

PRÓLOGO

Son muchos los estudios sobre chamanismo o, mejor dicho, los chamanismos, pero casi inexistentes las monografías que abordan directamente lo que hace el chamán o chamana (Vitebsky, 1995: 6), por qué lo hace y para qué lo hace.¹ Es obvio que los chamanes de tipo altoamazónico con los que he trabajado actúan racionalmente, que dirigen las ceremonias de ayahuasca con el objetivo declarado de sanar a los participantes, y que debe existir una congruencia entre lo que hacen y los fines que persiguen. Ahora bien, ¿cuáles son los fundamentos de su acción racional?, y ¿qué relación existe entre la conducta del chamán y los fines declarados?

Debo señalar que estos chamanes no se califican a sí mismos como tales, ni califican abiertamente sus prácticas de chamánicas, ni tienen un discurso «chamánico». Ellos prefieren denominarse curanderos, sanadores, estudiantes de las plantas, vegetalistas, ayahuasqueros, etc. Empleo el término «chamán» como una categoría analítica de carácter transcultural, para referirme a aquellas personas que tienen la capacidad de interactuar y mediar con el mundo de lo que denominaré, de manera indistinta, como de los «espíritus», «fuerzas» o «energías», siguiendo a otros autores que describen al chamán como un intermediario entre el «mundo sobrenatural» y un «grupo humano» (Harner, 1973: xi; Hultkrantz, 1978: 4; Lewis, 1989: 187).²

¹ Considero que el antecedente más claro a la investigación que aquí presento es el libro del antropólogo colombiano Luis Eduardo Luna, publicado en 1986, titulado *Vegetalismo. Shamanism Among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*.

² Por lo general, hago referencia a chamanes y no a chamanas. Ello es debido a que en España, como en el Alto Amazonas, la presencia de chamanas es más bien excepcional (Métraux, 1944b: 69-70; Luna, 1986: 36; Beyer, 2009: 10). Hay, sin embargo, conocidas

Este libro tiene su origen en mi tesis doctoral (López-Pavillard, 2015), que puede ser consultada, como complemento a este texto, por quien desee profundizar críticamente en alguno de los aspectos metodológicos y teóricos que mencionaré a continuación, y cuya extensión se ha reducido respecto a la misma. Por el contrario, la parte etnográfica, que es el fundamento de esta investigación, se mantiene íntegramente, e incluso ha sido ligeramente ampliada con los datos procedentes del trabajo de campo que vengo desarrollando desde el año 2006 hasta el presente, principalmente en España y en Perú, y más recientemente en Ecuador y Brasil.

Para los chamanes con los que he trabajado, la naturaleza del ser humano es «espiritual» o «energética», y la sanación no es sino un largo proceso por el que los participantes van siendo conscientes de esta naturaleza a lo largo de sucesivas ceremonias de ayahuasca. Para estos participantes la sanación implicaría, en última instancia, ampliar o expandir su concepción ontológica de la realidad: desde una cosmovisión eminentemente naturalista que reconoce que seres humanos y seres no humanos —animales, plantas— comparten una materialidad con propiedades físicoquímicas comunes, los participantes adquirirían, además, una cosmovisión animista de la realidad, por la que reconocerían, en primer lugar, una condición energética o espiritual en sí mismos y, en segundo lugar, una continuidad energética o espiritual entre humanos y no humanos.

La adquisición de esta nueva cosmovisión de tipo animista constituiría un largo proceso cognitivo jalonado por múltiples procesos de sanación/aflicción,³ que se darían a lo largo de sucesivas ceremonias de ayahuasca y que, encadenados unos procesos con otros, darían lugar a lo que denomino en su conjunto como «metaproceso de espiritualización». Este metaproceso combina diversos procesos de transformación personal, la consecución de un mayor bienestar y el reconocimiento de una naturaleza energética en el sujeto, por lo que nos encontraríamos frente a una noción de espiritualidad

excepciones en América, como el chamanismo mapuche (Bacigalupo, 2007), o como la famosa chamana mazateca María Sabina (Estrada, 1977).

³ En un contexto biomédico estos procesos se denominan de salud/enfermedad (cf. Menéndez, 1974: 15; Gaines y Davis-Floyd, 2004: 101). Giobellina y González (2000: 309) describen la aflicción como «una enfermedad, la pérdida del empleo, el rechazo de la mujer deseada, el fracaso de un negocio, [...] trastornos más o menos profundos en el mundo del fiel, desestructuraciones de su realidad, golpes que amenazan el orden en sus centros más vitales, íntimos y personales del individuo». Victor Turner (1968: 15) emplea el término aflicción para referirse a personas aquejadas de padecimientos (*illness*) o infortunios (*misfortune*) causados por espíritus de los ancestros, brujos o hechiceros. Los distintos «modos de aflicción» son identificados según los síntomas, como pueden ser el nacimiento de gemelos, en el caso de las mujeres, o tener mala suerte con la caza, en el caso de los cazadores. Esta etiología de la «enfermedad» pone de manifiesto una cosmovisión indígena común, en la que las nociones de cuerpo, alma y esfera social forman un todo (Fernández Juárez, 1997: 168; 2004b: 11; Campos-Navarro, 2006: 3-4), etiología que puede ser descrita indistintamente como infortunio, aflicción o trastorno.

de carácter terapéutico, que no guarda relación con esa Espiritualidad con mayúsculas, de tipo cúltico, asociada a lo religioso.

La activación de este metaproceso de espiritualización, cuando se diese en los participantes en ceremonias de ayahuasca, sería la manifestación de un resultado terapéutico positivo. El metaproceso se daría en aquellas personas que se vuelven receptivas a la noción de sanación como la consecución de la salud más allá del modelo biomédico. Una sanación que parece implicar, en la mayoría de los casos, la necesidad de seguir un camino de búsqueda que puede adoptar diferentes formas a través de distintos itinerarios terapéutico-espirituales. Estos itinerarios se componen, por lo general, de un conjunto de prácticas que suelen adscribirse a los complejos y abigarrados fenómenos denominados como Nuevos Movimientos Religiosos, Nueva Era, y Medicinas Alternativas y Complementarias.

Si esta multiplicidad de itinerarios terapéuticos y espirituales puede configurarse mediante tal diversidad desconcertante de prácticas, ello se debe, en mi opinión, a que todas estas prácticas se complementan de algún modo entre sí, lo que parece implicar, a su vez, la existencia de un paradigma subyacente común, aparentemente desconocido, de lo que sean la salud y la enfermedad o, dicho con más propiedad, de la sanación y la aflicción.

Aunque parezca una obviedad señalarlo, conviene recordar que la dificultad de plantear como objeto de estudio prácticas chamánicas no se encuentra tanto en la producción de datos acerca del mundo espiritual —cuya ordinaria invisibilidad circunscribe estas prácticas al ámbito tan debatido académicamente de lo subjetivo— como a su proceso de interpretación. Y es que el análisis que haga el antropólogo o antropóloga va a estar determinado por su concepción de la realidad (Townsend, 2005: 6-7), es decir, por unos fundamentos ontológicos y epistemológicos que rara vez el investigador siente la necesidad de cuestionar de manera reflexiva.

Es por ello que el estudio de las prácticas chamánicas altoamazónicas es tan relevante: porque obliga al investigador a cuestionarse su propia concepción de la realidad. Este tipo de prácticas, basadas en el empleo de multitud de plantas, algunas de ellas con propiedades psicoactivas evidentes, como en el caso de la ayahuasca,⁴ presenta la indudable ventaja para el investigador de inducir estados de «trance»⁵ más allá de toda duda. Así, al antropólogo

⁴ Se han realizado numerosos estudios farmacológicos, mediante estudios clínicos en un contexto de laboratorio (Riba *et al.*, 2012; Dos Santos *et al.*, 2011; Riba y Barbanoj, 2011), analizando efectos fisiológicos (Dos Santos, 2011), farmacodinámicos y farmacocinéticos (Bouso y Riba, 2010; Riba, 2003), así como de tolerancia y potencial de abuso (Dos Santos, 2013; Fábregas *et al.*, 2010).

⁵ El trance chamánico es un estado no ordinario de consciencia, pero no todos los estados no ordinarios son trances chamánicos. Un debate recurrente en el estudio de las prácticas chamánicas es la relación del trance con la posesión (Eliade, 1961: 155; Turner y Vallier, 1968: 548; Perrin, 1995: 14). En la posesión y la mediumnidad el sujeto incorpora fuerzas, energías

se le brinda la oportunidad de acceder a una comprensión de estas prácticas desde dentro, a través de su propia experiencia. Y cuando digo «desde dentro» me refiero a la posibilidad de experimentar y conocer empíricamente la base técnica que emplean los chamanes en su trabajo, y poder acceder experiencialmente al sentido que dan los chamanes a sus acciones en las ceremonias. Por tanto, estos datos, a pesar de su carácter subjetivo, pueden ser contrastados intersubjetivamente.

En coherencia con esta perspectiva experiencial del estudio de las prácticas chamánicas, el principal método empleado en esta investigación ha sido la «participación radical», que defino como tratar de sentir lo que sienten los informantes y, concretamente, los chamanes. Para ello, desde el año 2006 hasta finales de 2016, he participado en ciento tres ceremonias de ayahuasca tomando la «medicina»,⁶ y he llevado a cabo cuatro «dietas» amazónicas por un total de treinta y cuatro días (*cf.* epígrafe 3.3, capítulo 1). Este método de la participación radical no tiene por objetivo tanto la producción de datos como el de ser un medio para acceder al sentido de lo que es observable en el trabajo de campo, en un estado no ordinario de consciencia. Como ya señalé, es precisamente en la interpretación, y no en la recolección de «datos», donde suele errar el antropólogo en su estudio de las prácticas chamánicas. Por ejemplo, durante gran parte del siglo xx, la mayoría de la literatura sobre chamanismo gira en torno a la salud mental del chamán (Atkinson, 1992: 309), siendo considerado por diversos autores como un enfermo mental (Devereux, 1961: 1089; Silverman, 1967; *cf.* Lewis, 1971:160-165), una idea que se mantiene hasta muy recientemente en la etnografía soviética (*cf.* Alekseev, 1987: 60). Por el contrario, y paradójicamente, se afirma al mismo tiempo que la principal función del chamán es la de sanar (Dixon, 1908: 6; Eliade, 1964: 182, 215; Alekseev, 1987: 80, 92; Métraux, 1949: 594; Hultkrantz, 1978: 9; 1993: 9).

Cuando menciono la experiencia del trance no me refiero simplemente a experimentar los «efectos» de la ayahuasca. Hay muchas personas que toman ayahuasca por primera vez y dicen no experimentar nada, o quienes la han tomado decenas de veces pero sus experiencias no van más allá de su esfera personal, emocional y mental. Para estudiar las prácticas chamánicas empleando el trance, la experiencia debe estar guiada por este propósito. Y es

o espíritus que se manifiestan a través del cuerpo del sujeto, que adquiere la condición de canal de comunicación. Ambas formas de trance tienen asociado un cierto grado de amnesia (Winkelman, 1986: 193; Harner, 1988: 25-26; Ferrándiz, 2004: 100). En el trance chamánico, por el contrario, el chamán mantiene su capacidad para actuar conforme a unos objetivos o propósitos, es decir, mantiene su capacidad volitiva y una intencionalidad propia. Lo relevante en la práctica chamánica es que el trance chamánico, en el que el chamán percibe e interactúa con los espíritus, es el estado de consciencia básico en el que se encuentra el chamán cuando trabaja (Furst, 1994: 6; Balzer, 1995: 310).

⁶ Término empleado en contextos transculturales, por los chamanes, para referirse a la ayahuasca, a la que también suelen denominar como la «abuela».

importante estar advertido de que este estudio requiere de no menos esfuerzo y tiempo que el aprendizaje de lo que metafóricamente puede denominarse como un nuevo lenguaje. El investigador debe atravesar y superar, al igual que todas las personas que deciden tomar ayahuasca por primera vez, un conjunto de prejuicios y expectativas que, por lo general, no son sino imaginaciones fantásticas de lo que cree que son los «efectos» de esta bebida y de lo que es el chamanismo, hasta que empieza a vislumbrar que no se encuentra ante un conjunto de creencias, sino ante un «tipo de conocimiento». En resumen, se trata de un doble aprendizaje: el aprendizaje del «lenguaje» del trance, a partir del cual podemos empezar a aprender qué es lo que los chamanes denominan como mundo de los espíritus o energías.

Esta posibilidad que se le presenta al investigador de experimentar el trance no es desdeñable, y le permite darse cuenta, en primer lugar, de que los trances no son representaciones teatrales en las que el chamán finge entrar en contacto con los espíritus y, en segundo lugar, le previene de dar una interpretación exclusivamente simbólica a este tipo de prácticas (*cf.* Hamayon, 1993; 1998; Hoppál, 1993: 191).

Considero, por tanto, que la principal aportación de este libro es la de ofrecer una comprensión contrastada del qué, cómo y por qué de la acción del chamán. El capítulo 1 trata de las condiciones que me encuentro en el trabajo de campo y que me llevan a optar por el método de la participación radical. Dado que este método, aplicado al estudio de las prácticas chamánicas, implica una profunda crítica a la construcción de la realidad en occidente y al modo en cómo se construye el conocimiento, el capítulo 2 está dedicado al fundamento teórico del método empleado, que se centra en el llamado giro ontológico y en el giro decolonial. Los capítulos 3 y 4 son una introducción a la parte etnográfica: en el capítulo 3 muestro el contexto geográfico e histórico en el que se originan las prácticas chamánicas que se dan en España, mientras que en el capítulo 4 me centro en los chamanes con los que he trabajado, particularmente en dos, Ricardo Arcángel Awananch Taish, *uwishín* (chamán) shuar, y Josep Vila i Tronchoni, «terapeuta de las plantas maestras» (chamán) de Sabadell. El núcleo de este trabajo —la fundamentación etnográfica a partir de la cual se desarrollan metodología, marco teórico y análisis— se encuentra en el capítulo 5, dedicado a las ceremonias de ayahuasca en España, y en el capítulo 6, dedicado al uso chamánico del tabaco en Iquitos (Perú). El análisis de la etnografía, a la luz de los capítulos teóricos, se encuentra en los capítulos 7 y 8: en el capítulo 7 me centro en la interpretación y análisis de la cosmovisión de los chamanes que han colaborado en esta investigación, y en el capítulo 8 analizo la eficacia terapéutica de las ceremonias de ayahuasca y hago una propuesta de generalización de las conclusiones a las que llego, al conjunto de prácticas que suelen englobarse bajo las denominaciones de Nueva Era, Medicinas Alternativas y Complementarias, y Nuevos Movimientos Religiosos.

Por último, quisiera agradecer a Maravillas Núñez-Cortés Contreras sus comentarios críticos; a Diego de las Casas, Jerónimo Mazarrasa y José Carlos Bouso, los innumerables intercambios de pareceres acerca de los usos —chamánico y psicoterapéutico— de la ayahuasca tanto en España como en Suramérica; así como a miembros de la Plataforma para la Defensa de la Ayahuasca, como Esteban Kutzwor, Claudio Kutzwor, Ignacio Cano García-Hidalgo, Juan Carlos de la Cal, Manuel Villaescusa, José Luis López Delgado y Raquel Mora Fernández. La profesora Mónica Cornejo sufrió la ardua tarea de hacerme entender qué es una tesis doctoral, y le agradezco su labor de dirección. Agradezco, igualmente, a los miembros del tribunal de tesis sus comentarios —Carlos Caravantes, Maribel Blázquez, Francisco Díez de Velasco— y, particularmente, a Cristina Sánchez-Carretero y a Joan Prat, sus aportaciones y por animarme a reconvertir la tesis en libro. Confío en que algunas de las preguntas que formularon en su día, y que quedaron en el aire, encuentren aquí su respuesta.

Una ayuda indispensable ha sido la facilitada por los servicios bibliotecarios de la Universidad Complutense de Madrid y, en especial, por Rosa María Ramos Mesa, responsable del Servicio de Préstamo Interbibliotecario de la biblioteca de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, que me ha permitido acceder a una bibliografía especializada de gran interés. Finalmente, deseo manifestar mi más profundo agradecimiento a tantas y tantas personas admirables con las que he compartido ceremonias y dietas, así como a todos los curanderos que he tenido la fortuna de conocer, que han tenido la paciencia de enseñarme —como Josep Vila i Tronchoni, Ricardo Awananch Taish (STTL) y Ernesto García Torres— y que son en gran medida coautores de este trabajo.