas o a desórdenes del espíritu. En uno u otro caso, se ha desarrollado tomándolo como alternativa de conocimientos de otros mundos, de otros contextos, para ubicar la realidad de quien asume en este sueño-vigilia. Su descubrimiento se atribuye al Marqués de Puysegur, lo que los investigadores aprecian como un dato erróneo, pues los sacerdotes de la antigüedad lo habían descrito como

una práctica religiosa. A este fenómeno se le conoció durante mucho tiempo como la doble vista y permitió hacer reflexiones filosóficas en contra de la existencia del alma. Uno de sus investigadores fue el inglés William Crookes quien intentó una aproximación desde la psicología.

El sonambulismo se aproximó, como doble vista, a los videntes, quienes podían leer en el futuro, práctica que se atribuyó a los hechiceros. El estado sonambúlico se aduce como el instinto animal y permite la capacidad de hacer clasificaciones botánicas. En junio de 1831, el doctor Husson rindió, en representación de una comisión nombrada por la academia de medicina de París, un informe sobre el magnetismo y el sonambulismo. En treinta apartados, esta comisión expone argumentos que permiten dar fe de los avances terapéuticos aplicados a enfermedades que por otras vías no habían alcanzado ningún resultado positivo, y que con el magnetismo y el sonambulismo sí fue posible. Se aplicó y observó en pacientes epilépticos, con dolores habituales y parálisis completa. Esta comisión sugiere la incorporación del magnetismo dentro del cuadro del conocimiento médico, advirtiendo que sólo podría ser utilizado por los médicos.

El doctor Foissac en sus memorias sobre el magnetismo animal, dirigidas a la academia de medicina de París, con el objeto de convencer a dicha sociedad de ocuparse del estudio de esta ciencia, escribe: “pasando sucesivamente la mano por la cabeza, pecho y abdomen de un desconocido, mis sonámbulos descubren enseguida las enfermedades, los dolores y las diversas alteraciones que ellas producen; ellos indican además, si la curación es posible, fácil o tardía, y qué medios deben emplearse para alcanzar este resultado del modo más pronto y seguro... no existe enfermedad aguda o crónica, simple o complicada, que los sonámbulos no puedan descubrir y tratar convenientemente”⁸.

Deleuze al respecto del sonambulismo manifiesta que ordinariamente, el sonámbulo magnético adquiere innumerables antecedentes; los adquiere con una extremada rapidez; recorre en un minuto una

serie de ideas para las que nosotros necesitaríamos varias horas: parece desaparecer el tiempo; el mismo sonámbulo se sorprende de la variedad y rapidez de sus percepciones; se inclina a atribuir las a la inspiración de otra inteligencia.

Unas veces ve en sí mismo este nuevo ser; él mismo, cuando está sonambulizado, se considera como una persona distinta aún cuando está despierto; habla de sí mismo a una tercera persona como de alguien a quien él conoce, que juzga, a quien da consejos y por quien se interesa más o menos. Otras veces oye una inteligencia, un alma que le habla, que le revela algo de lo que quiere saber.

Desbois de Rochefort, médico francés, dice que este sonambulismo, producto del magnetismo animal, es el que ha permitido y permite algunas útiles aplicaciones al diagnóstico y al tratamiento de las enfermedades... debería creerse, continúa, que las facultades intelectuales del sonámbulo, sumergido en completa letargia, están tan inertes y son tan nulas como sus facultades corporales, y sin embargo no es así. Hay pensamiento, ensueños y sonambulismo en el sonambulismo. Afirma de manera categórica que: “es el sonambulismo la vista sin el concurso de los ojos”.

LA ESCUELA ERICKSONIANA: VIEJAS Y NUEVAS TÉCNICAS HIPNÓTICAS

“En el desierto hay plantas que hunden sus raíces a muchos metros de profundidad, para llegar al agua subterránea. A estas raíces se las llama raíces troncales”. Con esta frase Milton Erickson, describe con gran precisión la necesidad de llegar a los lugares más profundos del ser humano para alcanzar los niveles de sabiduría que permitan el sostenimiento del individuo en su vida en sociedad. Se refiere Erickson a la posibilidad que los seres humanos tenemos para escudriñar en nuestras internalidades y descubrir por nosotros mismos los infinitos universos con que contamos para darle solución a los problemas que

nos habitan en nuestras cotidianidades.

Erickson, desarrolla una serie de conceptos y aplicaciones terapéuticas que de una manera asombrosa se parecen a las técnicas y aplicaciones en prácticas chamanísticas. Por ello he tomado la determinación de dedicarle un espacio en este trabajo a la descripción y a la conceptualización que de la hipnosis realizó junto a importantes investigadores de la escuela de Palo Alto como Gregory Bateson, Margaret Mead, Bandier y Zeig entre otros muchos.

En un principio Erickson continúa la dimensión conceptual de Clark Hull, padre del conductismo, pero poco a poco y en la medida en que avanzaba su trabajo de investigación sobre nuevas alternativas en la hipnosis clínica, se fue distanciando del behaviourismo para conquistar una forma muy personal de concebir y practicar la psicoterapia.

Cinco principios básicos orientaron el trabajo ericksoniano, ellos son:

- Orientación naturalista
- Orientación indirecta y directiva
- Responsividad
- Orientación de utilización
- Orientación de presente y de futuro

Afirmaba Erickson que todas las personas tienen dentro de sí, las capacidades naturales para superar dificultades, resolver problemas, entrar en trance y experimentar todos los fenómenos del trance. Cada uno reacciona de modo diferente, según sea su propio trasfondo de experiencia personal. El trance, fenómeno ampliamente estudiado y aplicado en todas sus investigaciones, lo consideraba como una aptitud o capacidad natural, una experiencia cotidiana.

La tarea del terapeuta, argumentaba, consiste en crear un contexto tal que permita a los pacientes lograr acceso a capacidades y recursos que antes no habían estado usando para resolver sus problemas.

Consideraba que la práctica del trance en hipnosis no representaba

ningún tipo de ritual formal; tuviera conciencia de que la inducción del trance ya se había iniciado o que estaba en curso de ejecución. La terapia como la hipnosis podía ser un proceso muy natural, no ritualista, a diferencia de los procedimientos y conceptos descritos para el chamanismo. Decía constantemente que es preciso mantener y hacer que otros mantengan la atención puesta en el camino; es así como se hace psicoterapia. Afirmó así mismo que las personas no están fijadas en su modo de expresión corriente, que son capaces de reaccionar a diferentes estímulos con diversas respuestas.

Lo que se busca primordialmente en la psicoterapia —escribió— no es el esclarecimiento del pasado inmodificable; se va a la psicoterapia por insatisfacción con el presente y con el deseo de mejorar el futuro. El pasado no puede cambiarse —dijo— sólo se cambia la interpretación y el modo que tenemos de verlo e incluso esto se modifica con el paso del tiempo. Utilizaba la metáfora, entendida en sus raíces griegas como *phrein*: llevar y meta: más allá, la función de la metáfora es llevar el conocimiento inicial, más allá, hacia un contexto nuevo.

Erickson, planteó unos tipos de comunicación que elabora el ser humano: la paralela, la analógica, por asignación de tareas e interacciones y la simbólica. A través de estas formas de comunicación previamente reconocidas en cada individuo, es posible establecer mecanismos que permitan inducir a estados hipnóticos.

Los fenómenos hipnóticos son experiencias y aptitudes que típicamente aparecen en estado de trance; es el caso de la escritura automática, la amnesia, la analgesia y la anestesia. En la cotidianidad todas las personas desarrollamos estados que han sido descritos como hipnóticos, por ejemplo desarrollamos sordera como algo corriente. Perdemos la conciencia de ciertos sonidos. El acondicionador de aire no se advierte hasta que de pronto deja de funcionar. A este caso Erickson le llamó sordera hipnótica. Todos sabemos, pero no sabemos que sabemos. Los hechos son interpretaciones y descripciones de base sensorial, lo que realmente sucede es lo que puede ser percibido por

nuestros sentidos. Los significados son interpretaciones, conclusiones y atribuciones derivados de los hechos de que se trata o relacionados con ellos.

Aparece entonces, un cuádruple compuesto por cuatro elementos sensoriales (el visual, el auditivo, el kinestésico y el gustativo/olfativo). Estos pueden ser datos sensoriales a los que se presta atención en el presente, o representaciones que provienen del pasado. La persona presta atención a lo que se llama su sistema representacional. Todos los otros aspectos de la experiencia están fuera de la percepción (son inconscientes) y llevarlos a la consciencia es un modo de generar un estado alterado de consciencia. El proceso sensorial que se utiliza para llevar la experiencia o los recuerdos a la consciencia se denomina sistema principal.

Se encuentran otros dos conceptos muy importantes en la escuela ericksoniana que son de recurrente aparición en los estudios sobre chamanismo: el rito de pasaje, ya sugerido por Van Genep a principios del siglo XX, utilizado por Erickson para describir la fragmentación que las personas hacemos del tiempo y, el trance como concepto fundamental en la hipnosis utilizado como técnica para dividir lo consciente y lo inconsciente: la mente consciente y la mente inconsciente. De la misma forma el lenguaje no verbal es una herramienta altamente utilizada en la hipnosis para evocar un estado hipnótico. Erickson establece la diferencia entre sugestión y evocación. La sugestión se plantea como un mecanismo directo y la evocación como indirecto.

EL TRANCE: CONCEPTO FUNDAMENTAL EN LA HIPNOSIS MODERNA

Aunque el trance ha sido trabajado por los terapeutas desde tiempo atrás, sólo hasta la primera mitad del siglo XX se conceptualiza y se aplica en la hipnosis clínica como un instrumento que facilita los procesos terapéuticos. Uno de los autores que trabajó con mucha

dedicación e influye en la hipnosis moderna es Milton H. Erickson, para quien uno de los problemas fundamentales del trabajo hipnótico era la inducción a estados de trance satisfactorios. En el caso de la hipnosis profunda se diría que esto es incluso, mas cierto aunque, de todas maneras, tampoco es fácil inducir y mantener estados de trance-ligeros estables. Se percibe que una de las grandes dificultades de esta práctica es conseguir en diferentes sujetos grados de hipnosis comparables o, en el mismo sujeto, estados de trance similares en diversos momentos. Uno de los orígenes descubiertos, en estos problemas, radica en que la hipnosis depende de relaciones intra e interpersonales. Estas relaciones son inconstantes y alteran, de acuerdo con reacciones personales, el desarrollo de toda experiencia hipnótica. También se considera que la personalidad individual es única y sus esquemas de conducta espontánea varían en relación con el tiempo, la situación, los propósitos y las personas implicadas.

Para evaluar la profundidad de los trances y de las respuestas hipnóticas, sugirió Erickson, es preciso prestar atención no solo al promedio de las respuestas, sino a las distintas desviaciones que puede llegar a manifestar un sujeto. Por ejemplo, la catalepsia es una forma bastante regularizada de conducta hipnótica que aparece usualmente en los trances ligeros y que persiste en los trances profundos.

Incluso en algunas personas altamente sugestionables se alcanza un grado importante de catalepsia durante el periodo de inducción al sueño hipnótico sin que se llegue a estados de trance ligeros. También se encuentran casos en los que las personas no llegan a registrar nunca estados catalépticos como fenómenos aislados de forma espontánea; como tampoco lo consiguen ni en trances ligeros ni en los profundos. Otros en cambio lo consiguen o en trances ligeros o en trances profundos. Más confusos son aquellos que manifiestan catalepsia sólo en relación con otro tipo de conducta hipnótica, como la amnesia. De esto es fácil deducir que para llegar a estados de trance en sus diferentes niveles es preciso tener en cuenta la personalidad de cada individuo,

sus relaciones intrapersonales, intrapsíquicas e interpersonales. No es posible aplicar las mismas técnicas de inducción a todas las personas y pretender alcanzar los mismos resultados.

En definitiva, toda técnica hipnótica debe basarse en una comprensión de la variabilidad de la conducta humana y en la necesidad de aprender a trabajar con ella. La utilización de percepciones imaginadas permite al individuo utilizar sus capacidades reales sin verse obstaculizado por estímulos externos que no son esenciales. La utilización de la imaginación en la inducción del trance casi siempre facilita el desarrollo de sus conductas hipnóticas más complejas similares o relacionadas. Por ejemplo, la persona que experimenta mucha dificultad en desarrollar alucinaciones aprende frecuentemente a desarrollarlas cuando el trance es inducido mediante el uso de la imaginación.

Así como la imaginación suele ser muy importante para inducir el trance, lo es también el tiempo. Resulta de gran utilidad la apreciación del tiempo como factor en sí mismo. La tradición, ha manifestado que la fuerza mística de una sola mirada del águila es suficiente para inducir a la hipnosis. Esta idea, considerada falsa por la corriente ericksoniana, se ha extendido durante el paso de los años y es posible encontrar en literaturas, aún de reciente elaboración, afirmaciones como que de dos a cinco minutos es tiempo suficiente para inducir los cambios neuro y psicofisiológicos más profundos de la hipnosis. En el caso de administrar potentes drogas, estos mismos autores esperarían un tiempo razonable a la aparición de los efectos.

Para Erickson en el proceso de inducción al trance no existen fórmulas ni algoritmos que se puedan aplicar a todas las personas y en todos los contextos. Por el contrario, es necesario establecer la individualidad del sujeto en el proceso, así como la contextualización social, afectiva y cultural que le son propias. La expectativa de obtener resultados prácticamente instantáneos de la palabra hablada milita en contra de lo obtenido científicamente.

En la práctica de la hipnosis, se ha podido observar que las per-

sonas varían con respecto al tiempo que necesitan para reaccionar a la inducción hipnótica, y ese tiempo depende, a su vez, del tipo de conducta que se va a explicitar y del marco de referencia inmediato.

Algunas personas que pueden desarrollar alucinaciones visuales con prontitud pueden necesitar mucho más tiempo para desplegar alucinaciones auditivas. La presencia de cierto estado de ánimo puede facilitar u obstaculizar la respuesta hipnótica.

Igualmente se ha comprobado que las personas que desarrollan estados de trance profundos en muy breve tiempo actúan de manera muy confusa y en continuas ocasiones inhiben sus respuestas. Esto es justamente lo contrario a lo que ocurre cuando a una persona se le da suficiente tiempo para reorganizar sus procesos neuro y psisofisiológicos, lo que hace posible que se investigue sobre la experiencia producida.

De esto, deducen los estudiosos del tema que ni la facilidad, ni la rapidez de la inducción al trance deben ser tomadas por indicadores de la posibilidad de mantener el estado de trance.

También afirman que la causa de muchas de las contradicciones que muestran los estudios sobre la hipnosis se encuentra en el descuido o la poca consideración que se da al tiempo, así como la poca importancia a las necesidades individuales de las personas.

En resumen, durante la aplicación de las técnicas naturalistas, en la hipnosis moderna, se toma como una de las consideraciones más importantes en la inducción al trance, la satisfacción adecuada de las necesidades de las personas; se les trata como personalidades individualizadas. Es frecuente observar que el esfuerzo se centra en encajar al paciente dentro de la técnica de sugestión proyectada, en vez de adaptar la técnica a los pacientes de acuerdo con la situación real de su personalidad. Para llevar a cabo esa adaptación es necesario que el terapeuta intente usar esos estados psicológicos, esas interpretaciones y actitudes que todo paciente trae consigo. Si se omiten esos factores en favor de algún ritual del procedimiento, se puede —y frecuentemente se hace— dilatar, impedir, limitar o incluso evitar

resultados deseados. La aceptación y utilización de esos factores, por otro lado, permite una inducción más rápida al trance, el desarrollo de trances más profundos y una mayor facilidad para manejar toda la situación terapéutica.

CONSIDERACIONES FINALES

El chamanismo y la hipnosis como fenómenos culturales, sociales, religiosos, terapéuticos comparten no sólo espacio en la historia de la humanidad pues, tanto el uno como el otro se remontan a tiempos inmemoriales y sus desarrollos tienen tantos matices como aplicaciones sociales e interpretaciones culturales se les haya querido dar.

Digo que son fenómenos culturales y religiosos porque como lo hemos anotado en este trabajo sus orígenes están unidos a reflexiones que intentan resolver los interrogantes que se plantea el ser humano por aquello que le sucede pero que es imposible de observar de una forma tangible. Los intangibles, pensados desde la antigüedad, corresponden a los secretos del alma, del espíritu y de sus consecuentes ordenamientos para alcanzar una estabilidad orgánica.

Es preciso recordar que los oráculos griegos, los faquires, los yogis en la India, así como en Turquía y en China empleaban formas de ambientación musical, muy utilizadas en las prácticas chamanísticas, con tambores, flautas y otros instrumentos, que también han sido empleadas en terapias hipnóticas con muy buenos resultados durante mucho tiempo. Incluso, hoy en día, la técnica ericksoniana trabaja con la utilización de ambientación musical con el propósito de lograr una mayor concentración en el paciente que permita llegar a estados de trance profundo.

En el chamanismo se tiene como precepto que las enfermedades son producidas por la invasión de espíritus en el cuerpo. Esos malos espíritus son vencidos con prácticas diversas que van desde la induc-

ción de trances profundos utilizando alucinógenos, hasta la práctica de la imposición de manos utilizando técnicas de sugestión. La hipnosis ha recurrido durante mucho tiempo a prácticas que se fundamentan en la técnica de la sugestión con el propósito de reencontrar el equilibrio en el paciente. Una y otra hacen uso de la sugestión como principio de una técnica tan ancestral como la enfermedad misma.

Si bien es cierto que el chamanismo requiere para su práctica de un contexto cultural específico y exige a quienes lo practican un conocimiento total de las características, organización y procedimientos sociales de su entorno con el propósito de efectuar lecturas que les permitan ubicar con precisión los orígenes, causas y efectos del desequilibrio orgánico y encontrar alternativas para su restitución tanto endógenas como exógenas, tanto en el inframundo como en el supramundo, también es cierto que la hipnosis intenta inducir al individuo para que encuentre en su interior o en el exterior las posibles causas de aquello que le genera algún tipo de molestia orgánica o espiritual.

Es claro que en el chamanismo existe una intermediación cultural inevitable para el contacto y relación entre el chamán y el individuo que consulta, y que esta relación no tan clara en la terapia hipnótica. En esta última no aparece como requisito indiscutible la intermediación cultural, existe allí una relación terapeuta-paciente, en donde, y a pesar de la insistencia de algunos precursores como Deleuze y Erickson, se dan situaciones en las que se hace gala del ejercicio del poder. La tradicional relación médico-paciente. Sin embargo en la práctica chamánica la relación que se da es justamente lo contrario. Allí se parte del principio de estar entre iguales, como efectivamente es. No olvidemos que el chamán es un individuo que participa de las labores cotidianas para la sobrevivencia física del grupo en las mismas aceptación y reconocimiento al chamanismo, como técnica ancestral, mientras que a la hipnosis se la ha mantenido en un inmerecido cuarto oscuro unas veces por desconocimiento de sus avances, otras veces por incidencia de ideologías ortodoxas que se oponen al surgimiento

de nuevas alternativas para enfrentarse a niveles de la interioridad humana imposibles de aproximarse desde la razón instrumental.

Estas prácticas han recibido críticas, en el mayor de los casos acudiendo a los mandatos de la pasión mas no a los de la investigación, que han quedado en comentarios convertidos en obstáculos para los mismos avances científicos. Es posible reconocer como dos unidades de crítica continua a la ciencia, especialmente a la ciencia médica y a la iglesia católica, que como lo hemos descrito anteriormente han tenido mucho que ver tanto con el chamanismo como con la hipnosis en diferentes momentos de sus historias.

Sobre el chamanismo se ha dicho que son prácticas que en nada contribuyen a la recuperación de la salud y que por el contrario tienden a agravarlas, aunque las investigaciones de la antropología médica están ayudando de manera significativa a cambiar este concepto en los últimos años. También se ha calificado como una práctica demoníaca que utiliza a las personas para proceder a niveles de comunicación con los espíritus del mal. No podemos olvidar la presencia de la iglesia en América y sus constantes juicios a prácticas consideradas por ella poco usuales y atentatorias a la moral cristiana.

La hipnosis no ha sido ajena a estos juicios y no sólo la iglesia, aunque no lo haya hecho formalmente, ha producido sentencias a través de alguno de sus ministros, en las que indican el carácter atentatorio a las buenas costumbres y a la moral de la sociedad.

REFERENCIAS BIBLIGRÁFICAS

¹ ELIADE, Mircea. El chamanismo: las técnicas arcaicas del éxtasis. F.C.E. México. 1984.

² LEVÍ-STRAUSS, C. El totemismo en la actualidad. Ediciones Anagrama. Barcelona, 1975.

³ PERRIN, Michel. Chamanismo en Latinoamérica. Edit. Abya-Yala. Quito. 1985.

⁴ FERICGLA, Joseph M. El sistema dinámico de la cultura. editorial del hombre. Barcelona. 1989.

⁵ HUXLEY, Aldous. Citado por Joseph M. Fericgla en El sistema dinámico de las culturas. Editorial del Hombre. Barcelona. 1989

⁶ GROFF, Stanislav. La mente holotrópica. Cairos. 1995.

⁷ GIL ROALES-NIETO, Jesús. Hipnosis. Fuentes históricas, marco conceptual. Biblioteca Nueva. Madrid. 2001.

⁸ FUSTER, Agustín. El nuevo hipnotismo o magnetismo animal. Imprenta de Don Carlos Bailly. Madrid.1888

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

BIBLIOGRAFÍA

- ELIADE, MIRCEA. El chamanismo: las técnicas arcaicas del éxtasis. F.C.E. México. 1984
- FERICGLA, JOSEPH M. El sistema dinámico de la cultura. Editorial del hombre. Barcelona. 1989
- FUSTER, AGUSTÍN. El nuevo hipnotismo o magnetismo animal. Imprenta de Don CAARLOS Baillo. Madrid. 1888
- JUNQUERA RUBIO, LORENZO. Fenomenología de un hecho religioso. Madrid, 1989.
- GIL ROALES-NIETO, JESÚS y BUELA CASAL, GUALBERTO. Hipnosis. Fuentes históricas, marco conceptual y aplicaciones en psicología clínica. Biblioteca Nueva. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid. 2001
- GROFF, STANISLAV. La mente holotrópica. Cairo. 1995
- HARNER, MICHAEL J. La senda del chamán. Swan. Madrid. 1987
- LEVI-STRAUSS, C. El totemismo en la actualidad. Ediciones Anagrama. Barcelona, 1975.
- LAGARRIGA, ISABEL. Medicina tradicional y espiritismo. México, s.e., 1975
- PERRIN, MICHEL. Chamanismo en Latinoamérica. Edit. Abya-Yala. Quito. 1985.
- POVEDA, JOSÉ MARÍA. Chamanismo: el arte natural de curar. Temas de hoy. Madrid. 1997
- PROCTER, HARRY G. (comp). Escritos esenciales de Milton H. Erickson. Vol. I. Hipnosis y psicología. Paidós. Barcelona, 2001.
- TURNER, VÍCTOR. La selva de los símbolos. Siglo XXI. Madrid. 1980
- WILCOX, JOAN PARISI. Los guardianes del conocimiento. Brosmac. Madrid. 2000



Universidad
del Valle

Programa Editorial

Ciudad Universitaria, Meléndez
Cali, Colombia

Teléfonos: (+57) 2 321 2227
321 2100 ext. 7687

<http://programaeditorial.univalle.edu.co>
programa.editorial@correounivalle.edu.co

i S i g u e n o s !



programaeditorialunivalle