

Dos Aproximaciones al Chamanismo

SERGIO ESPINOSA PROA



Dos aproximaciones al chamanismo

Sergio Espinosa Proa

Universidad Autónoma de Zacatecas

1) Chamanismo, lenguaje, multiplicación de lo real

La visión de la otra realidad reposa sobre las ruinas de esta realidad. La destrucción de la realidad cotidiana es el resultado de lo que podría llamarse la crítica sensible del mundo. Es el equivalente, en la esfera de los sentidos, de la crítica racional de la realidad. La visión se apoya en un escepticismo radical que nos hace dudar de la coherencia, consistencia y aún existencia de este mundo que vemos, oímos, olemos y tocamos. Para ver la otra realidad hay que dudar de la realidad que vemos con los ojos. Pirrón es el patrono de todos los místicos y chamanes

Octavio Paz¹

Durante el verano de 1973 (exactamente un año antes de la aparición en México de la primera edición en castellano de *Las enseñanzas de Don Juan*, de Carlos Castaneda) me tocó en suerte participar —no como profesional en ciernes, ni con motivo de alguna curiosidad turística, sino como *paciente* hecho y derecho— en una serie de ritos mazatecos de purificación con ayuda del *sagrado nanacatl*. Por supuesto, lo primero que debe decirse es que, a una distancia de más de veinte años, el recuerdo de esa *cura* permanece sereno y poderoso. Entonces, no se me ocurrió tomar notas ni escribir cosa alguna para conservar o interpretar la experiencia. Ahora, quisiera creer que la intensidad y la riqueza de dicha experiencia jamás lo hizo necesario: pues eso, se piense o no, se desee o no, simplemente *se queda*.

Ahora bien: la urgencia de reflexionar sobre algunos aspectos del chamanismo, el misticismo y la droga ritual, me impulsa a tomar como punto de partida una remisión a esa experiencia. He de confesar que, como es normal, se produce en este caso un incómodo —y acaso potencialmente peligroso— corto-circuito entre intereses académico-profesionales y posiciones (o pasiones) personales, ya que, no sabemos todavía hasta cuándo, la subjetividad sigue siendo un persistente *handicap* de toda empresa seria de investigación científica. Pero aprovecho la oportunidad para confesar algo más: que no fue sino con la muy reciente lectura del pequeño aunque jugoso ensayo de Henry Munn² que consideré viable el servirme, así fuese a título de *destrabamiento inicial*, de ella. Esperemos que ninguna de las dos facetas pierda demasiado con el atrevimiento.

No intentaré, al menos, forzar las cosas. Ni me preocupa describir objetivamente las condiciones y detalles etnográficos de la ceremonia, ni creo que esté obligando a la *chamanesa* de Caracol a decir o a pensar cosas que nunca pasaron por su mente. Me limitaré a seguir de cerca el ensayo de Munn, injertándole consideraciones

¹ Octavio Paz, “La mirada anterior”, prefacio a *Las enseñanzas de Don Juan*, de Carlos Castaneda, Fondo de Cultura Económica, México, 1974, p. 18

² Henry Munn, “Los hongos del lenguaje”, en Michael J. Harner, *Alucinógenos y chamanismo*, Guadarrama, Madrid, 1976, pp. 95-135

de lo que *ahora* me parece que significa *en ciertos casos* esa experiencia de catarsis, abismamiento y plenitud chamánica.

Dado que mi interés inicial nunca fue “científico” —aunque tampoco “místico”, por así llamarlo— sino exclusivamente terapéutico, lo que se ofreció a mi capacidad de observación resulta en extremo desigual. Estoy seguro que me pasaron absolutamente inadvertidas cosas que hoy consideraría decisivas. A la inversa, aspectos ahora insignificantes cobraron entonces una fuerza irresistible. Lo que en todo caso me importa es *remover*, dentro de lo que sea posible, el significado actual de esa vivencia, tratando de guardarme de convertirla en una comunicación biográfica intrascendente — o, a la inversa, en un simple pretexto para extraer sublimes conclusiones filosóficas.

Digamos para empezar que, de acuerdo con Mircea Eliade, el chamanismo se halla situado en una especie de *grado cero* de lo religioso. No, por supuesto, en el sentido de que sea una religión “inferior”, sino en cuanto su ejercicio se funda en una experiencia sumamente inestable y explosiva que entre otras cosas amenaza la continuidad y funciones de lo que sería una religión organizada. “La vocación chamánica, lo mismo que cualquier otra vocación religiosa, se manifiesta por una crisis, por una ruptura del equilibrio psíquico del futuro chamán.”³ Ruptura que no solamente es personal, no se circunscribe al ámbito privado de quien recibe la visita de lo sagrado.

Eliade muestra cómo cada hierofanía, incluso las más “modestas” (seguramente piensa en el trance del curandero), es *la experiencia de la negación del tiempo*. Con esa búsqueda, o en ese encuentro del instante intemporal, el hombre experimenta *de golpe*, según Eliade, la manifestación de lo sagrado. La historia, desde su punto de vista, es ya una *caída en el tiempo*: un sometimiento de lo sagrado a la experiencia (histórica, es decir: contingente) de algunos sujetos privilegiados. En otras palabras: desprender las hierofanías de sus estuches religiosos (=históricos) es la operación previa que se precisa ejecutar a efectos de participar en un humanismo *ampliado*: “No es posible identificar el humanismo sólo con la tradición espiritual de Occidente, por grandiosa y fértil que ésta sea.”⁴

El chamanismo, en su perspectiva, viene definido menos como religión que como una depurada y a la vez arcaica *técnica del éxtasis*⁵: y lo esencial, en ese trance, es que lo sagrado se experimenta siempre que se produce una alteración radical del orden simbólico que habita el sujeto, una experiencia invariablemente cercana a la muerte o a la locura. Para llegar a ella, como se ha hecho notar, no necesariamente se recurre a sustancias alucinógenas; también la soledad y el sufrimiento, y todas las modalidades del ascetismo, pueden propiciarla. Eso es lo que el chamán experimenta como contacto con lo sagrado: una suspensión, anulación, distorsión —o, en su caso, expansión— del orden “natural” de las cosas.

Digamos, en segundo lugar, y como corolario de lo anterior, que, en su origen, la religión es una exploración de lo desconocido, exploración que consiste básicamente en una prueba (o en un conjunto de ellas) donde se compromete no sólo la estabilidad emocional o la identidad cultural sino también, y eso parece decisivo, la propia vida de cuantos en ella se encuentran genuinamente involucrados. Lo que se conoce habitualmente como chamanismo, esa figura inquietante del éxtasis y del extravío, rinde cuenta de un abandonarse a aquello que la vida cotidiana, los estados normales de la conciencia, no alcanzan ni siquiera a sospechar. Pero esa exploración, en

³ Mircea Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, Fondo de Cultura Económica, México, 1976, p. 14

⁴ *Ibid.*, p. 22

⁵ “El *chamanismo* no es, propiamente hablando, una religión, sino un conjunto de métodos extáticos y terapéuticos ordenados a obtener el contacto con el universo paralelo, aunque invisible, de los espíritus y el apoyo de estos últimos en la gestión de los asuntos humanos.” Mircea Eliade, Ioan Couliano, *Diccionario de las religiones*, Paidós, Barcelona, 1992, p. 127

oposición frontal con la estrategia de la ciencia o de la filosofía, no tiene la mínima pretensión de *colonizar* los territorios simbólicos descubiertos: cada viaje, más que un re-conocimiento, es una des-estructuración del conocimiento.

De manera paradigmática, el trance chamánico consiste en una destrucción simbólica y periódica del individuo, destrucción sobre la cual el *cuerpo social*, es decir, la vida en común, va a ser cíclicamente regenerada. El chamán muere (simbólicamente) para llegar a ser chamán, y muere para seguir refrendando su poder. Su poder, para decirlo de un tirón, consiste en saber *renunciar momentánea pero íntegramente a él* y a todo lo que de él se deriva (¿hay algo más vulnerable que un chamán en trance?). Como escribe Maurice Blanchot: “¿A qué pedido de la sociedad primitiva responde aquel hablar hueco que emana del lugar aparente del poder? Hueco, el discurso del jefe lo es justamente porque está separado del poder —es la propia sociedad el lugar del poder.”⁶ Desde esta perspectiva lo sagrado es lo que, por su diferencia radical respecto de lo profano, ratifica el valor y la vigencia de este último. La identidad (“ahora sé lo que es ser un huichol”) se afirma sobre la negación del mundo, sobre la disolución de su identidad mundana. *El mismo depende de experimentar la alteridad radical para permanecer él mismo.*

Acaso por ello las religiones salvacionistas recelan tanto del chamanismo —y de sus supervivencias: la desestructuración del mundo puede ir demasiado lejos y poner en entredicho la vigencia de una representación determinada. Origen y sanción de todo poder (social), con las chamánicas técnicas y ritos del éxtasis puede advertirse de qué manera el fundamento de las religiones se relaciona con la experiencia de su suspensión. En otras palabras, *lo sagrado está ahí para ayudarnos a sospechar de todo lo que nos hemos acostumbrado a reconocer como eso que no podría ser de otra manera que como es.* No debe extrañarnos entonces que entre lo sagrado y la religión se produzca esa interferencia y esa confiscación que pretende fundir lo que no podría en principio ser más diferente.

En la curación chamánica, como muestra Munn, el lenguaje es fundamental. “La sesión chamánica crea lenguaje, crea las palabras que pueden designar los fenómenos que carecen de nombre”⁷ Pero si es capaz de crear lenguaje, es porque se *abre a la noche*, porque nace de la noche. Ninguna curación de los chamanes mazatecos se produce a plena luz del día.

Durante *mi* curación, me tocó compartir el rito con otra mujer, mazateca pura de una belleza que no dudaría en calificar de sobrenatural si no fuera por la sonrisa que seguramente provocaría en un tercero, que estaba enferma de su pie izquierdo (para más señas). Mi padecimiento, según la terminología apropiada, recibía el título bastante inocente de *susto*, que es en realidad una variante particularmente tumultuosa de la más normal neurosis citadina. La chamanesa de Caracol (permítaseme nombrar así a nuestra cirujana espiritual), tras un *palpo* raudo y eficaz, consistente en percibir con las yemas de sus dedos la circulación de la sangre bajo las manos y pies del paciente, determina la enfermedad, la dosis (y las variedades) de hongos, y dispone todo para que esperemos la llegada de la oscuridad.

Mientras eso sucede, comprendo que la mujer mazateca que asiste para ser curada del pie no habla una palabra de castellano. Permanece completamente retraída, distante, enterrada en sí. Pero en cuanto llega la noche y se inicia la ceremonia, su rostro empieza, literalmente, a emitir signos. Conforme transcurre el rito, conforme el sagrado nanacatl se apodera del cuerpo y de sus fantasmas, la mujer se convierte en una fuente infinita de señales silenciosas. He dado por supuesto que, durante la sesión, hemos hablado sin parar. ¿En qué idioma? No, evidentemente, en un lenguaje

⁶ Maurice Blanchot, *La risa de los dioses*, Taurus, Madrid, 1987, p. 345

⁷ H. Munn, o. c., p. 120

fonético. Los testigos confirman que no cruzamos palabra: sólo que permanecíamos absolutamente *pendientes* el uno del otro.

En ese delirio perfectamente lúcido que provoca una dosis *exacta* de hongos, la sincronización emocional con lo desconocido es, quizá, lo que asegura, en no poca medida, el éxito de la curación. No tengo que descartar la hipótesis, por demás anodina, de un vínculo “telepático”. La comunicación con esa mujer completamente desconocida y en principio inaccesible pudo establecerse por una razón muy simple: gracias al rito chamánico, ambos nos encontrábamos *en el exterior de nosotros mismos*. La salud se restablece en el instante en que recuperamos parte de nuestra capacidad de ocupar la intemperie —de ser habitados, configurados por ella.

Puede parecer una exageración; más lo cierto es que nunca había logrado antes, ni lo he conseguido raramente después, una comunicación tan íntima, fluida y desinteresada con persona alguna: en absoluto silencio. El movimiento más involuntario de cada cuerpo, un signo. El código, un articular donde *nada* está sobreentendido. Íntegramente distantes de la lengua: tan sólo la escritura del espacio, de las facciones, de giros y guiños microscópicos. En una abertura al otro que responde en la precisa proporción en que sabe que *no* es un espejo. Se trata, en definitiva, de un juego de brillos y opacidades, de extensiones y repliegues, de intensidades y quietudes. Es la potencia del silencio, el inmenso poder de lo (normalmente) imperceptible. El tiempo permanece suspendido mientras se explora, sin curiosidad y sin utilidad, sin indiferencia y sin desasosiego, la existencia abierta, emergente, concurrente de todo eso que *está allí*.

Acaso este nexo extralingüístico sería impracticable fuera de semejante estado de alteración psíquica. Acaso, más precisamente, el silencio pregnante de señales que inventan y desplazan en ese instante su significado sería imposible sin su *fondo sálmico* que interpreta la chamanesa con absoluta concentración y soberana intermitencia. Dos personas que no tienen nada común entre sí —salvo esa coincidencia improbableísima e irrepetible en una ceremonia de raíz prehispánica— establecen máxima comunicación gracias al ritmo de un lenguaje que, aún sin ser descifrado con simetría, les sirve de giróscopo, de plataforma, de firmamento.

La curandera nos mira con intermitencia. Nos mira y susurra. Enciende copal, y sobre su humo consagra los hongos. Elige la dosis con enorme cuidado. Mantiene el susurro. Pasado el tiempo, nos deja solos durante minutos interminables. Sin embargo, no cesa de cubrir nuestro silencio intrincado con salmos y oraciones cuyo sentido, al menos para mí, se encuentra íntegramente contenido en su forma: en sus inflexiones tonales, en sus pausas, en su fricción con los objetos donde reposa o es reimpulsado.

El sentido está en la piel de la lengua —y en la lengua de la piel. No existe un interior replegado como *adormidera* al contacto, al simple roce con un cuerpo extraño. El interior es tan sólo una forma de la blandura, un secreto que se ofrece sin reservas en la virtualidad de la superficie. Al darse, al dar-de-sí, recupera la gracia. La salud le devuelve al secreto sin hacerle pasar por la violencia. El yo se repliega —pero como una medusa, como una *agua mala*. Ha abandonado su habitual campo de signos en una tenue pero indetenible retirada.

El sentido de la curación consiste en recordar que ni el cielo ni el infierno son para nosotros. Habitamos su conexión, la franja desde donde ambos son posibles. A veces, el espesor o la rigidez del lenguaje impide su trasvase. Los signos se petrifican, quedan fijos en otros signos, se atasca su ligereza múltiple. El chamán detiene el tiempo porque éste, en quien padece la enfermedad, ya permanece estancado. La memoria está inflamada —pues ha cesado de fluir. Con su voz insensata, con el contraveneno del silencio, con un infinito aquietamiento, con una atención pendiente de su propia intermitencia, de su propia existencia rítmica, la intervención del chamán rompe los diques —precisamente aquellos que un exceso de sentido ha alineado sobre los

cuerpos y sobre el natural deslizarse de los signos. En el *sobrenatural* deslizarse de los signos.

Para un chamán, *lo desconocido es siempre la fuente de todo saber*⁸. “Y el método de mirar, de la derecha a la izquierda, es la articulación de esta intuición, hecho, sentimiento o deseo, ahora que la intención de hablar saca a luz significados cuyas asociaciones y aclaraciones son como el descubrimiento de un camino, donde los contenidos que hay que expresar son huellas que deben de seguirse hacia lo inexplorado, lo desconocido y lo no expresado, en cuyo interior se aventura ella mediante el lenguaje, el explorador del significado, el articulador del significado: del significado de la existencia que con signos manifiesta la experiencia de la existencia mediante el lenguaje”⁹.

La salud es, en un sentido, una exteriorización, una trans-parencia. El cuerpo *sale* real y efectivamente a la realidad. El yo debe dejar de ser sólo una pústula. Con el lenguaje flotando a la deriva el cuerpo recobra, recuerda su liquidez, su propia deriva. La exterioridad es condición *sine qua non* para fundir, para derretir el estancamiento. A la inversa de la estrategia psicoanalítica, cuyo propósito consiste fundamentalmente en *devolver* el uso de la palabra al sujeto de la neurosis, lo que la experiencia chamánica le revela es, ante todo, la inocente exterioridad de su lenguaje.

Román Estrada, el brujo cuyo éxtasis registró Munn, podía hacer de su lengua un mundo —y del mundo, un vértigo:

Trece remolinos superiores.
 Trece remolinos de la atmósfera.
 Trece payasos, dice.
 Trece personalidades, dice.
 Trece luces blancas, dice.
 Trece montañas puntiagudas, dice.
 Trece gavilanes viejos, dice.
 Trece gavilanes blancos, dice.
 Trece personalidades, dice.
 Trece montañas, dice.
 Trece payasos, dice.
 Trece cumbres, dice.
 Trece estrellas de la mañana, dice¹⁰.

En el trance, el cuerpo es un mundo, es *el* mundo. Si el lenguaje es comunicación, el cuerpo también lo es. Pero ni uno ni otro se reducen a ello; no se conforman con sólo comunicar. Son emisores, transmisores, receptores de señales, pero el que sean señales nunca agota lo que también son: la opacidad, la resistencia a comunicar, el repliegue: el *secreto*. Munn tiene razón al señalar que el trance inducido por la ingestión del *nanacatl* no es una huída a lo inefable, cerrada a la posibilidad de compartir o transferir lo que se vive en ese momento. Pero el hecho de que sea comunicable depende, justamente, de que *lo que se vive* no depende de que sea comunicable. El chamán entra en contacto con las cosas porque está *fuera de sí*, es decir, en la superficie exterior de esa burbuja que es la identidad propia; en ese ámbito, ¿qué podría comunicar que no fuese lo que *ya es* comunicación? No se trata de un sujeto que, desde lo más profundo de sí, emite señales pletóricas de un significado “oculto”; es la voz *naciente* del lenguaje, que emerge ahí donde no hay todavía un yo que lo ponga a actuar *en su nombre*.

⁸ Carlos Junquera, *El chamanismo en el Amazonas*, Mitre, Barcelona, s. f., pp. 14 y ss.

⁹ H. Munn, o. c., p. 103

¹⁰ *Ibid.*, p. 120

Es la exterioridad, curiosamente, lo que les devuelve el sentido de ese repliegue y esa intransitividad. El silencio es un vocerío de signos, y cada signo no hace sino vehicular un vacío arrancado de la oscuridad. En el trance, el lenguaje se hace carne, y la carne, habla. Es posible saberlo todo sin decir una palabra: saberlo todo equivale a saber que *no todo* es dable saber. El lenguaje expresa un silencio abismal, así como el cuerpo flota en el vacío: es un planeta cuyo sol es otro planeta. El lenguaje se hace materia —y la materia se resiste a dejar de ser para ser sólo lenguaje.

En el trance, esta fusión de carne y lenguaje, de signo y de garabato, de espíritu y materia, se produce sin condiciones; es más: se produce *para nadie, para nada*. El éxtasis se abre y comunica con un mundo que es afirmación absoluta de lo abierto —y negación igualmente absoluta de lo comunicable. Pongámoslo en otros términos: la infinitud del habla embisagra con la finitud del cuerpo, le reintegra su sensibilidad al no decir nada en particular: al sólo acto de decir.

La comunicación surge en el borde salvaje de la incomunicación. Dos personas mantienen una alianza y una complicidad sin palabras allí donde el lenguaje fulgura por su propia insensatez. Es la exacerbación del *non serviam* del lenguaje. Y precisamente porque no se pone al servicio de ningún amo (cuando se *olvida* de comunicar), es que se configura como *poíesis*: palabra que instaura. “Uno no está dentro, sino fuera”¹¹. El lenguaje, virtualidad infinita, es una perturbación de lo real. Las montañas, los cursos de agua, los animales, los sentimientos, las personas y los astros del cielo, el subsuelo y los sueños, todo eso resuena en las membranas de la lengua, y ésta les devuelve a su silencio sin expectativa ni condición. El lenguaje es necesario en el límite de su propia superfluidad.

Superfluo: super fluido, el lenguaje *también* se coagula. La *prosa significativa*, como la llama Blanchot¹², ejerce una presión excesiva sobre las cosas, sometiéndolas al sentido. Es el abuso de la lengua, tener que suponer que las cosas estén presentes en ellas. Lo que es cierto es que si la experiencia chamánica genera lenguaje, es precisamente porque está abierta a la noche, porque su nacimiento es la noche. Pero este emerger, ¿no es también un desafiar al poder de lo que sale a la luz con la palabra? ¿No se trata, en resumidas cuentas, de una insubordinación total ante *ese poder* del lenguaje, que sueña con asimilar las cosas —para prescindir olímpicamente de ellas?

Esta rebelión contra y por el lenguaje asume formas en extremo riesgosas. No es casual que las grandes religiones se le opongan, lo exterminen o sincreticen: “los chamanes, esos titanes que se rebelan contra el orden del mundo y la omnipotencia de los dioses”¹³. Pues la mayor rebelión consiste no en suprimir, sino en ejercitarse en la ambigüedad. Nada, en su visión del mundo, es *a priori* maléfico o benéfico; ni siquiera llegan en todos los casos a ser antagónicos¹⁴. Al lenguaje —y a la percepción— se les deja fluir en la indeterminación —y *entonces* instauran el sentido.

El mundo es una improvisación, exactamente como son las improvisaciones en el sentido musical del término. Se le comienza percibiendo en una tonalidad, pero esta se modifica imperceptiblemente; da lugar a otro orden, y a otro y a otro. No es que exista *un mundo más allá*; no existe lo sobrenatural como una naturaleza sobrepuesta a la que se percibe habitualmente (la que surge ante la habituación de la percepción): lo que existe es una infinidad, una multiplicidad inagotable, lo que existe es la incapacidad de *pensarlo todo* como si se tratara de una pintura en un lienzo. Detrás de esa

¹¹ *Ibid.*, p. 117

¹² M. Blanchot, *De Kafka a Kafka*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991, p. 55 *passim*.

¹³ Anatole Lewitzky, “El chamanismo”, en Dennis Hollier (ed.): *El Colegio de Sociología*, Taurus, Madrid, 1982, p. 271

¹⁴ C. Junquera, o. c., Conclusiones, pp. 218 *passim*.

pintura no hay otra pintura que sería “más real”; no se trata de una diferencia entre el original y la copia.

Una pintura, dos pinturas, infinitas pinturas... La experiencia religiosa puede remitirnos a esas posibilidades. En efecto: la realidad no es una. Quizá, en el marco de una mentalidad rigurosa e ilustrada, sí lo sea. Pero aún allí se desdobra en ideología, conciencia falsa, error. La realidad es autosubsistente; sólo la manera de enfocarla es variable. Si es *una*, la variabilidad de los enfoques sería, cuando mucho, señal de debilidad o distorsión. Si hay una realidad que reposa más allá de la forma en que sea experimentada, habrá, en justa lógica, *una forma correcta* de experimentarla.

En la vocación dogmática del pensamiento o de la imaginación, la pintura se confunde con la realidad, la máscara queda adherida al rostro. Pero esta fijación no hace por otra parte más que generar su doblete. Detrás y por encima de esta realidad hay otra que es más real, que es la realidad verdadera. Una pintura engendra dos pinturas. Lo que empero nunca hemos comprobado es que esa realidad aparte no sea siempre la misma.

La experiencia del chamán demuestra que *lo sobrenatural* no es más que un pálido nombre que recubre la percepción de lo real como eso que desborda infinitamente a la imaginación, al pensamiento, al lenguaje, al cuerpo... y que *al mismo tiempo*, los penetra con su fulgurante opacidad.

El chamán en trance salmodia:

Se convierte en un juego de azar, dice.

Se convierte en terror, dice.

Se convierte en espíritu, dice¹⁵.

“Va tocando las distintas facetas del mundo como si fueran instrumentos musicales. Las cosas y las emociones, al tomar contacto con sus cantos y su tacto, se reducen mágicamente a sonoras y vibrantes tonalidades, a música: a la música de las montañas y las rocas, del espacio y del miedo.” dice Munn¹⁶.

En definitiva, no es —o no lo es solamente— que la naturaleza reciba rasgos humanos, no es que se la antropomorfe: es que ella engloba todos los rasgos, los admite y los lleva al paroxismo. La experiencia del brujo no es la penetración en *otra* realidad, sino en lo que la realidad sería si no estuviese sometida a *nuestra necesidad de sobrevivir en ella*.

2) Seis vueltas en torno a la religión prehistórica

1.— ¿El grado cero de lo religioso? El chamanismo es el término con que, desde la civilización, desde la historia, desde la “religión”, se generaliza una experiencia religiosa —y religiosa porque se aparta de las ocupaciones “profanas”, sólo por eso— que tiene lugar entre pueblos nómadas o cazadores o ágrafos: entre los hombres (cronológicamente) prehistóricos.

Entre ellos, lo religioso es ante todo una experiencia visionaria, y ésta se alcanza mediante distintas técnicas, una de las cuales, ampliamente usada, es el ayuno. Ayuno *total*. La visión sobreviene después de experimentar el abandono, la soledad extrema, el hambre, el sufrimiento, el miedo — y la oración. Esta experiencia consiste en vivir en el límite, en experimentar la muerte, para alcanzar así la fuerza, el poder, la valentía, la lucidez. Esta fuerza y este poder tienen por lo general un precio muy ele-

¹⁵ H. Munn, o. c., p. 130

¹⁶ *Ibid.*

vado. Pueden exigir incluso la ofrenda de *partes* del cuerpo. La rige una estricta lógica del *intercambio simbólico*.

¿Hay dioses en esta experiencia? Escasamente. Lo que hay son *espíritus*, es decir, presencias/ausencias que no pertenecen al plano de la actividad profana.

No hay dioses, y tampoco calendarios, y los chamanes en absoluto cumplen la misma función de los sacerdotes. No hay rituales que memorizar, no hay un orden que reproducir. El chamanismo, para decirlo rápido, no es una religión *pública*. En el chamanismo, el individuo lo es todo. No es una religión de la dependencia (respecto del grupo, de los ciclos naturales, de los elementos) sino de la autonomía. De lo que se trata no es de obedecer a las fuerzas de la naturaleza (y/o de la sociedad), sino de *abrir la mente*. Hacer visible eso que normalmente permanece oculto. Con todos los riesgos que ello implica.

El chamán, para llegar a serlo, *ha muerto* (simbólicamente, psicológicamente, sociológicamente) y semejante fin lo capacita para penetrar en lo impenetrable. En modo alguno es un sacerdote, pues no se le ha iniciado socialmente, ni se le ha instalado ceremonialmente, ni comparte una misma devoción¹⁷. Los espíritus que ha entrevisto en su extática experiencia solamente son suyos, *no son colectivos*.

El sacerdote pertenece, por su parte, a una comunidad agraria. Su tarea consiste en gran medida en desacreditar la experiencia del chamán, a quien desde entonces se le asigna dentro de la categoría de lo *mágico*. Magia, es decir: no (verdadera) religión. Magia, es decir: superstición. El chamanismo es desacreditado porque su individualismo es peligroso, impredecible, incontrolable, socialmente inconveniente. Puede, en el borde, llegar a ser *mortal*.

El chamanismo es paleolítico; la mitología, neolítica; la religión, histórica, es decir: imperial.

La mitología se va perfilando contra la experiencia chamánica, casi anunciando el desplazamiento que posteriormente tendrá lugar cuando la religión a su turno se desprenda de la mitología. Joseph Campbell lo resume así: “La principal preocupación de todas las mitologías, sistemas éticos y organizaciones sociales de las sociedades agrícolas ha sido suprimir las manifestaciones de individualismo, y generalmente se ha conseguido obligando o persuadiendo a la gente a identificarse, no con sus propios intereses, intuiciones o formas de experiencia sino con los arquetipos de comportamiento y sistemas de sentimiento desarrollados y mantenidos en el dominio público. Una visión del mundo derivada de la lección de las plantas, representando al individuo como una simple célula o momento en un proceso más amplio —el de la sangre, la raza, o en términos más amplios, la especie— devalúa tanto, incluso las primeras señales de espontaneidad personal, que todo impulso de autodescubrimiento es liquidado”¹⁸. El chamanismo es la experiencia de la soledad extrema, de la pérdida y de la recuperación de sí, de la metamorfosis y la mudanza; es la experiencia de la cima, del abismo, del vacío más allá de todo horizonte — y a ella se opone con todas sus fuerzas la religión.

Un éxtasis *propio*, aunque en semejante estado lo que queda impugnada es precisamente la noción de *propiedad*.

El “grado cero” de la religión consiste, pues, en *morir un poco*. A partir de esta experiencia, la muerte *de a poquito* será confiscada en provecho del grupo social, de la colectividad.

El chamán *no necesariamente es benéfico* para el grupo social. Es un individuo que, como observa Campbell, “tiene un poder oculto sobre la naturaleza que puede utilizar bien para dañar o para beneficiar a su prójimo”. Y añade: “Más aún, el chaman

¹⁷ Cf. Joseph Campbell, *Las máscaras de Dios*, Alianza, Madrid, 1991, p. 267 y ss.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 276-277

*no necesita parecerse a un ser humano*¹⁹. Un chamán es como una fuerza o una manifestación de la naturaleza. Es una montaña, un animal salvaje, una tempestad, un terremoto. Renaciendo del trance y de la brutal crisis que lo convierte en chamán, el individuo está *fuera* del grupo, fuera de lo propiamente humano. Está fuera del mundo, por más que el mundo aparezca a sus ojos como una realidad más profunda e increíblemente más rica que la realidad común y corriente. El chamán ha llegado *al corazón del mundo*.

Y ha llegado, según advertíamos, porque ha demostrado ser más fuerte que la muerte. Este carácter básico emparenta al chamanismo con las experiencias radicales que en Occidente recubren y delimitan el arte y la mística.

El personaje central de las mitologías paleolíticas no es el Dios Creador, sino el *trickster*. Es éste un personaje ambiguo, liberado del dualismo del bien y del mal. Es, por así decirlo, la fuerza en su inocencia esencial. Entre los griegos es Hermes, y también Prometeo; entre los germanos, es Loki: ni dios ni hombre, sino un individuo que está siempre *entre*, un puente, un conector. Esta condición ambivalente es forzosamente trágica. El *trickster* es una sublimación, una supervivencia del chamán. El contraste con la figura del sacerdote es palmaria. Para éste, en la tensión entre el hombre y Dios es preciso colocarse del lado del segundo (y con ello quebranta también a todo lo que la serpiente significa). El *trickster* muestra la imposibilidad de zanjar, de preferir uno u otro extremo.

2.— Desde este punto de vista, la polaridad entre lo chamánico y lo sacerdotal no podría ser más aguda. Como corolario de su análisis, Campbell afirma que este antagonismo —el poder no humano ante el cual los individuos han de prosternarse, por un lado, y el poder humano que se afirma sin límites, por el otro— forma parte de todas las civilizaciones. Es la oposición entre “la representación sacerdotal del poder que formó el universo como una fuerza más allá de la crítica humana o del desafío, el poder que hizo el sol y la luna, los mares, Leviatán, Behemot y las montañas, ante quien la actitud adecuada del hombre es el temor reverencial, y, por otra parte, el de la intransigencia del mago autosuficiente, el poder titánico del chamán, el constructor de babel, a quien no le importa la ira de Dios, el que sabe que es más viejo, más grande y más fuerte que los dioses. Porque en verdad, es el hombre quien ha creado a los dioses, mientras que el poder que creó el universo no es otro que la voluntad que opera en el hombre mismo y sólo en el hombre ha alcanzado la conciencia de su reino, poder y gloria”²⁰.

El chamanismo no es un sistema de creencias, y esta circunstancia es sumamente extraña a la religión, o al menos al modelo de religión que ha configurado con sus decisiones e indecisiones a la civilización de Occidente. Que no sea un sistema de creencias significa que no estamos ante una ideología normativa, sino ante un fenómeno existencial²¹. En su cosmología —si es que tal palabra puede aquí tener sentido— ni los espíritus son dioses ni sus héroes intervienen en los asuntos humanos. No hay culto, ni jerarquías espirituales, ni estructuras sociales de mediación con lo sobrenatural. Desde la perspectiva del chamanismo, el futuro y el pasado simplemente no existen.

Pero difícilmente podría admitirse sin matices la anterior sugerencia de Campbell en el sentido de que el chamán es un ejemplo de la autoimposición ilimitada del

¹⁹ *Ibíd.*, p. 286. El subrayado es mío.

²⁰ *Ibíd.*, p. 319

²¹ Cf. François-René Picon, “El pensamiento nómada y el hecho religioso”, en Yves Bonnefoy (dir.), *Diccionario de las mitologías y de las religiones de las sociedades tradicionales y del mundo antiguo*, Vol. I, Destino, Barcelona, 1996, p. 99

hombre sobre el cosmos. La vivencia elemental de los pueblos nómadas indica que no habría una dominación humana sobre la naturaleza, ni siquiera en el sentido de que los espíritus regularían el plano sobrenatural. El mundo chamánico no es antropomórfico, no tiene al hombre como medida y patrón de todas las cosas, y por lo mismo es innecesario establecer comunicación con el más allá. Por lo demás, el mundo no puede —no tiene por qué— ser cambiado, ni mejorado. El pensamiento nómada no refleja intento alguno por imponer la cultura a la naturaleza. “Movilidad y fluidez de los grupos y en los grupos, sociedades descentradas, o, mejor con múltiples centros, igualitarismo, contacto directo con la Naturaleza: tales son los polos que podrían afectar a la ideología de los nómadas y que se reflejarían en las representaciones colectivas y en el ritual”²².

El chamanismo sería, en tal sentido, *pensamiento en movimiento perpetuo*.

3.— ¿Pensamiento? Sin duda, pero desde ese peculiar flanco “pensar” aparece en su carácter amorfo y como fluidificado. No es un pensamiento acumulativo, sino dilapidatorio. No es progresivo ni regresivo, sino excéntrico y entrecortado. Pensar, desde el chamanismo, es una fiesta, una pérdida, una restitución de los signos al espacio de la insignificancia o, más bien dicho, de la insignificatividad. Es una pura y elemental fulguración. El chamán, decíamos, está afuera: radicalmente, abismalmente, irreparablemente afuera, pues habita en la exterioridad absoluta del mundo. En esa exterioridad hay poderes, pero no dómines.

Esa exterioridad es la naturaleza, pero no *nuestra* naturaleza. Los chamanes nacen y mueren muchas veces. *En ese preciso sentido* son naturaleza. Se sucede en ellos la catatonía, la repetición, el desvanecimiento, la petrificación. En el chamanismo no hay subjetividad, si algo habla o piensa allí no es un sujeto, no es una conciencia clara-y-distinta, no es (un) Yo dueño de sí y de su corporeidad. Allí no manda el alma. Allí ni siquiera hay lugar para Dios.

El chamán, ya lo hemos dicho, *no es el jefe* —ni “político” ni “ideológico” ni “social”— de la comunidad, sino un *outsider* que, como el *trickster*, favorece y estorba, ayuda y amenaza, protege y decepciona, atrae y repele. En definitiva, el chamán no “llena” con su existencia un “rol” que la comunidad tendría reservado de antemano y en todo momento para satisfacer determinadas exigencias o expectativas. El chamán *no se disciplina* a lo que un grupo estable esperaría de su “representante”, porque si en su éxtasis algo representa es precisamente la descomposición en acto del grupo, la disolución en acto de la subjetividad. La visión del chamán pertenece al espacio de la intuición, no al orden de la inteligencia.

Hay un *lado abierto* del pensamiento, y en ese riesgoso desfiladero discurre la experiencia chamanística. Quizá sin proponérselo, quizá sin extraer todas las consecuencias del envite. Un lado descerrajado del pensamiento, allí donde, por decirlo con propiedad, no reinan ni el *mito* ni el *logos*. Un espacio restringido para el imperio de la mitología —“un *imperium* del pensar-verdadero, que opera por captura mágica, confirmación o lazo, que constituye la eficacia de una fundación”— y de espaldas a la república de la razón científica —“una república de los espíritus libres, que procede por pacto o contrato, que constituye una organización legislativa o jurídica, que aporta la sanción de un fundamento”²³—, un ámbito cuya principal determinación es la ausencia o la irrepresentabilidad de un *Ser supremo*. El pensamiento que opera en el éxtasis chamánico es un acontecimiento que violenta la estructura, una interrupción, una suspensión de ese aparato de captura que forman simétricamente la mitología y la cien-

²² *Ibíd.*, p. 101

²³ Cf. Gilles Deleuze, Félix Guattari, “Tratado de nomadología: la máquina de guerra”, en *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-textos, Valencia, 1988, p. 380

cia, es decir, el saber *fundado de una vez para siempre* y el saber *en perpetua búsqueda de fundamentación*.

El saber del chamán ni se apoya en, ni persigue el consenso. El pensamiento del chamán jamás aspira a la universalidad, y no lo hace incluso *a pesar* de las intenciones del propio chamán.

Punto de ebullición y de efervescencia de lo social y de lo psíquico, acaso también de lo biológico, el éxtasis chamánico puede coagular en instituciones, o en su ruptura también darles lugar, pero no se confunde nunca con ellas. Lo que esa experiencia limítrofe asegura no es más que la dramatización de su perversidad, de su ineficiencia, de su fatalidad, de su imperfección. El chamán no vigila a su rebaño, no es un *episcopós* ni siquiera de su propia conciencia o de su propia espontaneidad. No guarda y resguarda una interioridad, sino que la arroja al viento helado de una palabra sin sentido y sin moralidad. No legisla ni es el lugar de la palabra verdadera, pues si en su experiencia algo intuye es que la palabra verdadera sólo pide obediencia y conformidad: el sentido de la ley sólo es la sujeción de los cuerpos.

En esta perspectiva, el chamanismo se encuentra a medio camino de la magia y de la razón, o, mejor aún, en constante aunque no siempre asumida posición de desafío a esa línea de fuerza. Está no a la mitad del *mismo* camino, sino en ese plano o esa zona por la que no podría trazarse camino alguno. Es el reverso de la dominación, el poder sin política, la impotencia fértil. Un pensamiento *no plegado*, resistente a las exigencias del grupo que quiere hacer de cada cuerpo un sujeto, alguien *con quien contar*. Por decirlo en el registro deleuziano, en el chamanismo el pensamiento choca resueltamente contra su imagen, es decir, contra ese pensamiento-del-dómine que es ante todo poder de plegar y replegar los cuerpos. “Todo pensamiento ya es una tribu”, dicen Deleuze y Guattari, “lo contrario de un Estado”²⁴. Es la multiplicidad —nomádica— frente (o debajo, o entre, o al margen) al Uno —imperial o republicano, da igual—

Un espacio que no puede ser medido ni ocupado ni hay la posibilidad de recorrerlo de una vez para siempre y/o metódicamente, a saber, a partir de un caso que sea uniformemente válido para cualquiera en cualquier condición. En el éxtasis chamánico no hay imágenes o arquetipos que transmitir, no hay absolutamente nada que reproducir: la intuición sólo conoce saltos, etapas sin conexión, intermedios, vestíbulos sin foro o foros sin tramoya, reactivaciones, murmullos sin referente o referentes sin significación. El chamanismo es, en este sentido, una experiencia antilógica y antimítica: una experiencia *patética*.

Muy próxima a la experiencia trágica, aunque precisamente se trataría de trazar una y otra vez esa distancia o esa frontera apenas entrevista, apenas pensada. Lo esencial de este pensamiento en estado no estatalizado es que deriva de un desmoronamiento central, de una diseminación del centro mismo, de una insubordinación de los extremos. Quizá el hecho de que sea provocada nos marque aquella distancia entre lo patético y lo trágico.

En el afuera del pensamiento no hay nada sobre lo cual adquirir control. Ocurre tan sólo una acumulación y una pérdida instantánea de intensidades, de cargas, de nódulos y ramificaciones de la conciencia. Allí el cuerpo y su opacidad imponen sus condiciones. Allí la palabra no dice, sino que *se interpone*. La palabra se pronuncia en su materialidad, en su intransitividad. Son palabras-cosas, no cosas a las que apuntan las palabras.

Lo significativo no es la articulación, sino la potencia de articulación-y-dislocación, que no es en sí misma articulada.

²⁴ *Ibid.*, p. 382

4.— El chamanismo, el grado cero de lo religioso, no es un anuncio de lo religioso, no es su alborear, es su impedimento, el punto único en el que sería posible permanecer en el desierto. No un desierto en el sentido ecológico, sino en el sentido teográfico. Aquí hay tribus, y tribus en movimiento. No hay “todo”, ni hay “sujetos”, con todo lo que estas nociones tienen de pretensión a la universalidad, de goznes y pivotes de la universalidad. No hay negación sino asunción de la enfermedad. Cada individuo está prendido en el juego de la firmeza y del abandono, entre la presencia y el desfallecimiento.

El horizonte es eso: un horizonte, una línea que no puede ser abolida ni por la inteligencia, ni por el miedo, ni por la voluntad, ni siquiera por la buena conciencia. Línea de desmarcaje, no línea para ser transgredida. No hay traspaso, no hay “paso” al otro lado del horizonte, lo que hay es la posibilidad de asumirlo en su potencia instituyente. Es cosa de saber, de querer, de poder, de aprender a morir. De comprender que morir es un umbral, pero un umbral *de este lado* del mundo.

Potencia e impotencia del horizonte, infinita capacidad de *no hacer nada*; he ahí el misterio de la sabiduría chamánica. Una magia sin sujeto y un saber sin objeto. Un grupo siempre en formación y siempre en desbandada.

El chamanismo es el grado cero de lo religioso porque no es su “primera etapa”, allí donde la divinización del grupo social se encuentra en su fase balbuceante. Es el grado cero, no el grado mínimo. El cero, ¿es un número? ¿Está antes del uno y después de todos los números? No, el cero es allí donde caben todos y ningún número. El cero no es un número entre otros, es la ausencia de número. Una ausencia sin la cual cada número sería difícilmente pensable. Sin el cero nada cuenta, sin el cero no hay uno que cuente. Por eso el chamanismo, palabra sin identidad porque se aplica a eso que la religión y la historia no sabrían contar *entre los suyos*, designa perfectamente bien esa ausencia de contabilidad y de aritmética. Ausencia de sentido, pero de ese sentido sin el cual ningún universal podría aspirar a imponerse sobre lo particular, sobre *esta tribu* que no se sostiene ni sueña sostenerse más allá del tiempo.

Pensamiento en perpetuo movimiento, decíamos, y si lo es, es sólo porque lo importante no reside en la estación sino que se moviliza con el trayecto. El sentido del mundo está no en entredicho sino en estado de asedio. Lo quieto está en cuarentena. Aquí no hay reparto de un botín ni natural ni sobrenatural, no hay fronteras que cierran con candado a determinadas horas, no hay supervisión o control de un territorio. La fidelidad al territorio disuelve las exigencias del territorio. No es atravesar el límite, es deslizarse en el límite, el límite como territorio.

El lugar del chamanismo es el del viaje, el del viraje y también el del inevitable (acaso oscuramente deseado) naufragio.

5.— Quizá toda escritura sea nomádica o chamánica o desértica por esencia, aunque accidentalmente quede capturada por el Señor del Universo y puesta a su disposición, arbitrio y servidumbre. Quizá no, quizá la escritura sea el comienzo y el fin de todo sedentarismo, en ese hacer del límite no un tobogán sino una fuente y una meta. Nos situamos ante una gigantesca pendiente, cuya cúspide es el acontecimiento imposible de la escritura. “Pueblos ágrafos”, dice la antropología moderna para eufemizar el primitivismo que a pesar de todo sigue advirtiéndolo en estas tribus que no se integran sin lamentablemente dejar de ser lo que son. Abismal alteridad de una humanidad que no se deja cernir ni discernir por las marcas indelebles de la escritura. Inasimilable, inasible alteridad de los pueblos que desde el balcón de los civilizados no se ven necesitados de religión sino, piadosamente, de extrema-unción.

El chamanismo es la religión de los pueblos sin escritura y sin historia, de los pueblos sin Estado y sin Dios. Como si ese “sin” fuese una carencia o una falta, un estado de postración y desamparo cósmicos. No es tal, el chamanismo ofrece testi-

monio de un “sin” que es un “más” y, según se mire, un *contra*. Lo que no hay es una escritura, una historia, un Estado y un Dios que sean *ajenos*. Pero no porque el chamán haya interiorizado todo esto y lo administre en provecho propio o del propio grupo de pertenencia, precisamente al contrario: el chamán *no encarna ninguna universalidad*, y esa es su marca sobre la tierra, su relación de los hechos que a la vez se mezclan con los desechos, su permanencia que es un desplazamiento sin predicción, su lado sagrado que no cristaliza en presencia omnisciente y necesariamente benéfica.

Desterritorialización sin universalización o, en términos menos crípticos, sobrenaturalización sin despojo o repudio de la naturaleza. Naturaleza, ya lo hemos apuntado, no en el sentido nuestro: no como *la realidad* —el juego de la materia y la energía— que se sujeta a un principio o a un sistema de leyes *universales*. La naturaleza que tiene ante sí el chamán no es estable ni reclama del pensamiento una estructura estable y ordenada, un método o una retícula de silogismos. No es la naturaleza que nos ha suministrado la ciencia.

La naturaleza es *eso que por ser humanos nos vemos forzados a abandonar*.

Y también a objetivar/subjetivar. Pero el chamán no “civiliza” esa naturaleza —no la “urbaniza” sujetándola a una universalidad subjetiva, objetiva o teográfica— sino que le agrega su propia naturaleza en proceso de inhibición y desinhibición. Lo que escriben Deleuze/Guattari acerca de la “máquina de guerra” podría aplicarse sin la menor violencia al éxtasis chamánico: allí, “la tierra no se desterritorializa en su movimiento global y relativo, sino en lugares precisos, allí donde el bosque retrocede y la estepa y el desierto progresan”²⁵. El chamán *añade desierto al desierto y estepa a la estepa*, y esto lo hace sin seguir plan alguno, sin programa, sin *problema*. Lo hace *pensando la tierra*.

La tierra —la arena, la nieve, el cielo, el mar— no son ni leídos ni traducidos merced a una clave universal de legibilidad. El chamán *escribe* el viento y, adivinándola, desleyéndola, devuelve la tierra a su ilegibilidad originaria. Está ante el mundo como ante una aglomeración y dispersión de *escrituras locales*. Los lugares no son absorbidos por el Lugar de Todos los Lugares. La absorción absoluta de lo local no se verifica. Lo ilegible permanece ilegible, lo legible está ofrendado a lo ilegible. En el desierto no hay un Señor que mande hacer y mande obedecer, sino un *infinito turbulento* que da a todo qué hacer su sitio, su lugar, su inclinación, su límite.

Su oscuridad.

6.— Y poco más. En el chamanismo, comencemos a cerrar esta divagación, la tierra no ha sido vencida por el concepto, ni el cuerpo por el espíritu, ni el individuo por el Estado. Pero tampoco, resguárdemonos todo lo posible de la nostalgia, se da un perfecto equilibrio entre lo terreno y lo supraterrano, entre lo natural y lo sobrenatural, entre la vida y la muerte. Lo que hay, según se ve, es una oscilación, una inestabilidad, una tensión irresuelta.

Hay ante todo una resistencia esencial a *caer en la religión*, es decir, a ser devorados y administrados por esos artefactos de captura y sometimiento que son el Estado y la Iglesia, excrescencias perversas de la identidad —de la interioridad— del grupo social. Desconfianza al mito y al logos, y ello sin perjuicio de sus mutuas escaramuzas, *razzias* e históricos antagonismos. Resistencia a la historia, no *falta* de memoria. El Creador, si lo hubiese, está saludablemente ausente, saludablemente alejado, de todos modos es un tramposo y no hay porqué tenerle demasiada “fe”.

En tal sentido, el chamanismo no designa una “religión” en estado embrionario, un punto de partida, un esbozo del pensamiento, sino *un modo perfectamente armado*

²⁵ *Ibíd.*, p. 386

de hacerle frente a la abstracción. Un modo del pensamiento, siempre virtual o posible, siempre desplegable, nunca su infancia o su indisposición o su ausencia o su barbarie.

El chamanismo, en resumen, no es el principio del camino hacia el Absoluto, sino la incesante desviación que nos protege de su Infinito y Todopoderoso Resplandecer.