

**La huella del chamán:
Mitos y rituales de una espiritualidad ancestral**

The trace of the shaman:
Myths and rituals of an ancestral spirituality

María Teresa Sánchez Carmona

Universidad de Sevilla, España
e-mail: teresa_sc@hotmail.com

Resumen

El chamanismo constituye un claro objeto de interés en el ámbito de las Ciencias Humanas, no solo por tratarse de una de las primeras manifestaciones de religiosidad en la Historia de la humanidad, sino además porque su cosmovisión sirvió como referente y fuente de inspiración para otras culturas posteriores, en cuyos mitos es posible apreciar ese sustrato ancestral. Adoptando un punto de vista eminentemente comparativo, el presente estudio pretende esbozar brevemente las principales características del chamanismo y rastrear la huella que imprimió en otras culturas, atendiendo a la figura del chamán, la configuración de su imaginario y el simbolismo de sus rituales y celebraciones.

Palabras Clave: Chamanismo, Rituales, Mitología, Simbolismo religioso.

Summary

Shamanism constitutes a clear object of interest in the Area of Human Sciences, not only for being one of the first manifestations of religiousness in the History of Humanity, but in addition because its vision of the World served as a source of inspiration for later cultures, in whose myths it is possible to estimate this ancient substratum. Adopting a point of view eminently comparative the present study tries to outline Shamanism's main characteristics, as well as to trace its influence on other cultures, attending to the figure of the shaman, the configuration of his imaginary and the symbolism of its rituals and celebrations.

Key Words: Shamanism, Rituals, Mythology, Religious symbolism.

1. EL CHAMANISMO: FUNDAMENTOS DE UNA ESPIRITUALIDAD ANCESTRAL

La evolución cultural y espiritual del ser humano es trasunto de una búsqueda de respuestas ante los grandes misterios de la existencia. Esa apertura hacia lo trascendente que Rudolf Otto denominaría “lo numinoso” (Otto 13) motivó el surgimiento tanto de las primeras cosmogonías míticas como de los principales sistemas religiosos, adánico intento por comprender la realidad, nombrarla y ordenarla para desenmascarar su sentido más profundo.

En un estado primigenio, lo sagrado y lo profano permanecían indiferenciados, siendo el mundo natural un plano privilegiado de revelación e interacción con lo suprarreal, que a su vez explicaba y justificaba el orden familiar, social y político de cada comunidad. Sobre esta base habría de afirmarse el chamanismo. Concebido como un conjunto de creencias y prácticas tradicionales preocupadas por la comunicación con el mundo de los espíritus, este sistema religioso-cultural parte de la premisa de que el mundo visible está dominado por fuerzas invisibles que le afectan y determinan. En su artículo “Una relación entre la psicología junguiana y la sabiduría del chamanismo”, Rafael Carranza lo define como

un complejo sistema de creencias basado en la certeza de unos asistentes espirituales en el panteón chamánico, la memoria de ciertos textos –sermones, canciones de chamanes, mitos, leyendas–, reglas para actividades –rituales, sacrificios, la técnica del éxtasis– y objetos e instrumentos usados por los chamanes –tambor, bastón, arco, espejo, costumbres– (2009).

Muchos estudiosos sostienen la hipótesis de que los primeros chamanes fueron los Koriacs o Koriacos y que el chamanismo *stricto sensu* apareció en la región circumpolar, en el ámbito siberiano y central-asiático: «Étnicamente son mongoles miembros de la antigua raza cuyos descendientes habitaron todas las tierras de los alrededores, el sureste de Siberia, el Tíbet, y que emigraron hasta lugares tan alejados como Corea y Japón dejando sus características en los esquimales y en los indios americanos» (Rutherford 9).

Se trata de un estadio de espiritualidad ancestral que probablemente surgió en los pueblos cazadores-recolectores y sentó una base cosmológica sobre la que se fundaron los relatos y mitos de otras culturas, pues «ya el

chamanismo estaba entre los hombres mucho antes de que el Islam, la Cristiandad, el Judaísmo, el Budismo e incluso el Hinduismo vieran la luz del día» (Rutherford 12). En palabras del Dr. Carlos González Wagner

la existencia de un substrato chamánico prehistórico en el Viejo Mundo fue hace tiempo sugerida por H. Kirchner (1952) y K. J. Narr (1959). Ambos recogen la evidencia arqueológica de prácticas chamánicas en los tiempos neolíticos y sugieren un origen común para Oriente y Europa en el desarrollo y expansión de la última cultura paleolítica desde las estepas del S.O. de Siberia. Pero parece que aún podemos remontarnos más atrás. K. Karitz (1971) y E. A. S. Butterworth (1970) detectaron la existencia de un antiquísimo fondo chamánico en algunas de las ceremonias descritas en el sumerio Poema de Gilgamesh⁶ (2007a).

Su huella sería perceptible en los relatos primigenios de pueblos diversos, así como en sus tópicos y arquetipos⁷; de hecho las propias religiones oficiales procedieron a la recuperación de símbolos originariamente chamánicos, que resemantizaron para adaptarlos a los nuevos presupuestos de sus propios sistemas de creencias.

⁶La epopeya de Gilgamesh, el mito de Oriente Próximo más antiguo que tenemos, «data del tercer milenio a. C., y resulta anterior a las epopeyas de Homero en, al menos, un milenio y medio, pero es posterior al Neolítico por unos cuatro o cinco milenios [...] La versión más completa que tenemos en la actualidad procede de unas tablillas de arcilla con escritura cuneiforme de la biblioteca de Ashurbanipal, el último gran rey del Imperio asirio (entre el 669 y el 631 a.C.)» (Lewis-Williams 162-169).

⁷En su estudio Chamanismo. Los fundamentos de la magia Ward Rutherford explica cómo «en el mito celta se nos relata cómo el Gran Druida irlandés, Mag Roth, después de vestirse con su capa de piel de toro y su toca de pájaro, subió con el humo para ascender al Cielo. Los escitas [...] tenían sus magos que eran chamanes en todo menos en el nombre. Entre los títulos honoríficos del escandinavo Odín se hallaba el de “Gran Chamán” [...] En el caso de los griegos muchos de sus dioses exhiben las marcas de su ancestro chamán. Incluso Zeus, el dios principal, no vacilaba en adoptar las formas de un cisne o un toro, dos de las formas chamánicas más comunes, cuando se unía con mujeres mortales» (Rutherford 12).

1.1. El chamán: cualidades y competencias

En *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* Mircea Eliade defiende el uso indistinto de los términos “chamán”, “hombre-médico”, “hechicero” o “mago” para designar a «determinados individuos dotados de prestigio mágico-religioso y reconocidos en toda sociedad primitiva» (Eliade 21). Los chamanes son considerados hombres y mujeres de conocimiento, especialistas del alma y sus interacciones con lo divino; de hecho, el vocablo “shaman” (del tungús shaman) se traduce terminológicamente por “el que sabe”, “el que está excitado”, en alusión a una sabiduría y sensibilidad que hacen de él un mediador natural entre personas y espíritus.

Se les atribuyen cualidades tan dispares y sorprendentes como la total resistencia al dolor, la capacidad de controlar los elementos de la naturaleza, de hablar con los animales – encarnación zoomórfica de espíritus protectores– y realizar milagros fakíricos. Místico y poeta, el chamán compone además canciones y tonadas capaces de hechizar los sentidos e inducir al trance extático a quienes le escuchan, don que los griegos atribuyeron a la figura de Orfeo. Él mismo suele entrar en trance para realizar “viajes extáticos” por el mundo celeste o el inframundo, donde contacta con seres de uno y otro plano y sondea los intersticios de la psiqué humana para enfrentar los monstruos interiores de sus pacientes y sanar sus miedos.

Dos son las funciones principales que el chamán desempeña en su comunidad: el rol de “medicine-man” o médico de enfermedades tanto físicas como espirituales, y psicopompo o acompañante del alma de los difuntos. No obstante, frente a la especialización y exclusividad de que hacen gala los líderes espirituales en otros sistemas religiosos, el chamán no ejerce dicho rol a tiempo completo sino que posee un trabajo corriente y desempeña estas prácticas solo cuando la comunidad lo requiere.

1.2. El viaje extático: cosmología de ascenso y descenso

El viaje o vuelo es uno de los rasgos definatorios del chamanismo, atribuido a la sensación que dejan en el cerebro ciertas prácticas o la ingesta de sustancias alucinógenas. En dicho viaje los chamanes visitan otras regiones, pues su imaginario distingue tres zonas en que se parcela y ordena el Cosmos: un mundo inferior o submundo, un mundo medio o terreno y uno superior o celeste. Cada uno de estos planos se subdivide a su vez en varios

niveles transitables⁸, pues no son espacios total y herméticamente cerrados sino abiertos al contacto entre los hombres y los espíritus que habitan en ellos. Este esquema tripartito –que se mantuvo en el imaginario de otras culturas como el mesopotámico, el griego o el cristiano– justifica que la técnica chamánica por excelencia «consista en el paso de una región cósmica a otra: de la Tierra al Cielo, o de la Tierra a los Infiernos, en tanto que el chamán conoce el misterio de la ruptura de los niveles» (Eliade 213).

Dicho paso ascendente o descendente se realiza a través de un punto que se conoce como “ónfalo” o “axis mundi”. Se trata de un eje que señala el Centro del mundo, conectando unas regiones cósmicas con otras, y que suele representarse mediante la imagen del Árbol Cósmico y la Montaña sagrada, o en menor medida con una cuerda, una columna, un puente, una escalera o el arcoíris. Gilbert Durand explica el significado de estos y otros motivos ascensionales en su obra *Las estructuras antropológicas del imaginario* (Durand 131-150), por tratarse de un conjunto de imágenes recurrentes en otras culturas. Así el Árbol Cósmico nos recuerda el Árbol de la Vida⁹; la Montaña mágica posee un correlato en montes como el Olimpo, el Horeb, el Betel o el Tabor, e incluso en formaciones como las pirámides, los ziqqurats o templos como el de Borobudur¹⁰; el arcoíris se utiliza en el *Antiguo Testamento* como símbolo de la alianza entre Yahvé y el pueblo de Israel¹¹, y la propia ascensión

⁸“Confirmando parte del cosmos tripartito básico siberiano, Ronald Hutton, catedrático de historia en la Universidad de Bristol, señala que, mientras los pueblos samoyedos concebían un cielo dividido en seis niveles; y las tribus altaicas hablaban de tres, siete, nueve o más niveles, los Buriatos «representaban el cielo con noventa y nueve provincias, y un reino separado en el norte para los espíritus malignos”» (Lewis-Williams, Pearce 69).

⁹«En realidad no es difícil establecer una relación conceptual entre el Árbol de la Vida, que debía conferir la inmortalidad, y la Planta de la Vida que proporciona el rejuvenecimiento en busca del cual se fue Gilgamesh a la desembocadura de los ríos» (García 32). Este símbolo reaparece en motivos como el Árbol de las manzanas de oro en el *Jardín de las Hespérides* (que en la mitología nórdica cultiva la diosa Iounn) o en cuentos populares como *Las habichuelas mágicas* de Hans Christian Andersen.

¹⁰Ubicado en la provincia de Java Central (Indonesia), Borobudur recibe su nombre del sánscrito y significa «el templo budista en la montaña», pues se trata de una estupa con silueta piramidiforme cuyos seis niveles representan los planos en que se divide la cosmología budista.

¹¹Dijo Dios: «Ésta es la señal de la alianza que para las generaciones perpetuas pongo entre yo y vosotros y todo ser vivo que os acompaña. Pongo mi arco en las nubes, que servirá de señal de la alianza entre yo y la tierra» (*La Biblia*, “Libro del Génesis” 9, 12-15).

chamánica o vuelo mágico recuerda el vuelo nocturno de Mahoma a lomos de un caballo alado¹², el carro celeste de Apolo o del profeta Elías¹³, la Ascensión del Cristo¹⁴, y por extensión otras levitaciones místicas¹⁵.

Por este motivo destaca también el simbolismo de aves y pájaros como la alondra, el águila¹⁶, el albatros, el cuervo, el gallo o la paloma¹⁷. En su *Diccionario de símbolos*, Cirlot explica que las aves representan a las almas humanas (86), resultando más interesante que la prototípica imagen antropomórfica del ángel, que solo está autorizado a hacer viajes unidireccionales del cielo a la tierra mientras los pájaros vuelan en la doble dirección ascendente y descendente. Pero lo relevante no es la finalidad de dicho vuelo sino la capacidad de llevarlo a cabo, trasunto del ansia humana por alcanzar la ascesis y trascendencia pues «no se vuela porque se tengan alas; se crea uno las alas porque ha volado» (Bachelard 40).

La noción de vuelo es también aplicable en el viaje descendente al submundo (Durand 205 y ss), donde canoas y barcas ayudan a salvar obstáculos naturales como abismos, lagos u océanos. Existen variantes como «la barca para expulsar los demonios y las enfermedades, la que sirve al chamán in-

¹²En la azora titulada “El viaje nocturno” se narra el viaje aéreo que Mahoma hace por intercesión del ángel Gabriel, sobre un caballo llamado Borak (al que la tradición representa como un ser alado con cara de mujer, cuerpo de caballo y cola de pavo real) desde el templo de la Meca al templo de Jerusalén, y luego a través de los siete cielos hasta el trono de Dios (Consúltese: *El Corán* azora XVII).

¹³«Iban caminando y hablando, y de pronto un carro de fuego con caballos de fuego los separó a uno del otro. Elías subió al cielo en la tempestad...» (Consúltese: *La Biblia*, “Libro segundo de los Reyes”, 2, 11)

¹⁴«Los sacó hasta cerca de Betania y alzando sus manos los bendijo. Y mientras los bendecía se separó de ellos y fue llevado al Cielo...» (*La Biblia*, “Evangelio de San Lucas” 24, 50-53).

¹⁵Mircea Eliade recoge el testimonio de ciertos chamanes capaces de volar como pájaros y posarse en las ramas de los árboles. Esto también lo hicieron místicos como un santo iraní llamado Qutb ud-din Haydar o San José de Copertino, del que se dice que voló a un árbol y permaneció media hora sobre una rama «que oscilaba como si un pájaro hubiera estado posado sobre ella (Eliade 116).

¹⁶El águila es un ave fuerte, valerosa e invencible, por ello erigida como símbolo de la Victoria (como encontramos en los estandartes romanos). En su estudio, Mariño Ferro apunta que “vuela a gran altura” con el fin de abarcar con la vista la mayor extensión posible, y por esta razón –comenta Aristóteles– se dice que el «águila es el único de los pájaros que es divino» (Mariño 21-26).

¹⁷Consúltese (Durand 136 y ss) y también (Bachelard 73,137-138, 181, 305, 443).

donesio para “viajar por el aire” en busca del alma del enfermo, o la “barca de los espíritus” que conduce las almas de los muertos al más allá» (Eliade 282). Por su parte, Lewis-Williams y Pearce apuntan que «los chamanes tapirapé de Sudamérica hablan de recorrer el cosmos en una canoa [...] claramente relacionada con la vida ribereña de la cuenca amazónica» (72). Este simbolismo tendrá su correlato en la barca de Ra para los egipcios o la de Caronte en la mitología griega.

2. MITOS, RITOS Y PRÁCTICAS CHAMÁNICAS

El chamanismo es un sistema eminentemente pragmático donde las creencias se basan en un conocimiento adquirido a través de la experiencia, y los ritos están orientados a favorecer la interacción con el entorno natural. Por ello poseen un rico simbolismo fácil de interpretar y una puesta en escena que conecta la realidad presente con aquella primigenia que late en el imaginario colectivo. En su artículo *Mitos, rituales y trances*, el Dr. González Wagner considera que «la rememoración y la reactualización del acontecimiento primordial ayuda a las gentes a distinguir y retener la realidad que el propio mito expresa como algo fijo y duradero, en definitiva trascendente» (González 2007b).

En definitiva, sirve como un modo de recordar –etimológicamente, de “volver a pasar por el corazón”– cierta información relevante para la comunidad, preservándola así de que caiga en el olvido. Fundamentalmente el chamán de una comunidad lleva a cabo dos tipos de rituales: los curativos y los funerarios, si bien para desempeñar este papel ha de pasar por una experiencia iniciática previa.

2.1. Rituales iniciáticos o de tránsito

La travesía del héroe es una iniciación a las realidades del periplo del alma. Esta travesía requiere que primero establezcamos control sobre nuestras vidas y luego nos desprendamos de él; para dejar de lado el horror a la muerte, el dolor y las pérdidas y experimentar la totalidad de la vida [...] Se debe desprender de lo sentimental. Entonces, cuando nos apartamos de la dualidad bien-mal, luz-oscuridad, correcto-incorreto, es cuando ingresamos en el mundo de la paradoja (Carranza 2009).

Toda iniciación puede entenderse como el acceso a un conocimiento secreto, desconocido por la gran mayoría y solo reservado a aquellos elegidos por dioses o espíritus¹⁸ (pretender alcanzar ese privilegio sin dicho beneplácito puede desencadenar consecuencias tan nefastas como los castigos de Prometeo, Tántalo o Adán y Eva). El neófito debe responder a dicha llamada vocacional –que generalmente conlleva una crisis– y someterse a un proceso de preparación y purificación espiritual, no desprovista de grandeza trágica ni de belleza, para comenzar una nueva vida.

En dicha fase los sueños y visiones son elementos recurrentes, pues conforman un código abstracto y simbólico que permite la intrusión de lo sobrenatural. Encontramos ejemplos tan variados como los sueños proféticos de Mahoma en el *Corán*¹⁹, y en *La Biblia* las interpretaciones de José²⁰ y del profeta Daniel²¹, las revelaciones a San José²² o las visiones de San Juan descritas en el Apocalipsis²³. El candidato debe pasar además por un período de reclusión llamado “de liminaridad”²⁴ y llevar una existencia larvaria ba-

¹⁸Consúltese Schuré, 2005.

¹⁹En *El Corán* se alude a los sueños premonitorios, así cuando se confiesa que «Dios ha realizado este sueño del apóstol...» refiriéndose a la entrada de los musulmanes a La Meca (Azora XLVIII, 27) o la creencia de que el sueño es una prefiguración de la muerte: «Dios recibe las almas en el momento de la muerte y recibe también las que están entregadas al sueño sin morir» (azora XXXIX, 43).

²⁰El don que tenía José para la interpretación de los sueños se menciona tanto en *El Corán* (azora XII) como en el “Antiguo Testamento de *la Biblia*” (Libro del Génesis, 40, 1 y ss).

²¹Consúltese: *La Biblia*, “Libro de Daniel” 2, 19.

²²«El ángel del Señor se le apareció en sueños y le dijo: «José, hijo de David, no temas tomar contigo a María tu mujer...» y también: «El ángel del Señor se apareció en sueños a José y le dijo: «Levántate, toma contigo al niño y a su madre, y huye a Egipto...»» (*La Biblia*, “Evangelio de S. Mateo”, 1, 20. 2, 13).

²³San Juan explica: «caí en éxtasis el día del Señor y oí detrás de mí una gran voz, como de trompeta, que decía: «Lo que veas escríbelo en un libro...»» (*La Biblia*, “Libro del Apocalipsis”, 1, 10-11a).

²⁴ «Durante este proceso de aislamiento el neófito tiene que seguir una dieta alimenticia que se caracteriza por la abstención de sal, grasa, dulce, picante, poca carne y nada de relación o contacto sexual. El aprendiz va probando los distintos alucinógenos existentes en la selva y así consigue aprender a conectar con los espíritus, que le enseñarán la técnica de la curación y el contacto o diálogo espiritual. El período de aprendizaje puede durar desde los seis meses hasta los dos años» (Ochoa 85-86).

sada en ayunos y restricciones. Para asemejarse a un muerto tiñe su rostro y su cuerpo con ceniza o sustancias calcáreas que le confieran un tono amarillento, o bien lleva una máscara funeraria, e ingiere bebidas y sustancias narcóticas para entrar en un estado pseudohipnótico:

Todas las experiencias extáticas que deciden acerca de la vocación del futuro chamán asumen el esquema tradicional de una ceremonia de iniciación: sufrimiento, muerte y resurrección [...]. Algunos sufrimientos físicos hallarán su traducción precisa en los términos de una muerte –simbólica– iniciática: por ejemplo, el descuartizamiento del cuerpo del candidato (Eliade 45).

Soñar con el ataque de una bestia o animal poderoso que le descuartiza y provoca su muerte, y con una posterior regeneración de su cuerpo, es el modo en que un chamán representa el inicio de su nueva vida y la asunción de un tótem o animal protector durante su proceso formativo. Eliade recoge además el testimonio del Yakuta Gavriil Alekseev, que afirma que cada chamán tiene un Ave-de-Presa-Madre, pájaro mítico con el pico de hierro, garras ganchudas y una larga cola que solo se muestra en su nacimiento espiritual y en su muerte. Según la leyenda, este Ave toma el alma del chamán y la lleva al Infierno:

cuando el alma ha madurado el ave vuelve a la tierra, corta el cuerpo del candidato en pequeños fragmentos y los reparte entre los malos espíritus de las enfermedades y de la muerte. Cada uno de estos espíritus devora el trozo que le entregan, cosa que tiene por objeto conferir al futuro chamán la facultad de curar las enfermedades correspondientes. [...] El Ave-Madre vuelve a colocar los huesos en su sitio, y el candidato despierta como si saliera de un sueño profundo (Eliade 47).

Este y otros ejemplos revelan el tema central de una ceremonia de iniciación: el despedazamiento simbólico del cuerpo del neófito y renovación de sus órganos, o muerte ritual seguida de resurrección y plenitud mística. Según apunta el Dr. González Wagner, ya en el Antiguo Egipto se encuentran alusiones al desmembramiento ritual como paso previo a un renacimiento

espiritual²⁵, motivo que se mantendría en relatos míticos posteriores como la leyenda del Inkarrí²⁶ (González 2007a).

2.2. Rituales de sanación

Una vez adquirido el reconocimiento y la autoridad ante la comunidad y los espíritus protectores, el chamán podrá presidir y dirigir él mismo los rituales celebrativos para sanar enfermedades corporales, mentales y espirituales. Existen muchos motivos por los que una persona puede precisar una curación, como el “rapto del alma” cuando la enfermedad se atribuye al extravío o vuelo de la misma (Eliade 180), por la intrusión de un objeto mágico en el cuerpo del enfermo o por posesión de espíritus malignos.

Durante el desarrollo normal de una sesión, el chamán se sienta en una alfombrita junto al enfermo, rodeado por numerosos objetos mágicos entre los que destaca una flecha de cuya punta sale un hilo de seda roja. Este llega hasta un árbol situado en el exterior de su choza o tienda, y se supone que por él regresa el alma del enfermo a su cuerpo. En una mesa se disponen alimentos y bebidas, y se invita a participantes de edad similar a la del enfermo para le acompañen. Entonces, el chamán interroga al alma extraviada del paciente empleando palabras suaves para conectar con su “yo” infantil e inconsciente y sacar a flote sus bloqueos psicológicos. Si el método no resultase eficaz, el chamán tendrá que salir a buscarla en un viaje o vuelo mágico, que realiza en un estado de éxtasis o alteración de la conciencia. Este

²⁵«El desmembramiento del cadáver de Osiris evoca una vieja práctica frecuente en el rito de iniciación de un aspirante a chamán. Anubis, el chacal, que introduce a los muertos ante el juicio de Osiris, tiene fuertes resonancias iniciáticas y su carácter psicopompo o de conductor de las almas ha podido favorecer su posterior identificación con Hermes, de quien se ha señalado su primitiva índole chamánica, lo que resulta en buena medida significativo» (González 2007a).

²⁶El asesinato del Inca Atahualpa a manos de Francisco Pizarro y sus hombres (Cajamarca 1533) y la posterior ejecución en 1572 de Túpac Amaru I (conocido como Manco Cápac II, último líder indígena del Imperio Inca en el Perú), trajeron consigo la decadencia del Tahuantinsuyo y el cierre de un ciclo en la cosmovisión incaica. Surgió entonces el mito del Inkarrí como una respuesta ante el caos. Este postula que los Incas fueron desmembrados y las partes de sus cuerpos enterradas en diversos puntos del imperio; se dice que estas están creciendo debajo de la tierra para volver a unirse, y cuando esto ocurra, el Inca resucitará para restaurar el Tahuantinsuyo. Consúltense (Arguedas 228) y (Millones 47).

se inicia con la música del tambor, cascabeles y otros instrumentos que –combinados con la danza, los cánticos y en ocasiones con la ingesta de enteógenos o bebidas alcohólicas– ayudan a que el chamán entre en trance; será entonces cuando acceda al mundo celeste o al submundo para contactar con los espíritus y recabar la información que necesita para realizar la cura²⁷.

En ocasiones se requiere que el enfermo realice ciertos sacrificios para equilibrar su energía física y espiritual, ya que en el mundo chamánico el ser humano se concibe como una totalidad cuyas partes están interconectadas.

2.3. Rituales funerarios

Si uno de los principales cometidos del chamán consiste en el cuidado de los vivos, no menos relevante es su labor como psicopompo o acompañante de los muertos, papel que representarían con posterioridad personajes como el barquero Caronte en la mitología griega o Virgilio en la *Divina Comedia* de Dante Alighieri.

La preparación y el cuidado de los ritos post mortem ha tenido siempre una importancia fundamental en todas las culturas. Así en el Antiguo Egipto el sacerdote que presidía el rito funerario simulaba un sueño cataléptico ante el cuerpo del difunto para buscar su alma. Pero es la capacidad del chamán para descender al inframundo y regresar a voluntad la que le convierte en un ser sobrenatural que controla los dominios de la muerte, cualidad que comparten Orfeo o Jesucristo.

No obstante la importancia concedida a los muertos, el trato con los mismos suscita sentimientos ambivalentes ya que por una parte se les venera y reconoce como espíritus protectores, pero por otra el temor que generan lleva a adoptar medidas para evitar su regreso al mundo de los vivos. Mircea Eliade explica que en determinadas comunidades es costumbre que los asistentes a un entierro destruyan los medios de transporte utilizados para llegar al cementerio y regresen andando por un camino distinto, a fin de que el muerto no les siga hasta el poblado. Una vez allí proceden a purificarse y en los días sucesivos montan guardia para vigilar los caminos.

²⁷Dado que las celebraciones chamánicas suelen comenzar al atardecer, procediéndose a la ingesta de bebidas alcohólicas como parte del ritual, el paso al otro mundo acontecerá en torno al amanecer cuando la bebida y el agotamiento por la danza y la música induzcan al chamán el trance extático esperado.

La superstición de que los difuntos pueden permanecer vagando en la tierra insta a que el chamán actúe de psicopompo en una celebración que suele llevarse a cabo seis o siete días después del fallecimiento. En ellas, este se embadurna el rostro con hollín y pintura para que los espíritus del inframundo no le reconozcan y le causen mal; entonces canta y baila alrededor del fuego al son de su tambor, y dialoga con el difunto para convencerle de que se deje guiar por él hasta su morada definitiva. Para ello cuenta con la ayuda de tótems y espíritus auxiliares que le guían y protegen en el tortuoso y difícil camino al submundo, lleno de obstáculos como mares o ríos, puentes, abismos...

3. EL ALMA DE LAS COSAS: SIMBOLISMO DE LOS OBJETOS

Tanto el atrezo como los objetos de que se sirve el chamán para su puesta en escena durante los rituales constituyen otra particularidad representativa.

3.1. El atuendo del chamán

Todo atuendo o vestimenta refleja la mentalidad y el ánimo de quien lo porta y predispone socialmente a que otros le perciban de un modo determinado. Pero, además, su uso permite distinguir lo especial de lo anodino, lo sagrado de lo profano, y por ello los sacerdotes y líderes religiosos emplean determinadas vestimentas para remarcar el cambio de registro durante las celebraciones:

El indumento chamánico constituye por sí mismo una hierofanía y una cosmografía religiosas: revela, no solo una presencia sagrada, sino también símbolos cósmicos e itinerarios metapsíquicos [...]. El indumento o hábito representa, por sí mismo, un microcosmos espiritual, distinto del espacio profano circundante [...]. Por el simple hecho de ponérselo, el chamán rebasa el espacio profano y se prepara para entrar en contacto con el mundo espiritual (Eliade 130-131).

Vestirse con los atributos del tótem o animal de poder permite al chamán compartir sus mismas destrezas y habilidades; travestirse como otra persona oculta su verdadera identidad ante los espíritus, para que estos no

le reconozcan ni dañen. La elección de los ropajes se efectúa durante el período de iniciación y, aunque varía según las costumbres de cada comunidad, es posible distinguir una serie de elementos recurrentes como un cafetán, un pectoral, una máscara o pañuelo y un tocado²⁸.

El cafetán muestra una representación cósmica de los astros o del esquema uranio y terrestre a través de los discos plateados o brillantes que cuelgan. En el caso de los objetos que representan a tótems: «se preferirán un tipo de animales u otros para llevarlos colgando del vestido del chamán, en representación de los espíritus auxiliares; así, encontramos ciertas aves acuáticas (cisnes, gaviotas...), en otros casos animales míticos (el oso, el águila, el perro...); incluso se representan órganos sexuales que santifican las ropas» (Eliade 135).

El pectoral está hecho de metal pulido –generalmente cobre– y recibe el nombre de “espejo del chamán”. Este representa los huesos del esqueleto o los órganos internos de su portador simbolizando el drama iniciático de una necesaria muerte previa a su resurrección con una nueva identidad mágica²⁹; no obstante, esta pieza sirve también para ahuyentar a los espíritus y contemplar el futuro en su reflejo.

Otro elemento prototípico es la máscara, que puede estar hecha de piel, madera, metal (a la que el chamán de Buriato denomina *abagaldei*) o a base de sebo –como la empleada por los chamanes de Goldi– con que se embadurnan la cara. La máscara sirve para alcanzar una mimesis o identificación con una personalidad o para deformar y ocultar el propio rostro a fin de no ser reconocido; por tanto, cumple una función similar a la del atuendo, que el chamán a veces sustituye por una máscara o pinturas a base de pigmentos naturales de color ocre.

²⁸Los Buriatos deben poseer además una piel blanca para el “chamán blanco” (ayudado por espíritus “buenos”) y negra para el “chamán negro” (auxiliado por espíritus “malos”). También una “cabalgadura de palo”, madera o hierro con la cabeza de un caballo en el extremo (representando al animal protector y psicopompo) que se adorna con campanillas.

²⁹La representación del esqueleto del chamán remite a cierta creencia extendida entre algunas comunidades de las regiones siberianas, de que hay animales que renacen de sus propios huesos (como si de una versión del mito del Ave Fénix se tratase). Esta leyenda no nos resulta del todo ajena porque hallamos su influencia en un pasaje bíblico del Libro del profeta Ezequiel, donde se alude a la posibilidad de que Dios haga volver a la vida unos huesos (Consúltese: *La Biblia*, “Libro de Ezequiel” 37, 1 y s.).

El tocado se considera otro importante elemento protector, habitualmente decorado con plumas, cuernos y figuritas simbólicas que le procuran una identidad y un nuevo cuerpo mágico. Los tocados se inspiran fundamentalmente en tres animales: el reno (o ciervo), el oso y algún ave, entre las que destaca el águila, por representar al padre del “primer chamán”³⁰. Además, pueden llevar cintas o pañuelos de colores cosidos en el sombrero o pañuelo como representación de la serpiente, animal protector que simboliza el conocimiento y la sanación, así en el relato genésico de Adán y Eva o la figura de Asclepio en la mitología griega, respectivamente.

Esta preocupación por el atuendo se convierte en un verdadero proceso de metamorfosis, ocultamiento, disfraz y mascarada casi carnavalesco, pues de hecho «toda la ornamentación puede hacer que la vestimenta pese casi veinticinco kilos» (Rutherford 44). Una de las cuestiones más interesantes acontece cuando el chamán toma la identidad de una persona del otro sexo y va adoptando progresivamente sus ademanes, gestos y costumbres no solo en un contexto ritual sino en la vida cotidiana. En “La voyance comme mode de communication”, François Laplantine alude al interés que entrañan ciertos casos de travestismo sexual y homosexualidad de los chamanes Tchouktches y los Tongas:

Chez les Chukchees du nord-est de l'Asie, il y a pareillement des shamans ou hommes-médecine qui se rendent autant que possible semblables aux femmes [...] Dans le premier stade, l'homme singe seulement la femme dans la façon d'arranger et de tresser ses cheveux. Dans le second, il revêt des vêtements féminins; dans le troisième, il adopte autant que possible les caractéristiques de l'autre sexe. Un jeune homme qui passe par cette dernière transformation abandonne toutes les occupations et toutes les manières des hommes. Sa prononciation même change pour devenir féminine. Son corps en même temps se modifie sinon dans son apparence ex-

³⁰Los Buriatos sostienen que los dioses crearon al ser humano y este vivía feliz hasta que llegaron los males a la tierra. Entonces enviaron al Águila para liberarlo, pero al no comprender su lenguaje volvió el Águila para pedir a los dioses el don de la palabra, o que enviasen a un chamán intercesor. Yendo de regreso, el Águila encontró a una mujer y tuvo relaciones con ella: unos dicen que de la unión nació el «primer chamán»; otros que la mujer vio a los espíritus y se convirtió en chamana; en todo caso la aparición de un águila se interpreta como una señal de vocación chamánica (Eliade 73).

térieure, du moins dans ses facultés et ses forces. Il perd la force masculine, l'agilité des pieds, l'endurance dans la lutte et il prend au contraire la débilité et la faiblesse d'une femme (1985).

A través de la androginia y la bisexualidad el chamán se erige como símbolo de la “coincidencia de contrarios”³¹, representando la unión de masculino y femenino.

Comme le chamane réunit en lui les deux principes opposés de l'homme et de la femme, sa propre personne constitue une hiérogamie. Cet aspect lui reporte une possibilité de connaissance du monde plus pleine, plus vraie, à travers une unité originelle rétablie [...] La bisexualité du chamane est comprise ici dans une vision globale de la société et du monde (Laplantine 1985).

3.2. Elementos y objetos celebrativos

En tanto instrumentos sagrados y consagrados para la curación de almas y el contacto con los espíritus, los objetos del chamán son “llaves” que abren la puerta a regiones místicas y sobrenaturales, transfiriendo a su poseedor la energía cósmica.

La hoz se atribuye a druidas, curanderos y chamanes por ser recolectores de hierbas y plantas curativas y medicinales. Aunque carece de propiedades mágicas *per se* y se trata de un útil para las labores cotidianas, su uso se atestigua en mitos como aquella versión en que Perseo mata a la Gorgona con este instrumento. Casi todos los chamanes poseen además un báculo o “palo mágico” que resulta identificativo como objeto de autoridad y les sirve para enfrentarse a los espíritus malignos.

Directamente vinculados con el rito de ascensión o “vuelo mágico” del chamán, los cristales de roca desempeñan un importante papel ya que, «en estrecha relación con la Serpiente-Arco iris, otorgaban la facultad de elevarse

³¹En el estudio *Mito y chamanismo en el Amazonas*, Juan Carlos Ochoa plantea que el mundo mítico ancestral se funda en la búsqueda de la armonía primigenia, categoría metafísica que «regula y normativiza la ecología, la vida, la existencia, el dinamismo y la religiosidad y configura la visión cósmica de los nativos amazónicos [...] Se sucede entre una complementariedad de contrarios (bien-mal, vida-muerte, paz-guerra, lo ordinario-lo extraordinario, vida-sueño, conocimiento-olvido...) que ha dado lugar a la ambivalencia y ambigüedad indígena» (Ochoa 55).

al Cielo» (Eliade 124-125). En la cultura actual gozan de cierta estima, atribuyéndosele a cada piedra preciosa o cristal unas características y aplicaciones propias. En esa misma línea destaca también el espejo, que actúa como canal donde el chamán vislumbra los distintos mundos y contempla a los espíritus, y le permite además realizar predicciones del futuro a modo de la legendaria bola de cristal.

Finalmente, el fuego se erige como uno de los elementos naturales privilegiados para la manifestación e invocación de lo sobrenatural en este imaginario, y suele relacionarse al chamán con la figura del herrero en tanto ambos arquetipos comparten ese “calor místico» que les convierte en señores del fuego³². Este se ha considerado en todas las culturas un elemento purificador, desde la íntima vinculación entre Soma –la bebida ritual y representación del Eterno femenino– y Agni –el fuego y representación del Eterno masculino– en el texto *Rig-Veda* del antiguo sánscrito indio³³.

3.3. Instrumentos musicales

Muchos críticos consideran que el origen de las religiones está vinculado al surgimiento de la música, pues la capacidad de apreciar los sonidos motivó que los seres humanos se sirvieran de los instrumentos y el canto como un modo de expresión. Progresivamente fueron adquiriendo mayor destreza en la imitación de la naturaleza e invención de nuevos ritmos y tonadas con significados específicos, permitiendo además estructurar las celebraciones religiosas y animar a los asistentes en el seno de las comunidades. Así estos, «conscientes de que no son espectadores pasivos sino que participan en un

³²Mircea Eliade recoge en su estudio un proverbio yakuta que reza: «herreros y chamanes vienen del mismo nido» (Eliade, 361). Sin embargo Rutherford hace notar la abrumadora cantidad de referencias a las mujeres como guardianas del fuego, que parecen identificarlas como las primeras chamanas, antes que los hombres, por su estrecha relación con el hogar tribal y porque la función femenina de crear nueva vida se asocia con la cualidad purificadora del fuego. Así «Atenea tiene una relación ambigua con el dios-herrero Hefesto [...] Para los romanos la patrona del fuego familiar es Vesta, cuyas seis vírgenes mantenía la llama perpetua en el templo [...]. Uno de los posibles significados del nombre Ginebra, esposa del rey Arturo, es el de «llama blanca», y el profesor francés Jean Markale [...] indica que su rapto y posterior rescate por Lanzarote es un mito del robo del fuego [...] En sánscrito la palabra yoni significa indistintamente “hueco del fuego” y “vagina”... » (Rutherford 22 y s.).

³³Consúltese: Schuré, 36-37.

ejercicio espiritual, intervienen en el canto» (Rutherford 10). Pero además la cadencia musical resulta interesante porque induce el éxtasis, pues «la música mágica, como el simbolismo del tambor y del indumento chamánicos, y como la misma danza del chamán, son otros tantos medios para emprender el viaje extático o para asegurar el buen éxito del mismo» (Eliade 150).

Por lo general, el chamán se dedica a recitar cantos llamados ícaros cuya letra – formada por expresiones antiguas, misteriosas fórmulas y onomatopeyas – evoca e invoca a los espíritus³⁴. Para ello, se acompaña de un tambor al que atribuye poderes mágicos porque permite aprisionar a los espíritus en su interior y le ayuda además a entrar en trance: «el tambor es el caballo del chamán» (Eliade 148) porque le permite alcanzar el cielo como si cabalgase a lomos de un caballo mágico³⁵. Las leyendas sostienen que los chamanes crean su tambor a partir de la madera del Árbol Cósmico, y que al tocarlo son proyectados al axis mundi; por ello también se ofrecen sacrificios al árbol del que se extrae su madera, y se “anima” al propio tambor rociándolo con alcohol o cerveza.

Este puede estar hecho con la corteza de un árbol o ahuecando una calabaza, su forma es ovalada y la piel que se utiliza puede ser de reno, alce o caballo, según el animal que más abunde en la región. En algunos sitios no se decora y su apariencia es rústica, pero en otros los adornan bellamente con motivos que aluden al viaje extático, como símbolos cosmogónicos, dibujos de animales y otros elementos de la naturaleza. De él se cuelgan cencerros, cascabeles y objetos tintineantes hechos de metal o hierro, que

³⁴«Los Cocamas dicen que los ícaros y la música que les acompaña le salen al chamán de su interior, del estómago pasando por el corazón: son oraciones sagradas cantadas» (Ochoa 82).

³⁵En el artículo “El viaje chamánico sin alucinógenos” (2009) encontramos una explicación “técnica” sobre cómo la cadencia del tambor es capaz de inducir el estado de trance. Para propiciar un estado mental adecuado es necesario escuchar un sonido rítmico de entre 205 a 220 golpes por minuto, ritmo que induce al cerebro a producir ondas cerebrales lentas de entre 7 a 4 ciclos por segundo, o incluso menos. A la señal del chamán, el auxiliar comenzará a tocar a un ritmo de 205 a 220 golpes por minuto (3 o 4 por segundo). Evidentemente, el auxiliar debe haber practicado antes el toque del tambor, ya que no es fácil hacerlo bien a la primera. Esta cadencia debe prolongarse hasta unos 10 minutos, mientras el chamán realiza su viaje extático. Después del tiempo pertinente, el auxiliar dejará de tocar dando cuatro golpes secos en el tambor, que es la señal que indica el momento para regresar.

representan el alma de animales y espíritus protectores. La combinación de música y ruido induce al chamán en un estado de enajenación y embelesamiento, «sumergiéndose en un abandono y una entrega totales, a la canción, la danza, el ritmo del tambor» (Rutherford 11).

Si bien el presente artículo constituye apenas el esbozo de un acercamiento a la cosmología y al simbolismo ritual chamánico, las pinceladas que conforman este somero retrato nos permiten atisbar de manera sutil algunos de sus rasgos fundamentales. Encontramos en los chamanes el mejor testimonio de un sistema de creencias tan abarcador y consistente como heterogéneo, en tanto son

escogidos por los espíritus y enseñados por ellos a entrar en trance y a volar con el alma a otros mundos por el Cielo, o gatear por peligrosas grietas hacia el terror de los mundos subterráneos; son reducidos a esqueletos y luego renacidos; logran el poder de combatir contra los espíritus y sanar a sus víctimas, de matar a sus enemigos y salvar a su pueblo de la enfermedad y el hambre. Los chamanes fueron doctores, sacerdotes, trabajadores sociales y místicos (Vitebsky 8-11).

En definitiva, podríamos decir que el chamanismo no es sino una respuesta encarnada ante todos los procesos de cambio y transformación, ante los miedos, anhelos y ansias de superación y trascendencia experimentados por el ser humano. Frente a la lógica empirista— o precisamente por esa ancestral predisposición de las personas a buscar respuestas que hablen el lenguaje simbólico del inconsciente — el chamanismo persiste en la actualidad. Pero además su huella permanece latente en otras tradiciones, lo que le convierte en una suerte de *axis mundi cultural* que aún los imaginarios de la posmodernidad revelando la íntima conexión que aún mantienen con su raíz telúrica primigenia.

Bibliografía

- Arguedas, José María. *Estudios sobre la cultura actual del Perú*. Lima: Universidad de San Marcos, 1964.
- Bachelard, Gaston. *El aire y los sueños*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Carranza Reyes, Rafael. “Una relación entre la psicología junguiana y la sabiduría del chamanismo” (2006). Disponible en: http://www.ametep.com.mx/aportaciones/2006_abril_carranza.htm
- Castaneda, Carlos. *Las enseñanzas de Don Juan*, México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1974.
- Cipolletti, María Susana. *La concepción del cosmos de un chaman Secoya* (Amazonia ecuatoriana). Disponible en: <http://www.ucm.es/BUCEM/revistas/Cirlot>, J. Eduardo. *Diccionario de símbolos tradicionales*. Barcelona: Luis Miracle, 1958.
- Durand, Gilbert. *Las estructuras antropológicas del imaginario*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- _____. *El viaje chamánico sin alucinógenos*. Disponible en: <http://elistas.egrupos.net/lista/chamanes/archivo/msg/56/>
- Eliade, Mircea. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.
- _____. *Iniciaciones místicas*. Madrid: Taurus Ediciones, 1986.
- _____. *El vuelo mágico*. Madrid: Siruela, 1997.
- Ferrer Albelda, Eduardo, Mazuelos Pérez, José y Escacena Carrasco, José Luis (coord.). *De dioses y bestias. Animales y religión en el Mundo Antiguo*. Sevilla: Secretariado de publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2008.
- García Cordero, Maximiliano. *La Biblia y el legado del Antiguo Oriente. El entorno cultural de la Historia de la salvación*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos—EDICA, 1977.
- Giove, Rosa, “Acerca del *Ícaro* o canto chamánico”. Disponible en: <http://elistas.egrupos.net/lista/chamanes/archivo/msg/64/>
- González Wagner, Carlos. Disponible en: <http://pocimae.blogspot.com/>
- _____. *Chamanismo: la Prehistoria, Oriente y Egipto* (2007a).
- _____. *Mitos, rituales y trances extáticos en la Antigüedad* (2007b).

_____. *Los nómadas. Espacio y lugar del trance extático en el ámbito tribal* (2008).

Krippner, Stanley C. *El chamanismo y los estados alterados de la conciencia*. Disponible en: http://www.ceoniric.cl/spanol/articul_linea/el_chamamismo.htm

LA BIBLIA *de Estudio. Dios habla hoy*, Madrid: Sociedad Bíblica de España-Ed. Claret, 2002.

Langdon, E. Jean. “¿Mueren en realidad los chamanes? Narraciones de los siona sobre chamanes muertos”. *Alteridades*, N° 6 (12), México D. F.: Servicio de Publicaciones UAM, (1996): 61-75.

Laplantine, François (dir.). *Un voyant dans la ville*, Paris: Payot, 1985.

Lewis-williams, David y Pearce, David. *Dentro de la mente neolítica*. Madrid: AKAL, 2009.

Mahoma. *El Corán*. Madrid: Crisol, 1963.

Mariño Ferro, Xosé Ramón. *El simbolismo animal. Creencias y significados en la cultura occidental*. Barcelona: Encuentro Ediciones, 1996.

Millones, Luis. *El rostro de la fe. Doce ensayos sobre religiosidad andina*. Sevilla: Universidad Pablo de Olavide, 1997.

Ochoa Abaurre, Juan Carlos. *Mito y chamanismo en el Amazonas*. Pamplona: Eunat, 2003.

Otto, Rudolf. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

Ovidio. *Metamorfosis*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

Pérez Quijada, Juan. *Tradiciones de chamanismo en la Mazateca Baja*, Revista *Alteridades*, N° 6 (12), México D. F.: Servicio de Publicaciones UAM, (1996): 49-59.

Rutherford, Ward. *Chamanismo. Los fundamentos de la magia*. Madrid: EDAF, 1989.

Schuré, Édouard. *Los grandes iniciados*. Madrid: Manakel, 2005.

Turner, Victor. *The ritual process. Structure and Anti-Structure*. United States of America: Corner Paperbacks Edition, 1977.

Vitebsky, Piers. *El Chamán*. Barcelona: Debate, 1996.

Heterodoxia, subjetividad y desencanto en las Memorias de España de Elena Garro

Heterodoxy, subjectivity, and disenchantment in Memories from Spain by Elena Garro

Celina Manzoni

Universidad de Buenos Aires, Argentina

e-mail: celina.manzoni@gmail.com

Resumen

Memorias de España. 1937 de Elena Garro (1992) es un texto que está atravesado por el conflicto del yo y la Historia. Efectivamente, construidas estas memorias en una relación inestable entre un explícito *entonces* (1937) y el *ahora* de la escritura (probablemente 1986 ó 1987), los desplazamientos de sentido entre ambos momentos atraviesan la cultura del siglo en un espacio disperso: las ciudades españolas en conflicto y ámbitos altamente politizados y sofisticados de México, París y Nueva York enlazados por un proceso autobiográfico de demorada publicación.

Palabras Clave: Heterodoxia, Elena Garro, memorias, subjetividad.

Summary

Memories from Spain. 1937, by Elena Garro (1992), is a text that is traversed by the conflict of the self and the History. Effectively, these memories were built within an instable relation between an explicit *then* (1937) and *the now* of the writing (probably 1986 or 1987); the sense movements between both moments traverse the culture of the century in a disperse space: the Spanish cities that were in a highly politicized and sophisticated conflict and spheres from Mexico, Paris and New York, connected by an autobiographic process of delayed publication.

Key Words: Heterodoxy, Elena Garro, memories, subjectivity.