

Roberte N. Hamayon

Chamanismos de ayer y hoy: seis ensayos de etnografía e historia siberiana

Roberto Martínez y Natalia Gabayet (selección de textos y coordinación de traducción)

México

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas

2011

202 p.

Ilustraciones

(Serie Antropológica, 18)

ISBN 978-607-02-2136-1

Formato: PDF

Publicado en línea:

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/chamanismos/historia_siberiana.html

EL SENTIDO DE LA “ALIANZA” RELIGIOSA. “MARIDO” DE ESPÍRITU, “MUJER” DE DIOS¹

A partir de una reflexión sobre la noción de alianza matrimonial como representación religiosa, es que intento responder a ciertos cuestionamientos sobre la mediación en relación con el sexo y el género. La “alianza” es, en efecto, uno de los modos convencionales de relación que los humanos se atribuyen genéricamente con las instancias sobrenaturales,² ya sea colectiva o individualmente: es entonces como “aliado” que se asegura la mediación con ellas. La frecuencia de esta representación hace pensar que está profundamente motivada. Mi reflexión surgió del análisis de las sociedades chamanistas siberianas, que recordaré brevemente aquí para plantear un caso de referencia y para trazar los ejes de la investigación en una perspectiva comparativa.

Mi postura se sostiene en el hecho de que el término de “alianza” en el registro religioso es de carácter metafórico: justifica examinar la alianza religiosa a la luz de la noción sociológica de alianza. Se tendrá en cuenta su orientación: ¿la comunidad humana se concibe a sí misma en posición de “marido” o de “mujer” frente a las instancias sobrenaturales?. Se tendrá en cuenta, asimismo, su propiedad de organizar las relaciones de un sistema que se reproduce. Es así que la “alianza” se distingue como el término fuerte de una serie de modos de relación religiosa, “pacto”, “unión”, etcétera, que suponen también la alteridad de las parejas y su elección mutua, aunque no forman un sistema. A diferentes modos de relación corresponden diferentes modalidades de mediación.

El carácter metafórico de la “alianza” autoriza también, al principio de la investigación, a considerar como equivalentes sus diversas expresiones (a condición de que estas tengan un carácter convencional en la sociedad). La metáfora puede ser escenificada ritualmente, concretizada material-

¹ Artículo publicado anteriormente como, “Le sens de l’ “alliance” religieuse. “Mari” d’esprit, “femme” de Dieu”, *Anthropologie et Sociétés*, 1998, 22 (12): p. 25-48. La traducción es de Natalia Gabayet.

² La expresión es cómoda, con el defecto de ser insatisfactoria. Intenta englobar categorías diferentes: espíritus, divinidades, Dios. Intenta, sobre todo, subrayar que las instancias en cuestión establecen una relación con la naturaleza vista como fuente de subsistencia, directa o indirectamente.

mente (por una vestimenta, por un gesto, por una escultura, etcétera), pero puede también ser únicamente verbal. Así, el uso del término “esposo” o el carácter nupcial de un ritual pueden igualmente “representar”, hacer simbólicamente presente, la idea de “alianza” con los seres imaginarios. Pero el alcance del término “alianza” no es por tanto idéntico en todos los casos, varía de un modo de representación a otro en el seno de una sociedad, así como de una sociedad que la dramatiza a otra que se limita a evocarla. Es en una etapa ulterior de la investigación que intervendrán estas diferencias.³

Mi propósito aquí es esbozar un inventario de los modos de “alianza” religiosa, proponiendo un vínculo entre el hecho de pensarse como “aliado” (elegido, amado) y el deseo de atraer la “suerte” (la fortuna, la providencia). Sin embargo, tanto entre los diversos tipos electivos o selectivos de relaciones, como entre los diversos tipos aleatorios de ventajas, los matices emergen, significativos en cuanto a las propiedades respectivas de diversos modos de “alianza”.

A manera de preámbulo, se requieren algunas precisiones. El análisis inicial se refiere a los materiales recogidos entre los buriat, pueblo mongol establecido alrededor del lago Baikal en Siberia central. Entre ellos se observan diferencias notables y regulares en correlación con el modo de vida y el contexto global. Más allá de una multitud de diferencias puntuales, dos tipos de sociedades se dibujan: una marcada por una vida de caza en los bosques, en contacto con los colonos campesinos rusos ortodoxos y que conserva a la institución del chamanismo en posición central⁴ en la sociedad (sobre todo al oeste del Baikal); el otro, por una vida de pastoreo en las estepas, vecinos de pastores mongoles con influencia budista, con expansión y marginalización de las prácticas chamánicas (sobre todo al oriente).⁵

Esta constatación ha suscitado una investigación comparativa en las sociedades vecinas (en las tungus sobre todo), que ha confirmado la hipótesis de una especificidad ligada a la vida de caza. Esta especificidad consiste en una fuerte prevalencia de una “lógica de alianza” en los principales ámbitos de relaciones: relaciones en el seno de la sociedad, con el mundo natural (caza), con las instancias sobrenaturales (chamanismo). Ella explica la gran homogeneidad de las sociedades que viven de la caza en los bosques siberianos sin importar la pertenencia étnica y lingüística.

³ Esta cuestión de las diferencias entre modos de representación ha sido abordada en otros dos artículos (Hamayon 1994 y 1997).

⁴ El término “Central” es aquí utilizado en un sentido similar al que define Ioan Lewis (1971), y concuerda con el propósito de Hocart (1970) sobre la fuente de poder político que constituye la matriz de los *life-giving rituals*.

⁵ Los materiales han sido presentados y analizados en Hamayon (1990).

En cambio, las sociedades vecinas emparentadas pero que viven de la ganadería, están marcadas, entre otras cosas, por una importancia más grande de las relaciones de filiación,⁶ tanto en el seno de la sociedad como con las instancias sobrenaturales. Analizaremos aquí entonces solamente el modelo extraído del análisis de las sociedades cazadoras.⁷

Antes de seguir adelante, son necesarias unas palabras sobre el estatus del vínculo entre el chamanismo y a la caza. No se trata de un vínculo contextual ni coyuntural, sino estructural.⁸ En efecto, no se sostiene a partir de un modo de vida, sino en una cierta “concepción de relación con el mundo”, que consiste en aprehenderlo en su calidad de “don natural”.⁹ Esta concepción no está ligada a la práctica efectiva de la caza: puede no estar limitada a ella y puede sobrevivir a la desaparición de tal actividad, como lo prueban los fenómenos chamánicos en sociedades pastorales, agrícolas o industriales. Del mismo modo, se puede aplicar solamente a una parte de los ámbitos de interés humano y luego coexistir con otras concepciones validas para otros dominios. En suma, se aplica a lo que es percibido como don natural, variable de una sociedad a otra o de una época a otra: de las presas de caza a la lluvia, a la fecundidad o a la salud, más ampliamente a todas las formas de “don” o de “suerte”. La expresión “vida de caza” debe por lo tanto ser comprendida aquí no como el referente absoluto de esta concepción, sino como su marco predilecto.

Alianza chamánica y vida de caza en Siberia

La vida ritual de las sociedades del bosque siberiano tienen por objetivo esencial la caza. Se analiza como el establecimiento de una vasta construc-

⁶ Es evidente que jamás hay exclusividad de un tipo de relación. La vida de caza manifiesta un interés mayor por la cooperación entre aliados, en cambio la vida pastoril está más interesada por la transmisión entre parientes. Así, es con los espíritus de sus ancestros que los criadores se sienten en deuda respecto a sus condiciones de subsistencia, los pastizales y rebaños. Pero los cazadores tienen también relaciones con las almas de sus muertos, y los pastores con los espíritus animales a los que les piden fecundidad.

⁷ Lo que se presenta aquí es un modelo; no pretende coincidir estrictamente con la realidades históricas de estas sociedades, que han sufrido el impacto de la colonización rusa y después del régimen soviético.

⁸ Este vínculo reviste un carácter de necesidad (necesidad del chamanismo, no del personaje del chamán) que explica la presencia, entre los pueblos cazadores de África o de Australia, de representaciones y de prácticas similares a aquellas encontradas entre los pueblos claramente calificados como chamanistas. Por otro lado, en el nivel abstracto de esta exposición, lo que es dicho para la caza vale también para la pesca, igualmente practicada por la mayoría de estas sociedades.

⁹ La dependencia del don natural se debe a la relativa uniformidad de las sociedades cazadoras. No obstante, la expresión de esta dependencia conoce múltiples formas y constatar la existencia de las restricciones de determinación no implica, sin embargo, una posición determinista.

ción simbólica que permite acceder a los recursos de la naturaleza. En la base de esta construcción reside la concepción de instancias que gobiernan estos recursos —imaginadas para servir de aliadas con las cuales negociar para extraerlos. Se manifiesta así el rol de la “alianza” con esas entidades, es decir, con los espíritus de los animales que son cazados. Esta alianza —al igual que el intercambio que es su corolario— hace posible el hecho de vivir de la caza, ya que integra la toma de las presas en un contexto que la legitima y permite su reproducción. Es entonces así que ésta permite la existencia de la sociedad como tal. Veámoslo en mayor detalle.

Un mundo doble, en simetría

Las presas de caza son concebidas como si estuvieran dotadas —al igual que los humanos— de un componente espiritual que anima su cuerpo. Se tiene la costumbre de hablar de “espíritu” para el animal y de “alma” para el hombre, pero su función es homóloga y su estatus equivalente.¹⁰ Así, las relaciones con los espíritus animales, son del mismo tipo que entre humanos. Son éstas las que dan acceso a los animales.¹¹ Mantenerlas es el objetivo esencial y el único regular de la institución chamánica. Ocupa una posición central en los grandes rituales colectivos periódicos que buscan obtener de los espíritus “la suerte en la caza” para la comunidad.

Un paréntesis necesario: una función, no un personaje

En el estado tradicional de las sociedades siberianas, esta función es casi siempre garantizada por el personaje llamado chamán, que la ejerce por el interés colectivo.¹² El chamán es investido por su comunidad para cumplir con los rituales y actúa entonces bajo el estricto control de ésta.¹³ No es por lo tanto su representante titulado en este cargo; su persona no está instituida en su función, y la rivalidad impregna las relaciones entre cha-

¹⁰ La homología de naturaleza, de función y de estatus con el alma humana, en mi perspectiva, es lo que caracteriza a la categoría “espíritu”, entre otras categorías de instancias sobrenaturales (las categorías “divinidad”, “dios”, etcétera, difieren del alma humana bajo estas diversas relaciones).

¹¹ Dicho de otra manera, esas relaciones dan acceso a los recursos de la naturaleza, lo cual justifica el empleo del término “sobrenaturaleza” para hablar de los espíritus.

¹² Esta función es la única regular que garantizan los chamanes en las sociedades de los bosques siberianos. No es remunerada. Su regularidad, su interés comunitario, su función gratuita, todo la distingue de las funciones terapéuticas, adivinatorias y otras que, en las sociedades vecinas, dan al chamán a la vez más actividad y menos autoridad y prestigio.

¹³ En particular la comunidad (hombres y mujeres) fabrica las vestimentas y los accesorios del chamán, es decir, los medios para ejercer la función.

manes en el seno de la sociedad. Pero en diversas coyunturas conocidas por estos mismos pueblos, esta función puede ser asegurada por un grupo de cazadores, incluso por toda la comunidad,¹⁴ o dispersa entre varios especialistas. La monopolización por un especialista¹⁵ parece ser una modalidad sociológica y no un rasgo constitutivo intrínseco de esta función.¹⁶ No es en su ejercicio por un personaje único que reside la especificidad de la “alianza” chamánica. No perder de vista la dimensión colectiva de la acción —sea o no realizada por un chamán— permite además situar la comparación con otros sistemas al nivel de la “alianza” religiosa misma, más allá de su aplicación sociológica.

A la idea misma de alianza se vinculan corolarios (elección, amor, arte de gustar, seducción, etcétera), que favorecen la personalización de la función, le valen su carácter carismático, y pueden entonces tender a convertir a un “virtuoso en el tema”.

Socios para realizar el intercambio

La toma de presas de caza no se realiza impunemente: al igual que entre los humanos, con los espíritus animales no es posible tomar más que a condición de devolver, de otra manera, sería un robo que podría acarrear represalias. Hay entonces intercambio: al igual que los humanos se nutren de presas, los espíritus de los animales salvajes consumen la fuerza vital de los humanos, devorando su carne y chupando su sangre. El que los humanos caigan enfermos, que pierdan su vitalidad al final de su vida y terminen por morir, entra en el orden natural de las cosas.¹⁷ Enfermedad

¹⁴ En un trabajo reciente (tesis y artículo en prensa), Jean-Luc Lambert muestra cómo entre los Khanty-Mansi, un grupo de cazadores garantiza esta función durante un ritual homólogo a los que realizan los chamanes en las sociedades vecinas. Los grandes ritos colectivos llamados “juegos” en un buen número de etnias siberianas, mantenidos bajo el régimen soviético, pero sin chamanes y secularizados, se considera que renuevan la alianza con los espíritus de la naturaleza circundante; o como se dice hoy en Yakutia, que celebran la “armonía con la naturaleza”, base de la tradición y de su revitalización actual.

¹⁵ Dejo aquí de lado la cuestión del poder del chamán. Consideraré brevemente, al final de este artículo, otra forma de monopolización de esta función: el “reino sagrado”, que hace explotar el marco definido para ese modelo de chamanismo.

¹⁶ Esta función periódica es esencial en la definición del chamanismo de las sociedades siberianas que viven de la caza: es la que autoriza a decir que el chamanismo es ahí “central” (cumpla o no otras funciones). En cambio, en las sociedades pastorales vecinas que cuentan con varios especialistas religiosos, jamás es confiada al personaje del chamán. A menos de admitir que la definición del chamán como tal reposa entonces sobre otras bases, se debe contemplar que el sistema chamánico de relaciones con las instancias sobrenaturales coexiste con otros, que lo suplantando para la reproducción de la sociedad.

¹⁷ También se adopta una actitud fatalista frente a alguien que se pierde en el bosque o en una corriente de agua: se piensa que los espíritus se cobrarán por sí mismos la deuda de los

y muerte son el pago por la existencia vivida y garantizan la vida futura. Así, el intercambio entre humanos y espíritus animales asegura la perpetuación de la vida de unos y otros, en forma de un constante consumo mutuo que entraña la muerte. Son a la vez socio y presa uno del otro.

Un sistema

Un marco institucional es dado a este intercambio: el de la alianza matrimonial. Para ser legítimo tomador de presas entre los espíritus animales, hace falta ser legítimo tomador de mujer:¹⁸ marido y no raptor. Así, la alianza entre humanos y espíritus animales legitima a la vez la función chamánica y el intercambio que ésta tiene por objeto administrar. Es la garantía de que el grupo humano reembolsará a los espíritus, de manera que aparezcan de nuevo las presas de caza. Instituye el intercambio en la perspectiva de su reproducción, porque obliga a quien toma a convertirse a su vez en donador. Es por esto que la alianza puede ser considerada como fundadora de la sociedad misma.

La toma: el emblema del estatus masculino, ostensible y valorizado

Esta concepción asigna al detentor de la función chamánica, llevada a cabo individual o grupalmente, una posición de macho; ser tomador de presas es ser tomador de mujeres. Recíprocamente, ésta concepción asigna al socio sobrenatural una posición femenina. La alianza chamánica está por lo tanto “orientada”, lo cual será, más adelante, un elemento mayor de nuestra reflexión. Terminemos primero de presentar su implementación por las sociedades siberianas.

La alianza con los espíritus animales es puesta en escena en los rituales de obtención de suerte en la cacería, en forma de danzas y juegos que imitan las conductas animales de acoplamiento y combate (para eliminar a los machos rivales). Danzas y juegos imponen una repartición de roles y de atributos tanto en función de los sexos y de las reglas matrimoniales, como en función de las reglas de compartir las tareas de la caza. Así, caza y matrimonio están en mutua devolución constante. Este tipo de rituales

humanos. Igualmente, se nutre el ideal de la “muerte voluntaria” del cazador, el cual una vez asegurada su descendencia, se “devuelve” a sí mismo al bosque.

¹⁸ Este paralelismo estructural entre “toma de mujer” y “toma de presas”, mujer y presa considerados bajo un ángulo genérico, se encuentra reflejado a menudo de manera explícita en la asimilación entre los actos de penetración del arma del cazador humano y del sexo del hombre.

conlleva además, ahí donde la función recae en un individuo chamán, el “matrimonio” de éste entre los espíritus animales, personalización que, sin eximir a la comunidad de expresarlo hace la alianza más sensible.¹⁹

En ese caso, se supone que el chamán desposa un espíritu femenino del mundo nutricio; hija de espíritu del bosque dador de presas, hija de espíritu acuático dador de peces.²⁰ Ella legitima al chamán como tal: tomador de promesas de presas y peces, o, si se prefiere, tomador de suerte para la caza y para la pesca.²¹ La esposa silvestre del chamán es imaginada como una hembra de gran cérvido, alce o reno, presas de caza por excelencia. Es en virtud de sus cualidades de macho que, según se dice, ella lo quiere por marido. Si aparece en sueños, la hembra le promete ayudarlo si es buen marido y guarda sus secretos, pero lo matará si habla de ella, si la abandona o si pierde su virilidad. Como ella sigue siendo animal (de otra manera, no podría abrir el acceso a su mundo) es él quien tiene que adaptarse. Es por esto que el chamán se “animaliza” durante el ritual, por su vestimenta (traje de piel de alce, corona de astas de ciervo), por su comportamiento, suerte de lucha y de danza (da saltos, da cabezazos, da bramidos y resoplos, tal como el macho que empuja a sus rivales y se acopla con la hembra). Animalizado también a través de términos que significan “actuar como chamán” o “hacer un rito chamánico”; esos términos lo designan literalmente como celo²² (en samoyedo), o lo evocan con movimientos (salto o bramido, en tungus y en yakut, cabezazo en buriat) característico del celo de los animales concebidos

¹⁹ Sucede en efecto, que el matrimonio sea muy concretamente representado, como entre los chor del Altai, donde el tambor es considerado como el soporte material de la esposa espiritual, es rodeado de una pañoleta de recién casada y puesto en el lugar donde el día de su boda, la novia, se sienta entre sus padres. Pero sucede también que, como ciertos grupos tungus, el chamán realiza durante ese rito colectivo periódico no un “matrimonio”, sino una “cacería”. El análisis muestra esta cacería como una expresión indirecta del matrimonio, a imagen de las prácticas efectivas en la realidad social. La caza y la alianza son metáforas una de otra y, según la sociedad, es consagrada la escena ritual a una u otra (para ejemplos, ver Hamayon 1990, p. 459-472).

²⁰ Teniendo en cuenta ese carácter genérico, ya subrayado, se puede decir que cada chamán se casa con una hija de espíritu donador de presas —ni el mismo, ni otro animal individual, sino en de cierta forma una actualización particular de un espíritu genérico, a la vez uno y múltiple.

²¹ Me permito insistir en el rol de legitimación, ya que es básico. La esposa espiritual del chamán no es, sin embargo, el único espíritu animal con el que se supone está relacionado: se espera de él que se relacione a los servicios de otros espíritus animales para que lo ayuden a cumplir sus tareas. La diferencia de estatus y de función es entonces fundamental entre el espíritu-esposa, por referencia al cual el chamán accede a su función (llamado espíritu “elector” en *La chasse à l'âme* (Hamayon 1990) pero que me gustaría de ahora en adelante llamar “legitimador”), y los otros espíritus “auxiliares”, que lo ayudan a ejercerla.

²² Tienen igualmente la mayoría de las veces el sentido de “danzar” o de “luchar”, así como de “jugar”, que he comenzado a analizar en otro artículo (Hamayon 1995a).

como emblema de virilidad, a la vez combativo y sexual. Así, la alianza con un espíritu animal está en la base del aspecto salvaje y espontáneo del comportamiento ritual del chamán.²³

De hecho estas sociedades establecen dos tipos de relaciones con los espíritus de las presas de caza: a) Incitan, por una parte, a todos sus miembros masculinos a contribuir,²⁴ todo adolescente debe, como futuro cazador, buscar “amar” tanto entre los espíritus animales como entre los humanos y se dedica a soñar con este fin; y todo hombre debe participar en las danzas y los juegos de imitación animal durante los rituales colectivos. b) Estas sociedades, por otra parte, animan a algunos de sus miembros a desarrollar este “amor” en nombre de la colectividad (todos “aman”, y sólo algunos “desposan”); pero limitan enseguida las posiciones de poder que podrían resultar de ello. Así se está atento a los comportamientos considerados como señales del inicio de relaciones amorosas con los espíritus animales (fugas hacia el bosque, somnolencia, rechazo a comer carne, etcétera), teniendo cuidado de no identificarlos —más que en el caso de ciertos individuos— como signos precursores de un oficio de chamán. Resulta difícil separar los factores sociales de los factores individuales en esta selección. Seguramente algunos lo manifiestan más y mejor que otros en la pubertad, esos comportamientos son a la vez informales y estereotipados, pero es muy evidente que existen restricciones sociales (pertenencia a un linaje, por ejemplo). Lo importante es que el discurso indígena oculta estas restricciones y no toma en cuenta más que los talentos individuales y la atracción que ejercen en los espíritus animales: es el “amor” el que decide. En suma, son representadas como selecciones realizadas por los espíritus de los animales, lo que en realidad son pruebas de selección entre humanos.

Así se aclaran, entre otros, los hechos siguientes. Entre los pueblos del noreste siberiano, nadie es investido como chamán y cada quien cha-

²³ El simbolismo de la alianza con un espíritu animal, que implica que el chamán se animaliza, es suficiente para dar cuenta de su comportamiento. Permite dilucidar sobre la naturaleza normal o patológica, sobre el carácter artificial o espontáneo de su conducta. Ninguna necesidad de recurrir a un psiquismo particular, ni a un condicionamiento psíquico. Mientras salta y resopla, no está loco ni histérico, respeta el modelo prescrito por su función, juega su rol. No busca llegar a un estado o vivir una experiencia (interpretación debida a la proyección de preocupaciones occidentales) sino realiza la acción esperada por los suyos: comunicarse con los espíritus animales, lo cual hace por medio de actos considerados como danzas y cantos. Desde otro punto de vista, la naturaleza animal de su compañera explica que la conducta del chamán casi siempre sea apreciada en términos de salvajismo, más que en términos de unión sexual. Señalamos además que, en la vida profana, el chamán debe ser un hombre casado y que tiene a menudo a su propia mujer como asistente en los rituales privados.

²⁴ Entre los Ghiliak (o Nivkh) de Sakhaline, a todo bebé varón se le atribuía una estatua femenina llamada “esposa”. En otras poblaciones siberianas utilizaban también las figuraciones de espíritus considerados como cónyuges de los niños de uno u otro sexo (Delaby 1993, p. 37 y *passim*).

maniza más o menos (todos “aman” pero ninguno “casa”), es lo que los autores rusos llaman “chamanismo familiar”. En el “chamanismo profesional” de los pueblos del bosque el “matrimonio” no es una investidura definitiva. Éste es periódicamente reactualizado, o más bien puesto de nuevo en escena en cada gran ritual que hace el chamán para la suerte en la cacería:²⁵ su “matrimonio” no es asunto personal, sino es la expresión personalizada de la alianza de su comunidad con los espíritus animales. Es esta alianza la que debe ser reafirmada en cada temporada de caza. Es por ello que todos los miembros de la comunidad deben participar activamente en estos rituales, porque sus gestos son del mismo orden que aquellos del chamán: son imitaciones de los animales.

El don devuelto: un rol implícitamente femenino, oculto

Si en esos rituales se pone el acento en el momento de la “toma de mujer” de la alianza —la caza lo exige—, el momento simétrico que cierra el ciclo y que le da su carácter de sistema reproductible es también escenificado, y de manera absolutamente imperativa.²⁶ Recordemos el principio de éste, antes de presentar su expresión ritual: la “alianza” con los espíritus animales instituye la vida de caza en forma de intercambio entre ellos y los humanos, pone por turnos a unos y a otros como socios y como presas sucesivamente. Fatal es entonces el tiempo en el que la comunidad humana que ha “tomado” debe “devolver”. Se compromete de diversas maneras, los símbolos del don son tan discretos que los de la toma resultan ostentosos, como para anunciar mejor que su estatus de tomador no es afectado por su ineluctable rol de dar en retorno. La personalización hace más inmediatamente evidente el sentido del ritual.

El chamán da el ejemplo del pago a los espíritus y lo hace al final del ritual:²⁷ cae sobre un tapete que representa el bosque y su fauna, después

²⁵ El mantenimiento en la función depende de la idea que se hace uno de la eficacia esperada. Si se juzga que la temporada de caza ha sido mala, el chamán que la ha preparado será reemplazado para el ritual siguiente, en el que será celebrado el matrimonio de otro chamán. El chamán descalificado es relegado a ritos menores, pero puede ser llamado de nuevo si su reemplazante no tiene mejor éxito.

²⁶ El episodio que sigue, poco espectacular, ha sido considerado a menudo como secundario, pero no lo es. Es vivido intensamente y no podría ser suprimido a ningún precio: sería poner a los asistentes en peligro de muerte. En la construcción del conjunto, este hace contrapeso al “matrimonio” que no es más que un aspecto y un momento.

²⁷ Este episodio ha servido de argumento a las interpretaciones sacrificiales y más precisamente críticas del chamán, que han estado avanzando tanto del lado cristiano como del lado chamanista durante la cristianización de los pueblos siberianos al final del siglo XIX. Es el yakut Ksenofontov quien más explícitamente ha comparado a Cristo con el chamán.

yace inerte, no exhausto sino ofrecido²⁸ como presa de caza, como el alce con el cual ha sido identificado previamente por su virilidad. No se dice expresamente que ahora está en posición femenina, porque la asimilación entre presa y mujer sólo es hecha desde el punto de vista de su toma por el hombre, desequilibrio impuesto por la ideología de la toma que permea la vida de caza, pero, si el chamán debe primeramente expresar el estatus de tomador que es el motor del ciclo de alianza, debe enseguida asumir el rol de objeto devuelto que asegura el cierre del ciclo y que permite relanzarlo. Y si el estatus masculino que reivindica la comunidad humana es valorizado y celebrado con énfasis como metáfora de la vida, el rol femenino es relegado a la inmovilidad y al silencio, como metáfora de la muerte.²⁹

Además, el chamán debe poner a la comunidad en contribución; la sobrevivencia de todos a lo largo del tiempo se paga con la muerte de algunos en cada estación. Con este fin, procede por adivinación, dice el porvenir de cada uno, o más bien su esperanza de vida. Ese momento crucial, explica el que todo chamán sea siempre temido y a la vez indispensable; cada uno espera de él promesas de presas de caza y teme al mismo tiempo que lo designe como pago a los espíritus. El episodio de clausura del ritual es significativo: el chamán hace expresar a los participantes (por su recibimiento positivo cuando lanza un objeto adivinatorio) su acuerdo sobre la buena ejecución del ritual, como para comprometer su responsabilidad en la eficacia esperada de éste.

Las mujeres chamán: roles anexos

Esta trama de alianza y del intercambio con los espíritus animales no da espacio para las mujeres chamanes. Ahora bien, es cierto que hay mujeres chamanes en estas sociedades –raras, pero las hay. Pertenecientes a la comunidad humana de cazadores las mujeres son parte adherente de las relaciones con los espíritus animales, y por lo tanto del chamanismo y de la caza, pero su rol en él es complementario: adivinación aquí, avistamiento allá... Las mujeres no pueden ni matar a las presas (aunque lo hacen si la sobrevivencia lo exige) ni tomar mujer entre los espíritus (jamás lo hacen). Por lo tanto ellas no pueden asegurar el intercambio vital con los animales,

²⁸ Muchos autores ponen este episodio en el momento de la extenuación del chamán al final del ritual. En realidad, no importa cuál sea su estado, *¡él debe entonces representar* el hecho que se da a devorar a los espíritus, suficiente para dejarlos alimentarse hasta la saciedad, pero no al punto de dejarse devorar “para siempre”!. De ahí, la actitud de la asistencia que después de una espera angustiante, se decide a “reanimarlo”.

²⁹ Así las representaciones de uno y otro sexo se suceden sin interferir, correspondiendo a secuencias rituales diferentes.

es decir, realizar el ritual colectivo de renovación: ellas solamente contribuyen a él.³⁰

Sin embargo, se pueden atribuir a las mujeres historias de amor con los espíritus animales, pero en esas historias el amor jamás se convierte en un matrimonio y, sobre todo, asignan siempre un fin trágico a sus heroínas: sus enamorados no son ciervos (presas de caza) en estas historias, sino osos (carnívoros, rivales de los humanos), que las raptan, las matan, las pierden en lugares salvajes, les hacen niños monstruosos, en síntesis, que las excluyen del mundo de los humanos. Así, ninguna mujer accede a una función chamánica gracias a los amores animales. Únicamente los espíritus de los animales sin relación directa con la caza ofrecen a las mujeres relaciones positivas, en calidad de auxiliares.

Es por referencia a espíritus humanos (provenientes de las almas de los muertos)³¹ que las mujeres acceden a las formas de acción chamánica que les son permitidas.³² Sus relaciones con las almas de los muertos son reconocidas y les aportan una legitimidad chamánica, pero siguen siendo informales, no ritualizadas. A diferencia del chamán, la chamana no es “desposada” ritualmente ni investida públicamente, ella se impone por su propia práctica, y la edad de la pubertad no es la norma para su entrada en la profesión.

En todos los planos, o casi todos, hay restricciones que se imponen a las mujeres chamanes. “No hay sombrero de rabos para la chamana”, clama Laurence Delaby (1982), tampoco corona de astas de ciervo (mientras que la vestimenta del hombre chamán varón incluye a veces elementos

³⁰ Las mujeres chamanes no salen de este ámbito sino en casos excepcionales, marcados por la ausencia de los hombres: ellos estaban en el frente cuando la Segunda Guerra Mundial, están hoy desamparados por el desuso de su actividad tradicional, por los cambios ocasionados por la caída del régimen soviético. En esos casos excepcionales, las mujeres asumen los roles de los hombres. Así, son ellas las que hoy en día restauran los rituales de renovación. Sin embargo, quedémonos en la situación tradicional en aras de la claridad de la reflexión.

³¹ Se trata casi siempre de miembros de su parentela que tuvieron una vida o una muerte trágica (“muertos irregulares”, por oposición a los muertos regulares que son los ancestros). La muerte de sus hijos es la motivación de muchas de ellas. Se considera además que las almas de los muertos se desplazan en forma animal o con la ayuda de animales, lo que a veces crea confusiones con los espíritus auxiliares animales.

³² Las formas de funciones accesibles a las mujeres son privadas, circunstanciales y remuneradas; sus objetivos son la cura, la prevención, el pronóstico, la maldición, etcétera. Sin embargo, estas funciones no están reservadas a las mujeres, pero son consideradas como menores por los hombres que las llegan a ejercer ocasionalmente. Se analizan como secundarias en la administración del intercambio con los espíritus animales: tratando a las almas de los muertos, las mujeres contribuyen a la buena perpetuación del socio humano en ese intercambio. Tanto los chamanes hombres como los chamanes mujeres pueden durante el ritual “representar” a los muertos, hablar y moverse en su nombre. Esos roles (que establecen a menudo en alternancia con el suyo propio, formulando, por ejemplo, las preguntas y las respuestas) pueden llevarlos a adoptar el comportamiento de uno u otro sexo, según sea el del muerto encarnado.

femeninos para evocar a su esposa espiritual). Y no pude participar en rituales durante su periodo menstrual,³³ solamente el acceso al lugar de honor en la choza. Así, la mujer chamán no deriva del sistema de alianza chamánica definido aquí líneas atrás: los espíritus implicados no son los de animales vivos, sino los de humanos muertos, las relaciones con ellos no son la expresión de un sistema, sino el fruto de uniones o de acuerdos personales y puntuales, y los objetivos rituales no son la obtención de la subsistencia.

Diferencia de sexos y relación con el mundo

En suma, emanan de la situación tradicional de las mujeres chamanas siberianas cuestiones que nos remiten a la definición misma del chamanismo. Si se partió de la idea de que el chamanismo significa la posibilidad, para las almas humanas, de relación con los espíritus, entonces se está forzando a constatar que esta posibilidad no neutraliza la totalidad de las diferencias entre humanos: en efecto, en esas mujeres chamanes, el hecho de ser chamán no borra el de ser mujer. Se está entonces ante las siguientes alternativas.

Si se conserva esta idea del chamanismo como facultad humana, se admite que el desajuste observado entre chamanes hombres y chamanes mujeres del bosque siberiano se debe a factores sociológicos: las diferencias de género entre humanos no son anuladas por la frecuentación de los espíritus. Es entonces que las relaciones internas de la sociedad predominan sobre aquellas que existen con las instancias sobrenaturales; o bien —pero hay que renunciar a esta idea, o al menos precizarla—, imputamos este desajuste a la concepción misma de la relación con el mundo que tienen estas sociedades: es directamente en sus relaciones con las instancias sobrenaturales que la distinción sexual está implicada, en estas juega un rol intrínseco.

La segunda posibilidad es la que yo adopto, ya que se desprende de la relación con el mundo expuesta más arriba: para “tomar” en el mundo de subsistencia la comunidad humana debe convertirse en “marido” de las instancias que ese mundo anima. Es la comunidad humana misma la que está sexuada, y su sexo, en este tipo de sociedad que vive de la caza, es

³³ Se considera que la sangre pone en peligro a cazadores y a chamanes. Sin entrar en detalle, recordemos que la relación con la sangre menstrual explica que, aún ante la imposibilidad para una mujer de ser un “gran” chamán ya que no puede cumplir los rituales de renovación, las mujeres chamanes tienen la reputación de ser más “fuertes” que sus homólogos masculinos. Debido a la nocividad atribuida a su sangre es que las mujeres chamanes son más fuertes no ante los hombres, sino ante los espíritus.

masculino.³⁴ En dependencia directa con respecto a la naturaleza, sus relaciones con las instancias alimentadoras sobrenaturales prevalecen sobre sus relaciones internas. Esta prevalencia explica, entre otras cosas, la “eficacia” requerida de los chamanes, la rivalidad que reina entre ellos, el acento puesto sobre el fundamento electivo de su calificación y la fragilidad de ésta. Son tantos los rasgos que, a su turno, dan cuenta de la limitación política del chamanismo: que su funcionamiento excluye la institucionalización de la persona en esta función.

La orientación de la alianza

Es sobre esta base que adquiere sentido la presente reflexión, donde lo que está puesto en juego puede ser resumido de la siguiente manera. El ejemplo de las sociedades que viven de la caza en Siberia, muestra que, en el uso religioso de la noción de alianza, el sentido de la relación es significativo: esas sociedades al escoger expresamente uno, aquel que pone a la comunidad humana en una relación de marido a mujer con respecto de las instancias espirituales dadoras de presas, excluyen necesariamente la posición inversa. Su ejemplo muestra, sin ambigüedad, la no simetría de las relaciones marido-mujer y mujer-marido. Su elección pone en evidencia la idea de que, para afirmar los derechos de la comunidad humana sobre los recursos de la naturaleza, el modelo a aplicar es aquel de los derechos del marido sobre su mujer. La elección inversa es rechazada, porque volvería a lanzar el proceso del intercambio con los animales silvestres a partir de la posición de presas —lo cual impediría llanamente su puesta en marcha. Para estas sociedades, la alianza chamánica tal como la llevan a cabo es la única que autoriza la vida de caza.

Por consiguiente, las preguntas abundan; notablemente éstas: ¿esto sucede de la misma manera en otras sociedades que viven de la caza (en el sentido de la economía de subsistencia) en otras partes del mundo? Esta elección de tomar como modelo la relación de marido a mujer para las relaciones con la sobrenaturaleza abastecedora ¿sucede de la misma manera en caso de los regímenes de filiación matrilineal? Inversamente, ¿hay sociedades que escogen, para los humanos, una relación de mujer a marido con respecto a las instancias sobrenaturales y éstas son de esencia

³⁴ Los rituales de renovación restaurados actualmente por iniciativa femenina no están centrados en la obtención de la suerte para la caza. Exaltan la idea, bastante más vaga, de armonía con la naturaleza circundante celebrada para garantizar al mismo tiempo la integridad de la sociedad. Hay que decir, por otro lado, que las mujeres ejercen una actividad propia, generalmente independiente de la de los hombres y no ligada directamente a la obtención de la subsistencia: son enfermeras, maestras, carteras, trabajan en las tiendas, etcétera.

animal? ¿Esta relación contempla a la comunidad como tal o solamente a algunos de sus miembros? ¿Lo que es escenificado en los rituales de renovación no interviene más que en circunstancias particulares? ¿Cuál es el “género” de los oficiantes que ejecutan esos rituales? ¿Cuál es la relación con el mundo de esas sociedades? ¿Qué otorgan las instancias sobrenaturales en cuestión?

Exploración comparativa

No pretendo abordar ahora estas cuestiones, solamente quisiera ilustrar el eco que encuentran en otras regiones, aunque solamente sea en forma de indicios dispersos. En efecto, los datos son escasos y heterogéneos, porque los hechos no han sido en general analizados en la presente perspectiva, y debido a las prohibiciones con respecto al tema. Así, en las sociedades que viven de la caza, un tal “matrimonio” es silenciado: es un asunto secreto, tan secreto como la localización de las presas, es secreto como los buenos lugares para la caza. Lo único que se dice sobre la esposa espiritual del chamán siberiano es que lo matará si habla de ella. Se tiene entonces un poco de suerte, si se obtiene una información espontánea, sin contar con que un buen número de sociedades no ritualizan el matrimonio como tal.

Otras alianzas

La información puede conseguirse a través del análisis de los rituales, ya sea de los colectivos de renovación, o de los de investidura de los chamanes; pues, de manera más o menos explícita y directa, éstos expresan, si tal es el caso, la alianza de la comunidad humana o el matrimonio de su chamán con los espíritus.

Entre las numerosas informaciones recogidas por Bernard Saladin d’Anglure entre los inuit, acerca de la identidad sexual de los chamanes y su relación con los espíritus, ésta parece ser similar a la del tipo siberiano de “matrimonio chamánico” por su génesis y por su objetivo; es la historia de un chamán solicitado por los espíritus *Ijqqat* (considerados en los mitos como los amos de los caribúes, que se visten de piel de caribú y tienen las piernas finas como las patas de estos animales), para “tomar mujer entre ellos —en algunos casos dos esposas—, de aceptar su ayuda para la caza y de unirse algún día” (Bernard Saladin d’Anglure 1983, p. 75-76). Ese chamán murió sin haber confesado jamás a su esposa terrestre la existencia de sus esposas espíritu. Este doble matrimonio parece no haber estado ritualizado de alguna manera, debido quizá al fuerte

impacto de la cristianización. En otro estudio, el autor subraya el hábito de los chamanes de tener un espíritu protector del otro sexo y menciona la presencia, en la piel de un abrigo de chamán, con motivos que evocan su espíritu protector femenino en hocico de caribú (Bernard Saladin d'Anglure 1992, p. 842-843). Por otra parte, las fiestas estacionales, ocasión de "comunismo sexual", eran sostenidas por los vínculos matrimoniales en el seno de la sociedad (Bernard Saladin d'Anglure 1989). Ahora bien, estas comparten numerosos rasgos —entre los cuales están los juegos y los torneos— con los rituales siberianos de renovación de la "alianza" con los espíritus. Esos elementos, que se relacionan todos a una época que data de casi un siglo ¿pueden ser combinados a semejanza de las piezas de un rompecabezas?

Entre los kham-magar del Nepal occidental para quienes la caza es una actividad económica secundaria pero de fuerte valor ideológico, el chamán es considerado —sin que se diga una sola palabra acerca de su esposa— como el "yerno de los espíritus" durante su ritual de "iniciación", que es expresamente organizado según las reglas de la alianza (De Sales 1991). En el caso descrito por este autor, el chamán iniciado es una mujer que viste un pantalón. ¿Significa esto que ella reemplaza a un hombre?

Entre los achuar, una tribu jíbaro que vive sobre todo de la pesca en Amazonia, se dice que el chamán no podría ejercer sin tener una mujer *tsunki* viviendo en los riachuelos (Taylor-Descola, comunicación en seminario, École Pratique des Hautes Études 1988-1989). Entonces, ¿hacen los achuar rituales que remiten de una manera u otra a la noción de alianza?

Es de abundancia que hablan los kalash de Pakistán, descritos por Loude y Lièvre (1990), a propósito de seres "mezclados con las hadas", con chamanes y con otros especialistas religiosos. Las hadas juegan claramente un rol en la suerte para la caza, así como en la prosperidad de los rebaños, y la "mezcla" con estos seres es claramente una relación amorosa, aunque ésta no es ritualizada como tal entre estos pastores que intentan resistirse a la influencia del Islam. Por otro lado, son numerosas las evocaciones matrimoniales escenificadas en las fiestas estacionales, sobre todo en la del solsticio (Loude y Lièvre, 1984).

Otros intercambios

La información puede ser conseguida igualmente a partir de los intercambios vitales con las instancias sobrenaturales, ya que estos son sostenidos por una relación institucional que puede ser de alianza. En casi todas partes, se vincula la muerte de los humanos, por un lado, con el retorno de las presas, del pescado o del clima favorable por el otro. Y es una idea

corriente que el éxito excesivo en la caza o en la pesca cuesta la vida a su autor o a su parientes cercanos.

Citemos al chamán desana, en la Amazonia, que negocia el número de almas humanas que hay que dar a los espíritus a cambio de las presas de caza (Reichel-Dolmatoff 1973). Refiramos también el rito inuit de tipo *ipiqtalik* en el que el chamán, encargado de obtener la suerte en la cacería, es “arponeado en la espalda, como una morsa” (Saladin d’Anglure 1989, p. 149, 157). Citemos, aún el intercambio puesto en escena durante un ritual llamado “baile de los pecaríes”, por los tukano mai huna del Perú, sociedad matrilineal, estudiada por Irène Bellier, que vive de la caza y de la agricultura. En él son imitados sucesivamente, a través de la remisión de roles entre hombres y mujeres, el pecarí macho y el cazador, después el pecarí hembra y la presa de caza. Para el autor, el sentido de este baile es que los pecaríes “llevan a cabo su venganza” sobre los hombres por la intermediación de las mujeres que cazan a los hombres convertidos en pecaríes. Los cazadores les dan a los pecaríes cerveza de mandioca producida por sus mujeres en vez de darles un producto idéntico a la carne que ellos obtienen cazándolos, a saber su propia carne (Bellier 1986, p. 539-543).

Situaciones mezcladas

Tal como hemos visto, se presentan numerosos casos descritos por la literatura etnográfica, sin que se pueda determinar si se trata de formas de transición o de formas en competencia, o aún si la impresión de complejidad proviene de los datos recopilados y analizados bajo otros enfoques.

Filiación de alianza

He utilizado esta expresión para caracterizar las sociedades de las estepas, que difieren de las del bosque siberiano vecino —cuando pertenecen a las mismas familias étnicas y lingüísticas. Para las sociedades que viven en las estepas, el pastoreo es la actividad más importante en la economía y la ideología, la institución chamánica no es central y la matriz de los rituales de renovación viene de otras instituciones (especialmente de las clánicas). Aunque en segundo plano, una alianza de tipo chamánico reside en cierta medida recuperada en el orden de la filiación: si el chamán tiene una esposa espiritual, es el fruto no de su propia conquista, sino de la herencia de sus ancestros, ya que ella “ama siempre en el mismo linaje”. Su oficio nace de las pruebas marcadas no por el “amor” que le otorga el

espíritu animal, sino por los “tormentos” que le infligen sus ancestros.³⁵ En cuanto a las mujeres chamanes, ellas lo son gracias a sus vínculos informales con almas de muertos. En suma, la alianza en masculino con los espíritus animales está enmascarada por la ancestralidad que la engloba, y no es cuestión de la “alianza” en femenino.

¿Feminización de la alianza?

La cuestión se plantea ante hechos de travestismo ritual observado en ciertas sociedades chamanistas; en ellas, los oficiantes masculinos no se limitan a portar elementos femeninos sobre su vestimenta (como lo hace algunas veces el chamán siberiano cuyo traje representa entonces la pareja chamánica), sino que visten indumentaria propiamente femenina.

Los pueblos situados en los dos extremos del área siberiana cuentan con chamanes masculinos que portan atavío femenino para ejercer sus funciones (Bogoraz 1904-1910 para los tchouktches; Basilov 1978 y 1992 para los pueblos turcos islamizados de Asia central). Sus espíritus, dicen ellos, quieren que sean mujeres, así que para gustarles adoptan maneras y ropajes femeninos. Bogoraz es tentado a ver en su comportamiento una forma de homosexualidad. En cuanto al chamán uzbek travesti descrito por Basilov, es buen marido, es buen padre de familia y es buen musulmán; y es solamente con fines rituales que se viste de mujer. No se sabe sin embargo si estos chamanes feminizados son ritualmente investidos por su comunidad, ni si su actividad se distingue de la de otros chamanes, sean hombres o mujeres. Por otro lado, tampoco sabemos si existe simetría, es decir si en estas sociedades de hombres chamanes travestidos, las mujeres chamanes portan vestimenta masculina

Es desde otro punto de vista que Saladin d’Anglure ha tratado el travestismo en el chamanismo inuit. Al relacionarlo con los hechos de inversión de sexo social encontrados en la sociedad global, y muestra que estos hechos expresan una identidad social del “tercer sexo” favorable a la mediación chamánica (Saladin d’ Anglure 1986, 1988, 1989, 1992). Lo que está en juego en su estudio, que engloba todo el campo social, va más allá del marco de las relaciones instituidas con los espíritus a los que se limita este trabajo. Pero el esclarecimiento de un tipo de disposición individual agrupa la cuestión planteada al principio de este artículo acerca de la tendencia de la función chamánica a estar destinada a un virtuoso.

³⁵ En estas sociedades fuertemente patrilineales, solo los hombres están facultados para intervenir ante los ancestros, los cuales tienen un rol capital para la crianza, ya que garantizan los derechos sobre las zonas de pastoreo y sobre los rebaños. Lo que justifica caracterizarlos por la prevalencia de una “lógica de filiación”, la cual no será aquí abordada.

Acumulación de estatus y de roles conyugales

El caso es, hasta donde sé, único. Es el del fundador de un mesianismo de inspiración cristiana en Corea. Jong Myong Sok *alias* Jesús Estrella Matutina. Sus visiones de adolescente hacen de él la “prometida” de Jesús, que por consiguiente quedó como el “marido” de su cuerpo espiritual en el mundo de los espíritus. Por su acceso al estatus de Mesías, su cuerpo carnal se convierte en el “marido” de Cristo, quien le sirve de buena y humilde esposa en el mundo de los vivos. Él goza así de una doble legitimación; su feminización lo inscribe en la tradición cristiana de la Alianza que da a Dios el estatus de esposo de su Iglesia, su calidad de marido lo sitúa en una perspectiva chamánica, mientras le sea posible tener a sus adeptos como “esposas”, en tanto que representante de Dios, el cual ama a todo humano como si fuera una esposa (Luca 1994, 1997). De todas maneras, esta doble conyugalidad tiene solamente un alcance individual y es lo que califica al fundador como tal, no la expresión de un sistema de alianza valorado a escala colectiva.

La alianza en femenino

La idea de una relación “de mujer a marido” entre humanos e instancias sobrenaturales está extendida por todo el mundo. Lo que sigue a continuación no es más que un sobrevuelo de la cuestión, parcial y arbitrario, que busca solamente justificar mi propuesta, insistiendo sobre dos puntos: 1) sólo está contemplada aquí la relación que aporta la *legitimación* religiosa, no aquellas que intervienen en la práctica, 2) esta relación puede ser, de lado humano, el hecho de especialistas individuales, de grupos o de sociedades —lo cual no debe hacer olvidar la comodidad que consiste en hablar sobre todo de especialistas individuales.

En la mayoría de los casos, los sistemas religiosos que nos conciernen en este caso son presentados en términos de “posesión” —lo que motivará una observación acerca de la distinción usual entre chamanismo y posesión. La persona “poseída”, casi siempre mujer aunque no necesariamente, se dice sumisa a su espíritu “principal” (aquel al que debe su estatus de “poseída”) como lo sería un marido, o le considera francamente como tal. Esta observación pertenece a numerosos autores y con numerosos propósitos: Métraux 1955, 1956 para el vudú haitiano; Leiris (1938) 1980 para el culto etíope de los *zar*; Bouchy 1992 para un caso de posesión oracular en Japón; Boyer-Araujo 1993 para el culto brasileño de los *terreiro*; Duchesne (1996) para el culto de los *boson* en Costa de Marfil, etcétera.

A veces el vínculo matrimonial es explícitamente escenificado en el ritual de investidura o en los rituales periódicos que marcan el culto en tanto que institución: ellos se inspiran en un modelo nupcial (Zempléni 1984 para el culto wolof de los *rab* en Senegal; Battain 1997 para las danzas de posesión egipcias; Brac de la Perrière 1989 para el culto de los *naq* en Birmania, etcétera).

Sin embargo, nada en todos esos “matrimonios” (debido quizá a que han sido analizados bajo otra perspectiva) dice que haya en ellos “alianza” en el sentido de sistema reproductible, donde “toma” y “don” se responden y se encadenan para relanzar el ciclo, pero nada prohíbe tampoco contemplarla: la eficacia de la alianza requiere que exista disociación y desequilibrios entre esos dos momentos, sin semejanzas en los rituales. Sea como sea, los estudios existentes revelan un buen número de rasgos recurrentes, los unos contextuales, los otros intrínsecos, que vienen a enriquecer, por contraste, la comparación con el modelo siberiano.

Un contexto de subordinación

Los fenómenos descritos se encuentran en sociedades marcadas por un modo de vida organizado tanto por la influencia de un poder central, así como por una “gran” religión, budismo, cristianismo, islamismo. Evidentemente éstos son rasgos vagos, poco específicos; pero son suficientes para expresar la importancia de este tipo de contexto, independientemente de cada una de las áreas. Tres puntos son interesantes para mi perspectiva, centrada en los vínculos entre la “alianza”, relación con el mundo y relaciones en el seno de la sociedad.

La “alianza en femenino” ¿da fundamento a los ritos de renovación e interviene en la reproducción de la sociedad o de uno de sus componentes? O bien, las relaciones “de mujer a marido” ¿se expresan exclusivamente en los rituales privados y circunstanciales?

¿La alianza opera sola o combinada con otros modos de relación? Por ejemplo de filiación ancestral (cuando, como entre los yoruba, los “esposos” espirituales de las “poseídas” son sus “ancestros”) ¿O de subordinación política? (como en el caso de los *naq* birmanos analizados por B. Brac de la Perrière).³⁶

³⁶ Esta cuestión nos remite a otra, la del carácter individual o colectivo de la “alianza”, un aspecto de la cual está bien ilustrado por el caso birmano. Los *naq* son treinta siete, el número de los “poseídos” es ilimitado. ¿Es posible decir que un *naq* puede tener una pluralidad de “esposas”, sin que esto impida que cada “matrimonio” sea concebido como individual? Se puede decir por otro lado que la humanidad de los *naq* no los encierra en la esfera de las relaciones sociopolíticas, ya que, simbolizando los contrapoderes recuperados por la realeza, estos repre-

¿Los beneficios que esta alianza proporciona son considerados como otorgadoras de la subsistencia (lluvia propicia a la recolección, por ejemplo)? ¿Son concebidos como si implicaran algún “don natural” (salud, fecundidad, amor, éxito, etcétera)?

Un estatus de sumisión a un humano superior

Los fenómenos descritos también tienen en común rasgos intrínsecos. He aquí los más significativos para mis propósitos.

El “esposo” espiritual es de esencia humana: se trata a menudo de un alma de muerto, unas veces regular y ancestralizada, otras veces irregular y más o menos divinizada.

El contacto con el “esposo” espiritual está situado en o sobre el cuerpo de la “esposa” humana que es considerada como sumisa, lo cual expresa todo un abanico de formas verbales pasivas: ella es “poseída, montada, cabalgada, tocada, jugada, etcétera”.³⁷

Ahí donde el ritual es de carácter matrimonial, la “posesión” es ubicada bajo el signo del tormento y del desorden antes del ritual de investidura, y bajo el signo del apaciguamiento y del beneficio después. Se dice a menudo que es el mismo espíritu, tirano antes, protector después, tal como el amante que se convierte en marido: en Corea, un exorcismo expulsa el espíritu amante antes del ritual de iniciación que lo hace regresar como marido.

En cambio, un rasgo importante varía, ¿hay actores rituales en posición de “donadores de mujer” del sistema de alianza que hemos postulado? Sin duda podemos analizar en este sentido los cultos de posesión africanos, la parte de los oficiantes o, en otros cultos, la de los músicos, de la que ciertos autores (particularmente Brac de la Perrière 1994) han subrayando su alcance. Los músicos tienen un lugar similar entre los *mudang* coreanos

sentan por lo mismo los territorios y las actividades que ejercen en éstos, y están por lo tanto indirectamente implicados en la obtención de las condiciones que favorecen la subsistencia.

³⁷ El empleo de formas verbales pasivas es comprensible en sentido amplio, en atención a las diferencias de una lengua a otra. Me permito insistir sobre la noción de “jugar”, cargada de connotaciones sexuales en numerosas lenguas, y tan importante en el chamanismo, donde es el chamán el que “juega” (Hamayon 1995a). Entre los magar de Nepal, el espíritu “juega en el cuerpo” del especialista (Lecomte 1993, p. 339 nota 2). En la extraordinaria película *Eyes of Stone* sobre la posesión en el Rajastan que comenta Martine Van Woerkens, el verbo *khelna*, “jugar”, parece aplicarse también tanto a la “poseesa” misma como al espíritu que la atormenta y que dice por su boca “I am your un-wed self”. El verbo coreano *nolda*- parece igualmente ser susceptible de un doble uso: “let the ancestors play”, tal es el título de un capítulo de Kim (1989); los *mudang* que guían a la joven Chini para su ritual de iniciación le aconsejan de “jugar bien” (Kendall 1993). Se dice también en coreano que una niña no casada no es *nolda*-, “hace jugar”.

al lado los *kut* en los que ellas “encarnan”³⁸ toda una serie de espíritus (mientras que ellas únicamente realizan los ritos adivinatorios). La “pose-sa” japonesa descrita por Bouchy (1992) oficia sola, pero por otro lado un gestor vela sobre su actividad oracular. Son tantas las situaciones y tan variadas, que sólo se puede esclarecer el contexto de cada una.

Comentario sobre la distinción entre chamanismo y posesión

Que se llame o no “posesión” a estos cultos —como solemos hacerlo para oponerlos a los chamanismos— la noción de “alianza” de los humanos con las instancias espirituales ofrece un ángulo pertinente para caracterizar a unos y otros. En el estado actual de la investigación, la “alianza” chamánica se presenta como una relación de marido a mujer animal viva y la “alianza” de posesión (decididamente, la palabra es bastante incómoda), como una relación de mujer a marido humano (muerto).³⁹

La distinción tiene numerosos corolarios. Uno, confuso por sus tintes psicológicos, de “dominio” del chamán y de “sumisión” del poseído;⁴⁰ el del secreto que pesa sobre la mujer espiritual del chamán, opuesto al deber de identificar el espíritu que “posee”;⁴¹ el del objetivo de la subsistencia aludido por el chamanismo que privilegia la relación con el mundo, opuesto a los objetivos diversos de los ritos de posesión en los que la primicia regresa a las relaciones internas en la sociedad (reparación de desórdenes especialmente); o aún, para retomar el objetivo de Lewis (1971), el del carácter sociológicamente central del chamanismo y el carácter periférico de la posesión.

La distinción reúne, de una cierta manera, la que hacen los buriat entre “pueblos con chamanes” y “pueblos con Dios(es)”, dejando entender que se trata de una diferencia irreductible de sociedad. Confirma una oposición en cuanto al *sentido* de la mediación. Por estatus, el chamán representa a los humanos ante las instancias sobrenaturales, y el poseído, a la inversa, a las instancias sobrenaturales ante los humanos. Ahora bien, toda mediación se orienta en favor del socio que mandata al mediador.

³⁸ Portando el traje que le es asociado y efectuando los pasos de danza que los evocan, la *mutang* representa (en el sentido de “hacer presentes”) a numerosos espíritus.

³⁹ La animalidad de la esposa espiritual del chamán explica por una parte el desequilibrio constatado por Saladin d’ Anglure entre chamanismo y posesión en cuanto a los aspectos “místicos” del matrimonio y de la unión sexual con los espíritus (presentación en la VI Conferencia internacional sobre el chamanismo, Chantilly, 1-5 septiembre de 1997).

⁴⁰ Dominio y sumisión cuentan como “representaciones” de actitudes correspondientes a un estatus, independientemente de las realidades psíquicas y sociales.

⁴¹ Rouget (1980) ha subrayado suficientemente el carácter identificatorio de la posesión y únicamente reconoce como tal la que él llama “posesión identificatoria”.

PARA CONCLUIR, AUNQUE ESPERANDO LA CONTINUACIÓN

A manera de conclusión, deseo formular algunas cuestiones y propuestas —simplificadoras, lo cual espero tengan a bien perdonarme— en vista de futuras investigaciones.

De matrimonios, de amores

Hasta ahora no he encontrado que haya “marido” espiritual concebido como de esencia animal.⁴² En lo que respecta a la esposa espiritual del chamán, cuya esencia es animal, ésta es humanizada por su estatus de esposa de humano. Como tal ¿proporciona un modelo para comprender figuras como la de la diosa Fortuna con el cuerno de la abundancia que, en la Roma antigua, daba la victoria a los generales, sus amantes, tales como Servius o César o la ninfa Égérie (Dumezil 1943, Champeaux 1982-1987), o aún la de “la diosa” con apariencia de piedra o forma de serpiente que, en el mundo hindú ¿da el reino al rey su esposo? Si se admite que hay una continuidad entre estas figuras femeninas que legitiman la posición de su esposo, entonces se puede postular una continuidad entre chamanismo y ciertas formas de realeza sagrada. Sin embargo, que haya continuidad en el modo de legitimación no excluye que exista una ruptura a nivel del estatus político: la institución chamánica excluye la centralización del poder que implica la realeza.

De alianzas

Lejos de estar limitada al chamanismo y a la posesión, la noción de “alianza” está en el núcleo de las tres religiones abrahámicas. Alianza entre Yahwé y el pueblo de Israel, su elegido en la Biblia, alianza entre Alá y la *umma*, la comunidad de los creyentes del Islam, alianza y matrimonio de Cristo con su Iglesia en el cristianismo. Estas tres alianzas son concebidas sobre el modelo matrimonial sin que necesariamente los socios sean

⁴² Peor aún, no he encontrado esposa espiritual vegetal, ni siquiera donde la recolección es importante. En la sociedad de los yagua de Perú, de agricultura rudimentaria estudiada por Chaumeil (1983), las “madres de los vegetales” son representadas en forma humana. En el cristianismo, el diablo es a la vez bufonizado con cuernos, pezuñas y una cola —y por lo tanto animalizado—, y es considerado como la pareja sexual de las brujas. Una situación de “pacto” y de unión sexual con él, pero no de amor ni de matrimonio. Al diablo únicamente se le atribuyen “pactos” individuales.

calificados como cónyuges. Está claro, sin embargo, que a la comunidad humana se le concibe en la posición de desposada y se atribuye a su dios el rol de esposo.⁴³

Dejando de lado el hecho de que la relación de alianza interfiere con la de creación —la cual engloba la de engendramiento— abramos tres perspectivas a la reflexión comparativa.

1. Es de “alianza” de lo que se trata esencialmente en la ortodoxia de las religiones abrahámicas. Tomando en cuenta la trascendencia del dios monoteísta ¿la “alianza” puede volver a llevarse a una relación humana, personalizada, puede traducirse ritualmente en “matrimonio”?⁴⁴ En efecto, la trascendencia —por la ruptura ontológica que implica— tiende a excluir la representación, por lo tanto la entidad representada es reducible a la entidad que la representa. De hecho la noción de “matrimonio” se encuentra sobre todo en los cultos heterodoxos y en los discursos de los místicos.
2. Si se considera la “alianza” bajo el ángulo de su orientación, el chamanismo (en el sentido definido a partir de las sociedades de los cazadores siberianos) se encuentra sola aparte, y los cultos de posesión del lado de las religiones abrahámicas (excepto que las alianzas de posesión son más bien individuales, mientras que la alianza es válida globalmente para la comunidad). Únicamente los pueblos chamanistas son “maridos”, y son maridos de los espíritus animales gracias a los cuales aprovechan sus atributos masculinos.⁴⁵ La posición de “mujer” adoptada por una comunidad humana abre a su “marido” espiritual todo un abanico de posiciones jerárquicamente superiores: espíritu humano divinizado, dios o Dios.⁴⁶ ¡He

⁴³ La metáfora conyugal es particularmente clara entre los osé: “Dios hace de su pueblo su esposo” (Os. 2. 16, pero también Jr. 2. 2. Es.16.814) y “concluye con él una alianza” (Ex. 24.3 8. 34. 1-35). Ver igualmente Caquot (1936). La cuestión se plantea en las eventuales diferencias según si la alianza implica a Dios monoteísta mismo o a su Mesías o profeta. La calificación de Cristo como “esposo” aparece una y otra vez en el discurso de grandes místicos como santa Teresa de Ávila. Por otro lado, en Surat, en el sur de la India, las fiestas de los santos *sufis* son el marco del “matrimonio” de los *faqir*, hombres en posición de “prometidos de Alá”, con Alá, su “prometido”. Obtienen así el poder religioso de *baraka* (Van der Veer 1992).

⁴⁴ En contraste, la dramatización ritual del “matrimonio” en el chamanismo y en la posesión confirma la homología entre los humanos y sus compañeros espirituales (sin importar si son de esencia animal o de esencia humana). Sin embargo, la homología no excluye la jerarquización que comienza con la distinción entre sexos sociales.

⁴⁵ El chamanismo es percibido como subversivo ahí donde es marginalizado por un poder central que reposa sobre una relación de “mujer a marido”.

⁴⁶ En la Francia medieval el discurso jurídico hace uso de la metáfora del “matrimonio del rey con el reino”. Su reinado nace de su matrimonio con su pueblo, cuerpo social feminizado. Esta concepción hace eco a la de “doctrina del *corpus mysticum* de la Iglesia, casada con su *sponsus* divino” (Kantorowicz 1989, p. 158-165).

aquí nuevamente opuestos entre sí a los “pueblos con chamanes” y a los “pueblos con dios(es)”!

Se podría examinar esta diferencia a la luz de la relación con el mundo de las sociedades interesadas. ¿Podríamos decir que cualquiera que extraiga de un don natural se concibe como amo de las instancias sobrenaturales que lo gobiernan? ¿Y que cualquiera que viva de su producción se concibe como dependiente de las instancias socializadas? En ciertas formas populares o heterodoxas de las religiones abrahámicas, parecen esbozarse relaciones amorosas, si no es que conyugales, con figuras espirituales femeninas.⁴⁷

3. La relación con el mundo que caracteriza al chamanismo sugiere que la “alianza” apunta a *proveer*⁴⁸ lo que el hombre no *produce*: a procurarle lo que es concebido como extraído de un “don natural” no disponible para todos todo el tiempo. Este eje se encuentra apuntalado por el hecho de que el vocabulario de los beneficios buscados mediante la “alianza” —sea del tipo que sea— pertenece a un campo semántico específico, pero poco estudiado,⁴⁹ el de “suerte, fortuna, *baraka*,⁵⁰ gracia, providencia, etc.” Sin embargo, de un polo al otro de este campo semántico, el acto de poder oscila entre la suerte obtenida por los “maridos” humanos y a las gracias concedidas a las “esposas” de los dioses.

REFERENCIAS CITADAS

BASILOV, Vladimir, “Vestiges of Transvestism in Central-Asian Shamanism”, en Dioszegi y Hoppál (eds.) *Shamanism in Siberia*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1978, p. 281-289.

———, *Samanstvo u narodov Srednej Azii i Kazaxstana*, Moscú, Nauka, 1992, 327 p.

BATTAIN, *Les danses de possession du zar en Egypte*, París, Tesis de doctorado en la École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1997.

⁴⁷ Ver por ejemplo, en el catolicismo popular español, el culto que se rinde a la Virgen María durante la Fiesta de Dios o en el marco de ciertas peregrinaciones; en el hassidismo, la bienvenida a la reina del Sabbat el viernes, por danzas “en honor de la recién casada”, etcétera.

⁴⁸ La palabra “proveer” tiene la misma raíz que “providencia”.

⁴⁹ El ritual de posesión del *zar* en Egipto busca sellar la alianza con los espíritus *djinn*, para obtener la gracia de dios o *baraka* y convertirse en el vehículos de esta *baraka*. Es por eso que el ritual consiste en un casamiento en el que la mujer poseída es llamada la esposa de *zar* (Battain 1997).

⁵⁰ Bleeker (1974) es autor de uno de esos escasos y preciosos estudios.

- BELLIER, *La part des femmes: essai sur les rapports entre les femmes et les hommes mai huna, Amazonie péruvienne*, Paris, Tesis de doctorado en la École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1986.
- BLEEKER, "Chance- fate- providence. Some religio-phenomenological reflections" en Puech (dir.) *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris, Presses Universitaires de France, 1974, p. 601-610.
- BOGORAS, *The Chukchee. The Jesup North-Pacific Expedition. Expedition VII Leiden/New York, parties 1-3*, Memoria del American Museum of Natural History XI, 1904-1910.
- BOUCHY, *Les oracles de Shirataka*, Arles, Philippe Picquier , 1992.
- BOYER-ARAUJO, *Les cavaliers de l'invisible*, Paris, L'Harmattan, 1993.
- BRAC DE LA PERRIERE, Benedicte, *Les rituels de possession en Birmanie. Du culte d'Etat aux ceremonies privées*, Paris, Ed. Recherche sur les Civilisations, ADPF, 1989.
- , "Musique et possession dans le culte des trente-sept *naq* birmans", *Cahiers de Litterature orale*, 35, Paris, 1994, p. 177-188.
- CAQUOT, "Remarques sur l'Alliance dravidique", Paris, *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*, Section des sciences religieuses, 1962-1963, p. 3-31.
- , *Chamanes et chamanismes au seuil du nouveau millenaire*, *Diogene* 158, Paris, 1992.
- CHAMPEAUX, *Fortuna. Recherches sur le culte de la Fortune a Rome et dans le monde romain des origines a la mort de Cesar*. 2 v., Roma, Col. de l'École Française de Rome, 1982-1987.
- CHAUMEIL, *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1983.
- DELABY, Laurence, "Pas de chapeau a queues pour la chamanesse. Voyages chamaniques Deux", *L'Ethnographie* 87-88, Paris, 1982, p. 149-161.
- , "Esprits epoux d'enfants", *Etudes mongoles et sibériennes* 24, Paris, 1993, p. 37-51.
- DUCHESNE, *Le cercle de kaolin*, Paris, Institut d'ethnologie, 1996.
- DUMÉZIL, *Servius et la Fortune*, Paris, Gallimard, 1943.
- HAMAYON, Roberte, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1990, 880 p.
- , "Le jeu de la vie et de la mort, enjeu du chamanisme siberien", *Diogene* 158, Paris, 1992, p. 63-77.

- _____, "En guise de postface: qu'en disent les esprits? Paroles de chamanes, paroles d'esprits", *Cahiers de Littérature orale*, 35, Paris, 1994, p. 189-215.
- _____, "Pourquoi les "jeux" rituels plaisent aux esprits et déplaisent aux Dieux. Ou le "jeu", forme élémentaire de rituel à partir d'exemples chamaniques sibériens", en Thinès y de Heusch (éds.), *Rites et ritualisation*, Paris, Vrin, 1995a, p. 65-100.
- _____, "Pour en finir avec la "transe" et "l'extase" dans l'étude du chamanisme", *Etudes mongoles et siberiennes*, 26, Paris, 1995b, p. 155-190.
- _____, "Esprit, es-tu encore là? Histoire d'homme Jean Pouillon", *L'Homme*, 143, Paris, 1997, p. 117-122.
- HOCART, *Kings and Councillors*, Chicago, The University of Chicago Press, 1970.
- KANTOROWICZ, *Les deux corps du roi*, Paris, Gallimard, [1re ed. 1957], 1989.
- KENDALL, Laurel, "Chini's ambiguous initiation", en Hoppál, Mihály y Howard, Keith (eds.), *Shamans and Cultures*, Budapest, Akademiai Kiadó, 1993.
- KIM, *Chronicle of violence, Ritual and Mourning: Cheju Shamanism in Korea*. Tesis de doctorado, Michigan, University of Michigan, 1989.
- LECOMTE-TILOUINE, *Les Dieux du pouvoir. Les Magar et l'hindouisme au Nepal central*, Paris, CNRS Editions, 1993.
- LEIRIS, Mi, *La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*, précédé de *La croyance aux génies zar en Éthiopie du Nord*, Paris, Le Sycamore (1938, 1958), 1980, 132 p.
- LEWIS, Ioan, *Ecstatic Religion, An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Baltimore, Schapera, Penguin Books, 1971, 221 p.
- LOUDE Y LIEVRE, *Solstice païen. Fêtes d'hiver chez les Kalash du Nord-Pakistan*, Paris, Presses de la Renaissance, 1984.
- _____, *Le chamanisme des Kalash du Pakistan. Des montagnards polytheistes face à l'Islam*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1990.
- LUCA, Nathalie, *L'Eglise de la Providence. Un mouvement messianique coreen à visées internationales*. Tesis de doctorado en ethnologie et sociologie comparative, Université de Paris-X et École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, 2 v., Paris, 1994.
- _____, *Le salut par le foot. Une ethnologie chez un messie coreen*, Genève, Labor et Fides, 1997.
- MÉTRAUX, Alfred, "La comédie rituelle dans la possession", *Diogenes* 11, 26-49, Paris, 1955.

- , "Le mariage mystique dans le Vodou", *Cahiers du sud*, 337, Paris, 1965, p. 410-419.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo, *Desana. Le symbolisme universel des Indiens tukano du Vaupes*, Paris, Gallimard, [1ra ed. 1968], 1973.
- ROUGET, Gilbert, *La musique et la transe*, Paris, Gallimard, 1980.
- SALADIN D'ANGLURE, B., "Ijqqat, voyage au pays de l'invisible inuit", *Etudes/Inuit/Studies*, 7, 1, 1983, p. 67-83.
- , "Du foetus au chamane: la construction d'un 'troisième sexe' inuit", *Etudes/Inuit/Studies*, 10, 1-2, 1986, p. 25-113.
- , "Penser le "féminin" chamanique, ou le "tiers-sexe" des chamanes inuit", *Recherches amérindiennes au Québec*, Québec, XVIII, 2-3, 1988, p. 19-50.
- , "La part du chamane ou le communisme sexuel inuit dans l'Arctique central canadien", *Journal de la Société des Américanistes*, Nanterre, LXXV, 1989, p. 133-171.
- , "Le troisième sexe", *La Recherche*, 245, Julio-agosto, 1992, p. 836-844.
- SALES, A. de, *Je suis né de vos jeux de tambour. La religion chamanique des Magar du nord*, Nanterre, Société d'Ethnologie, 1991.
- VAN DER VEER, Peter, "Playing or praying: A Sufi Saint's Day in Surat", *The Journal of Asian Studies*, 51, 3, 1992, p. 545-564.
- ZEMPLÉNI, Andras, *Possession et sacrifice. Le temps de la réflexion*, Paris, Gallimard, 1984.

