

Introducción

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 la chamana (Vitebsky 1995, 6), por qué lo hace y para qué.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?

Debe señalarse que estos chamanes no se denominan a sí mismos como tales, ni califican abiertamente sus prácticas de chamánicas, ni tienen un discurso «chamánico»; ellos prefieren describirse como curanderos, sanadores, estudiantes de las plantas, vegetalistas, ayahuasqueros, etc. En este sentido, 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

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 en alguno de los aspectos metodológicos y teóricos que mencionaré a continuación

¹ Considero que el antecedente más claro de la investigación aquí presentada es el libro del antropólogo 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, a día de hoy, es más bien excepcional; véanse Métraux 1944b, 69-70; Luna 1986, 36 y Beyer 2009, 10. Hay, sin embargo, conocidas excepciones en América, como el chamanismo mapuche (Bacigalupo 2007) o la famosa chamana mazateca María Sabina (Estrada 1977).

y cuya extensión ha sido reducida 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 ellos, 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 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 desarrollo cognitivo jalonado por múltiples procesos de sanación/aflicción³ que se darían a lo largo de sucesivas ceremonias de ayahuasca y que, encadenados unos con otros, darían lugar a lo que denomino en su conjunto como «metaproceso de espiritualización». Este metaproceso implica una transformación personal que conlleva un mayor bienestar y el reconocimiento de una naturaleza energética en el sujeto, por lo que nos encontraríamos frente a una noción de espiritualidad de carácter terapéutico que no guarda relación con esa Espiritualidad con mayúsculas, de tipo cáltico, asociada a lo religioso.

³ En un contexto biomédico, estos procesos se denominan de salud/enfermedad (cf. Menéndez Spina 1974, 15; Gaines y Davis-Floyd 2004, 101). Giobellina Brumana y González Martínez (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 y 2004b, 11; Campos-Navarro 2006, 3-4), etiología que puede ser descrita indistintamente como infortunio, aflicción o trastorno.

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 que se produciría 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 que, por lo general, se componen 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 interpretación. Y es que el análisis que haga el antropólogo, o la 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

⁴ Se han realizado numerosos estudios farmacológicos, mediante análisis clínicos en un contexto de laboratorio (Riba *et al.* 2012; Dos Santos *et al.* 2011; Riba y Barbanoj 2011), para analizar los efectos fisiológicos (Dos Santos 2011), farmacodinámicos y farmacocinéticos (Bousso Saiz y Riba 2010; Riba 2003), así como de tolerancia y potencial de abuso (Dos Santos 2013; Fábregas *et al.* 2010). Otros más recientes se centran en la aplicación de indicadores de salud pública a través de cuestionarios a participantes en ceremonias de ayahuasca (Oña *et al.* 2019; Kohek *et al.* 2022) o acerca de su eficacia para el tratamiento del duelo (Soto-Angona *et al.* 2025).

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

más allá de toda duda; así, al antropólogo 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 ellos dan 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 el de 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, participé en ciento tres ceremonias de ayahuasca tomando la «medicina»⁶ y llevé a cabo cuatro «dietas» amazónicas por un total de treinta y cuatro días (epígrafe 3.3, capítulo 1). Este método de participación radical no tiene por objetivo tanto la producción de datos como 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 ha sido señalado, 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 giró 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 ha mantenido 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 y 215; Alekseev 1987, 80 y 92; Métraux 1949, 594; Hultkrantz 1978, 9 y 1993, 9).

Cuando menciono la vivencia del trance no me refiero simplemente a percibir los «efectos» de la ayahuasca. Hay muchas personas que toman ayahuasca por primera vez y dicen no sentir nada, o quienes la han tomado decenas de veces, pero sus experiencias

posesión y la mediumnidad, el sujeto incorpora fuerzas, energías 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 Martín 2004, 100). En el trance chamánico, por el contrario, el chamán mantiene su capacidad para actuar conforme a unos objetivos o propósitos, es decir, 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 multiculturales, por los chamanes, para referirse a la ayahuasca, a la que también suelen denominar como la «abuela».

no van más allá de su esfera personal, emocional y mental. Para estudiar las prácticas chamánicas empleando el trance, la vivencia debe estar guiada por este propósito; y es 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 del «lenguaje» del trance y, a partir de él, el de lo que los chamanes denominan mundo de los espíritus o energías.

Esta posibilidad de experimentar que se le presenta al investigador no es desdeñable: 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 y 1998; Hoppál 1993, 191).

Considero, por tanto, que la principal aportación de este libro es la de ofrecer una comprensión contrastada del qué, el cómo y el por qué de la acción del chamán. El capítulo 1 trata de las condiciones encontradas en el trabajo de campo y que me llevaron 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 los llamados giros ontológico y decolonial. Los capítulos 3 y 4 son una introducción a la parte etnográfica: en el tercero se muestran el contexto geográfico e histórico en el que se originan las prácticas chamánicas que se dan en España, mientras que el cuarto se centra 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 6, dedicado al uso chamánico del tabaco en Iquitos (Perú). Finalmente, el análisis de la etnografía, a la luz de los capítulos teóricos, figura en los capítulos 7 y 8: en el séptimo son abordados la interpretación y el análisis de la cosmovisión de los chamanes que han colaborado en esta investigación, y en el octavo es analizada la eficacia terapéutica de las ceremonias de ayahuasca y se hace una propuesta de generalización de las conclusiones a las que he llegado respecto 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 (STTL), 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 los 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 los comentarios —Carlos Caravantes, Maribel Blázquez, Francisco Díez de Velasco— y, particularmente, a Cristina Sánchez-Carretero y a Joan Prat i Carós 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 permitió 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.