

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 CHAMANISMO SIBERIANO¹

El término de chamanismo está formado a partir del nombre que se da en la lengua de los tungus (en Siberia oriental), a ciertos personajes característicos de esta clase de pequeña sociedad tradicional, durante mucho tiempo denominado mago, brujo, juglar, curandero, adivino, etcétera (Flaherty, 1992). En razón de que rebasaba todas estas categorías, en el siglo XIX terminó por generalizarse el empleo de la palabra “chamán”, conocida gracias a un arcipreste ruso exiliado en Siberia a finales del siglo XVII.

El chamán es un personaje central entre los pueblos siberianos. Cumple funciones de mediación ante el mundo que muchos autores llaman sobrenatural, poblado de espíritus. Las tareas públicas y privadas que de ello derivan son múltiples pero ambiguas, lo cual le ha valido ser considerado como indispensable pero temido a la vez. Como representante que es de su comunidad se dice que obtiene de los espíritus, en ocasión de rituales periódicos, lo necesario para vivir (presas de caza, clima favorable, salud, fecundidad, logros diversos, etcétera); sin embargo, los suyos saben que puede también privarlos de todo eso. A título personal, a cambio de una remuneración, él adivina lo invisible, predice el porvenir o cura ciertos males, pero puede también maldecir o hacer daño.

Si bien la función chamánica es central, ningún chamán puede pretender ser el único en ocuparla en su comunidad, ni puede estar seguro de desempeñarla por mucho tiempo; se le juzga en función de sus resultados y puede ser desplazado por alguno de sus rivales. Lo que llama la atención de los observadores es lo extraño de su comportamiento: gesticula y vocifera, salta, canta y se estremece, o incluso cae inerte. Ahora bien, es por las expresiones de su cuerpo y por su voz que da a los suyos la prueba de que está “en contacto directo” con los espíritus. Es posible encontrar personajes similares en otras partes del mundo, en sociedades del mismo tipo, sobre todo entre las amerindias. Se identifica también al chamán con las siluetas que aparecen tocando tambor en las grutas prehistóricas, con los protagonistas del culto a Dionisio, o con los

¹ Este artículo fue publicado originalmente en abril de 1995, en *La recherche*, núm. 275, v. 26, p. 416-422. La traducción es de Ángela Ochoa.



Figura 4. Este traje de chamán tungus (evenk) del siglo XIX hecho de una piel curtida de alce bordeada de franjas. Está acompañado de un collarín y de un peto y recubierto de ornamentos en cuero, en tela y en metal. Estas siluetas planas con figuras de espíritus, cascabeles y sonajas hacen muy pesado el traje, que tintinea al ritmo de los movimientos del chamán. La idea según la cual el chamán se montaría en su tambor, como si éste fuera un caballo —para viajar en el mundo de los espíritus— no da cuenta del simbolismo sexual de este instrumento. La membrana, aquí ornada de renos pintados de rojo, es una piel de animal salvaje (y no doméstico, como correspondería a una montura). Por otra parte, el tambor no puede ser considerado sin su baqueta, pues son dos elementos complementarios que entran en juego por los golpes de uno sobre el otro (como la campana o la sonaja, instrumentos chamánicos en otras sociedades). El simbolismo sexual se puede ver asimismo en la manera en que el chamán sostiene el tambor: lo sostiene verticalmente contra él y lo golpea con la baqueta por el exterior, de abajo hacia arriba (Fotografía de D. Destabe / Musée de l'Homme).

adivinos-curanderos de las sociedades que han recibido influencia budista en Asia (como es el caso de Corea) o influencia cristiana en América Latina (como ocurre en Perú). En fin, el chamán ha sido considerado como precursor o como modelo en muchos ámbitos: de la videncia al ocultismo, del psicoanálisis al profetismo, y de un sector artístico al otro: circo, teatro, danza, poesía.

Así es el chamán, multiforme y paradójico, omnipresente e inaprehensible. ¿Cómo explicar que comportamientos percibidos como similares puedan ser encontrados en contextos tan diversos? ¿Revelan acaso un fondo simbólico universal? El análisis de una forma simple, como la observada en los pueblos siberianos que viven de la cacería, nos ha permitido sugerir un modelo de este desconcertante fenómeno (Hamayon, 1990).

El estudio del chamanismo ha oscilado durante mucho tiempo entre dos corrientes de interpretación. Una de ellas, surgida de las primeras descripciones, atribuye la actividad chamánica al ámbito religioso, ya que expresa un “contacto con los espíritus”. Sin embargo, a finales del siglo XIX, el fracaso de esta teoría se hace patente ¿Cómo caracterizar esta actividad de apariencia mística y teñida de magia, que no presenta ninguno de los rasgos de una religión, ni doctrina, ni clero, y ni siquiera liturgia? La práctica pretende adaptarse a cada caso particular: varía de un grupo étnico a otro, de un chamán a otro en un mismo grupo étnico, y de un ritual a otro. También Arnold Van Gennep llegó a decir, en 1903, que no había religión chamánica, sino solamente “cierta clase de hombres”. Sin embargo, no por ello fue abandonada la interpretación religiosa. A mediados del siglo XX, después de una vasta exploración, Mircea Eliade definió el chamanismo como una “técnica arcaica del éxtasis”, derivada de la experiencia religiosa en bruto y compatible con toda clase de creencias (Eliade, [1951]-1968).

La otra corriente, psicológica, surgida en el siglo XIX, pretende delimitar esta “clase de hombres” que se comporta de “manera histérica” durante los rituales. ¿Se trata acaso de un creador carismático o de un loco? Como S. M. Shirokogoroff, por influencia del psicoanálisis, en el transcurso del siglo XX se habla de un loco ya curado: es la victoria del chamán sobre su propia enfermedad la que está en la base de su carisma y de su capacidad de curar a otros (Shirokogoroff, 1935). En efecto, en el estado colonizado o aculturado en el que se encontraban en aquel entonces numerosos pueblos chamanistas, la terapia de las enfermedades nerviosas, mentales, psicósomáticas, dominaba la actividad del chamán, lo cual acredita las interpretaciones psicopatológicas. Éstas chocan sin embargo con evidencias contrarias: el chamán es alguien normal en la vida cotidiana y la “enfermedad iniciática” que prelude su entrada en funciones es una conducta estereotipada. Por lo demás, la curación de

enfermedades es sólo uno de los varios objetivos del ritual chamánico, y conlleva siempre el riesgo de ser nefasta para otras personas.

La antropología contemporánea, por su parte, ha buscado en general romper con el comparatismo excesivo de los anteriores enfoques, así como con sus prejuicios: ha dejado de considerar al chamán fuera de contexto y al chamanismo a través de la psicología del chamán. Sin embargo, no ha logrado obtener el consenso. Muchos autores se han dedicado ante todo a recopilar materiales. Los esfuerzos para conciliar el aspecto religioso y el psíquico del comportamiento del chamán han continuado en torno a términos como “trance” o “éxtasis” —en Europa, con los trabajos de Luc de Heusch (1971, p. 226), de Ioan Lewis (1977) y de Gilbert Rouget (1990); y sobre todo en Estados Unidos, como es posible constatarlo en el reciente balance de Jane Atkinson (1992, p. 307). En América, la ola del chamanismo cobró una dimensión nueva desde los años sesenta, con la difusión del libro de Eliade. Su concepción mística del chamán ha sido desvirtuada y convertida en modelo de búsqueda personal por empresas comerciales, entre las cuales podemos citar la más famosa, la que fundó el ex-antropólogo Michael Harner. La costa californiana ha visto surgir toda clase de “neochamanes”, en su mayoría se trata de animadores que entrenan a adeptos en técnicas exóticas de terapia de grupo (Vazeilles, 1991). Otros favorecen formas creadoras de “trance”, vinculadas con la absorción de psicotrópicos, que supuestamente facilitan la superación de los límites del yo.

Varios antropólogos —por ejemplo en Francia recientemente Jean-Pierre Chaumeil (1983), Anne de Sales (1991), V. Lièvre y J. Y. Loude (1990)—, buscan dilucidar el sistema simbólico que subyace en el comportamiento del chamán, el que da sentido al personaje y a su función. Es el chamanismo el que hace al chamán, y no a la inversa. Comportarse como chamán en un contexto no chamánico es signo de locura. Puede incluso haber chamanismo sin chamán, dicen los pueblos siberianos de hoy que realizan colectivamente los rituales públicos. El que tareas tan diversas como obtener una mejor caza, curar y maldecir estén regularmente a cargo de un mismo personaje, se debe a que provienen de un mismo conjunto de principios. Tales principios pueden ser puestos en evidencia gracias al estudio de pequeñas sociedades que viven de la cacería en el bosque siberiano, pese a los cambios atribuibles al régimen soviético. La cacería es reconocida desde Andreas Lommel como el contexto privilegiado e incluso como el medio de surgimiento del chamanismo (Lommel, 1967). Ese nexo responde a una misma ideología, basada en una cierta lógica de relación con el mundo. Ello no implica forzosamente la práctica de la cacería, ya que es posible encontrar formas chamánicas asociadas con otros modos de vida, inclusive industriales (en Seúl, por ejemplo).

No obstante, en nuestros días el chamanismo en Siberia no resulta accesible como tal a la observación: no es ya un fenómeno socio-religioso central. La situación es confusa.² El cristianismo ortodoxo, propagado desde el siglo XVIII, ha tenido una influencia meramente superficial. La propaganda ateísta del régimen soviético no impidió que ciertas prácticas sobrevivieran en la clandestinidad, y éstas han resurgido tras la caída de ese régimen. El chamanismo actual es fruto tanto de la memoria soterrada como de la relectura de las tradiciones registradas en la época de los zares. El modelo aquí presentado se basa sobre todo en estos registros, y el trabajo de campo sirvió para entenderlas mejor.

Bajo su forma simple ligada a la cacería, la razón de ser del chamanismo radica en tratar de controlar el carácter aleatorio de la aparición de las presas de caza. Surge de la idea de que los animales cazados y los peces de los que se nutren los humanos están, al igual que ellos, dotados de un componente espiritual, "alma", que anima su cuerpo, pero su función es homóloga y su estatus es equivalente; de ahí la posibilidad de establecer con los espíritus animales relaciones del mismo tipo de las que se dan entre humanos. Se habla de "espíritus" de los animales, porque es con las especies y no con los individuos que los humanos buscan establecer relaciones: el término "espíritu" es usado en un sentido genérico, para designar el alma colectiva de una especie. Como representante de la especie, el espíritu no corresponde a un animal particular susceptible de ser matado en la caza, siempre se asocia a animales vivos. Dicho de otro modo, los pueblos siberianos atribuyen espíritus a las especies que quieren cazar para comer, a fin de hacer de ellos contrapartes en las relaciones. Atribuir a los animales espíritus que animan sus cuerpos es el medio para transformarlos en socios, y transformarlos en socios es el medio para interactuar con ellos. Esta concepción permite mutar el acto de depredación en una relación de interacción. Es indispensable estar en buenos términos con los espíritus para poder cazar a los animales y ésa es la tarea chamánica por excelencia, la única ejercida de manera regular. Consiste en obtener de los espíritus, a manera de promesas de presas de caza (de "suerte")

² Quince años después de la redacción de este artículo, es necesario hacer una precisión sobre este punto. Muy pocos chamanes que habían continuado ejerciendo de manera clandestina bajo el régimen comunista retomaron una cierta práctica pública. Aparecieron nuevos chamanes, sobre todo en las ciudades, entre los pueblos siberianos numéricamente importantes como los yakut, los buriat y los tuva; dan consultas (sobre problemas familiares, de desempleo, de alcoholismo...) en consultorios y son remunerados. Algunos se han especializado en el "turismo chamánico" y reciben consultantes extranjeros. Ya casi no hay chamanes entre los pueblos cazadores y criadores de renos; éstos dicen que "chamanizan sin chamán". Entre ellos, algunos intelectuales que viven en aldeas tratan de revitalizar los rituales periódicos de antes. En Mongolia, después de varias tentativas de renovación chamánica, algunos jóvenes chamanes nacionalistas están tratando de instaurar un culto chamánico público a gran escala.

para los cazadores, la fuerza vital de los animales, tan necesaria al alma del hombre como lo es la carne para su cuerpo.

La toma de fuerza vital por el chamán condiciona la toma de la carne del animal cazado por el cazador. Ritual, la acción del chamán prefigura en el registro simbólico la del cazador en la realidad. Esta doble toma no se lleva a cabo impunemente: con los espíritus como entre los humanos, tomar sólo es posible a condición de entregar algo a cambio; de otra manera, se trataría de un robo por el que puede haber represalias. Hay entonces “intercambio”. Así como los humanos se nutren de la carne de los animales que cazan, los espíritus de los animales salvajes consumen la fuerza vital de los humanos, devorando su carne y chupando su sangre. Que los humanos se enfermen, que pierdan su vitalidad al paso de los años y que acaben por morir entra en el orden de las cosas. Es por eso que no se suele buscar a quien se pierde en el bosque o al que se ahoga: los espíritus se habrán cobrado la deuda de los humanos. Enfermedad y muerte constituyen el pago por la vida vivida y aseguran la de los descendientes. De esta manera, el intercambio entre ambos mundos asegura la perpetuación de la vida en cada uno de ellos, asumiendo la forma de un consumo mutuo perpetuo, que entraña la muerte. Ellos son a la vez socio y presa de caza uno de otro.

Este intercambio es concebido sobre el modelo del intercambio matrimonial y se lleva a cabo en el marco de una “alianza” entre los dos mundos. Para poder cobrar legítimamente una pieza de caza en el mundo de los espíritus animales, el chamán debe haber tomado mujer en él de manera legítima, como marido y no como raptor. Ello garantiza que logrará que el grupo humano devuelva la contraparte que le debe a los espíritus, a fin de que reaparezcan las presas de caza. La alianza permite que el intercambio pueda reproducirse, porque obliga a quien toma a dar a su vez. La administración de este intercambio exige que el chamán sea varón, ya que en la alianza con los espíritus, él ocupa la posición de quien toma mujer. Existen sin embargo mujeres chamanes en estas sociedades, pero su papel es secundario: la mujer chamán se ocupa de hacer las ofrendas para los espíritus y durante la cacería ayuda destazando la presa obtenida, pero ella no puede ni matar a los animales ni tomar mujer entre los espíritus, y por lo tanto no puede ser la artífice del intercambio entre los dos mundos.

Simétrico y recíproco, este intercambio conlleva una ambivalencia general. Los espíritus que dan la vida deben un día quitarla. Ellos no son ni buenos ni malos en sí, sino lo uno y lo otro alternadamente. Están en un plano de igualdad con los humanos, en un universo horizontal, constituido por entornos nutricios yuxtapuestos: el bosque y el agua. Como socios que son, a los espíritus se les respeta, pero no se les venera ni se les implora.

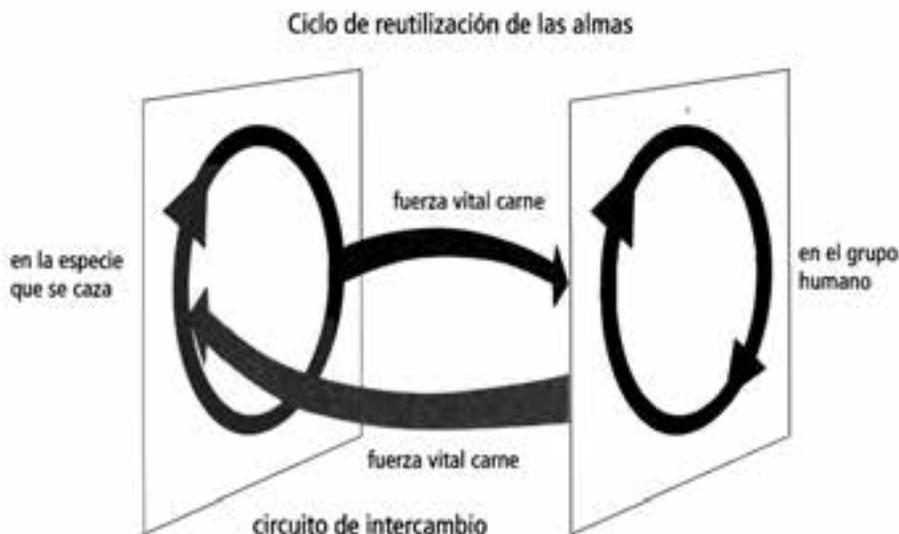


Figura 5. Según la ideología de los pueblos que viven de la cacería, el chamanismo tiene como función fundamental administrar el intercambio de fuerza vital (la de la presa de caza que se va a tomar, la de los humanos que se va a dar a cambio) entre las almas de la especie animal y las del grupo humano. Asegura también la función complementaria de permitir la reutilización de las almas, de generación en generación, en el seno de la especie animal y en el del grupo humano. Así, en la actividad chamánica, la relación del hombre con la naturaleza está por encima de las relaciones sociales. Con la organización de la economía, la parte de la gestión de las almas humanas ocupa un lugar cada vez más importante en la actividad chamánica. La eficacia del sistema reposa sobre la manipulación del mecanismo de intercambio por la mediación chamánica: ésta consiste en hacer funcionar en tres tiempos un intercambio que se da entre dos.



Figura 6. La principal tarea del chamán consiste en obtener de los espíritus la fuerza vital de los animales, a manera de promesa de presas de caza para los cazadores. A cambio, los espíritus de los animales salvajes tomarán la fuerza vital de los humanos: entonces, enfermedad y muerte pagan la deuda que los humanos tienen con los espíritus. Los espíritus pueden ser representados figurativamente, como aquí entre los tungus (evenk) de Buriatia, por un muñeco de trapo colgado de un tripie: se considera que esto favorece la cacería y la salud a cambio de que se le trate bien. (Fotografía de R. Hamayon).

Ambivalente es también la función chamánica que incluye tres aspectos interdependientes: establecer el principio del intercambio mediante la *alianza* con los espíritus, garantizar su buen funcionamiento mediante la *alternancia* entre la muerte de los animales cazados y la de los humanos, y velar por la *perpetuación* de las dos partes involucradas. Estos tres aspectos son escenificados durante los rituales periódicos de renovación, que perpetúan a la comunidad como tal, en, con y por su entorno natural.

La alianza en la que se basa el intercambio es concretada mediante el matrimonio ritual del chamán con un espíritu femenino del mundo nutricional: hija de espíritu del bosque que da presas de caza; hija de espíritu acuático que da peces. La esposa silvestre del chamán es imaginada como una hembra de gran cérvido, alce o reno, presa de caza por excelencia. Ella, se dice, lo ha elegido por marido, en virtud de sus cualidades de macho. Se le aparece en sueños, le promete ayudarlo si es buen marido, pero lo amenaza con provocar su muerte si la abandona o si pierde su virilidad. Como ella sigue siendo animal (de otra manera no podría abrir el acceso hacia el mundo animal, ella es socializada, pero no humanizada), es a él a quien corresponde adaptarse, y lo que hace es animalizarse durante el ritual. Su atavío es el que le confiere su carácter animal —traje de piel de alce, corona de astas de ciervo, etcétera. Es animal también por su comportamiento, una especie de lucha y de danza salvaje: brinca y da cabezazos, se contonea, lanza bramidos y se sacude, como el macho que hace retroceder a sus rivales y que se acopla con la hembra. Su carácter animal tiene que ver también con los términos que significan actuar como chamán o realizar un ritual chamánico: estos términos designan el cielo (en samoyedo) o lo evocan por el salto (en yakut) o por el cabezazo (en buriat), característicos del cielo de los rumiantes cornudos y de las gallináceas, especies emblemáticas de la virilidad belicosa y sexual requerida por el chamán. Hay que aclarar, en todo caso, que es un humano actuando como animal: no se pone en cuatro patas, y las astas que ornán su corona son de hierro. La esposa espiritual del chamán es a veces concretada mediante senos aplicados sobre el traje del chamán. Ella es representada sobre todo por el tambor del chamán. Así, entre los chór del Altai, durante el ritual que precede a su uso, el tambor (cuyo marco está rodeado con una pañoleta) es colocado en el lugar que ocupa la novia en sus nupcias.

La alianza con un espíritu animal está tanto en la base del aspecto salvaje y espontáneo del comportamiento ritual del chamán como en los comportamientos informales que prefiguran el oficio que va a desempeñar: fugas, rechazo a comer carne; somnolencia, etcétera. Se considera que estos comportamientos, manifestados en la pubertad, expresan la entrada en contacto con los espíritus animales y constituyen una prueba de virilidad. Estos comportamientos son estereotipados y accesibles a cualquier

adolescente varón: cada uno de ellos puede buscar a quien amar, ya sea entre los espíritus o entre los humanos. Solamente algunos habrán de convertirse en chamanes, presionados por su comunidad —ya sea por sus cualidades viriles o bien por motivos sociopolíticos. Se disuadirá al simple cazador de continuar, bajo amenazas de enajenación y de muerte, pero el límite no es estricto y cualquiera puede “chamanizar” (danzar y cantar a los espíritus) aunque no sea chamán.

Entre algunos pueblos del norte de Siberia (koriak, cukci), la relación amorosa conserva un carácter informal: cualquiera puede chamanizar y actuar como chamán. Cuando se practica el matrimonio espiritual, jamás es una investidura definitiva y debe ser reactualizada, pues la eficacia cuenta más que la institución para calificar a un chamán. Si la temporada de cacería no ha sido buena, el chamán que la había preparado será reemplazado para el siguiente ritual, en el cual será celebrado el matrimonio espiritual de otro chamán. El chamán descalificado será relegado a tareas menores, pero podrá ser llamado de nuevo si sus reemplazantes sucesivos no obtienen mejores resultados. Por ende, toda comunidad tiene buen cuidado de no quedar sin un chamán competente, tratando al mismo tiempo de no alimentar un clima de rivalidad por una cantidad excesiva de chamanes. La mujer chamán, por su parte, a quien está vedado el amor de los espíritus animales, ejerce gracias a su amistad con almas de difuntos.

La buena marcha del intercambio exige una lealtad de socio por parte del chamán, y por ello éste obliga a los suyos a devolver a los espíritus animales lo que les corresponde. De ahí proviene el temor a su nocividad: la supervivencia de la comunidad se paga con la muerte de algunos de sus miembros. El chamán pone el ejemplo de ese pago depositándose en prenda al final del ritual. Sobre un tapete que hace las veces del bosque y la fauna que lo habita, cae de espaldas, pálido, inerte. No está tumbado allí por agotamiento sino a manera de ofrenda, porque él debe terminar como presa de caza, a semejanza del alce con el cual fue identificado por su virilidad. Los asistentes al ritual esperan, angustiados: ¿volverá en sí el chamán o será devorado realmente? Esta amenaza, siempre latente, contribuye a la imagen peligrosa y heroica de su función. A este don simbólico de sí durante el ritual, hace eco en la realidad la muerte del cazador. Éste, cuando ha logrado asegurar su descendencia por dos generaciones, se va y se pierde en el bosque, retorna al medio gracias al cual ha vivido para que los suyos continúen viviendo de éste. Sin embargo, esta “muerte voluntaria” es más un ideal de conducta que una práctica real.

El intercambio es concebido de tal forma que favorece más a los humanos. Todo el arte del chamán consiste en tomar la mayor cantidad y lo más rápidamente posible y en devolver lo menos y lo más tardíamente



Figura 7. Entre los pueblos que practican la ganadería, el mundo de los espíritus que dan la subsistencia se humaniza y se ubica por encima del de los humanos. El criador de ganado, que hereda sus rebaños y sus terrenos de pastoreo, se dirige entonces mediante un mismo culto a sus ancestros y a la colina más prominente de los terrenos de pastoreo. Él venera a esos espíritus, les ofrece animales domésticos. Cualquier ruptura en el paisaje, paso entre dos montañas, meandro de río, puede servir de lugar de paradero para las almas de los muertos. De no ser alimentadas estas almas, se correría el riesgo de que se convirtieran en nocivas. Por consiguiente, los nómadas marcan esos lugares (obu en mongol) con piedras y ramas y hacen allí ofrendas e incluso sacrificios, como se puede ver por ese cráneo de caballo fotografiado en Mongolia. (Fotografía de R. Hamayon).

posible. Para empezar, debe divertir para seducir, y después debe introducir un espacio-tiempo de mediación entre lo que se toma y lo que se da a cambio, y manejar hábilmente este espacio-tiempo para negociar. Lo que se da debe ser nutritivo, como lo que se ha tomado: concebido en forma de sustancia, puede variar en calidad y en cantidad. Esta manipulación simbólica del mecanismo de intercambio contribuye al aspecto lúdico y dramático del comportamiento del chamán, al carácter personal y renovado de su práctica. Explica también las rivalidades entre chamanes y da cuenta de la incertidumbre que pesa sobre los resultados del ritual, ya que no se trata de repetir un modelo, sino de jugar una partida y de ganarla. Así se explica que el chamanismo no pueda institucionalizarse como tal, ni fundar una doctrina, un clero, una liturgia.

Dos puntos deben ser subrayados para el estudio del chamanismo en general: el simbolismo de alianza con los espíritus animales implica la animalización ritual del chamán, y esta animalización es suficiente para dar cuenta de las excentricidades de su comportamiento. Permite asimismo hacer a un lado cuestionamientos acerca de la índole normal o patológica y sobre el carácter artificial o espontáneo de su comportamiento. No hay necesidad de recurrir a un psiquismo en particular, ni a un condicionamiento físico. El chamán se comunica con los espíritus animales mediante los movimientos de su cuerpo, tal como lo hacen entre sí las diferentes especies que carecen de un lenguaje común. Tanto cuando salta como cuando se extiende inerte, el chamán no está ni desmayado ni fuera de sí, ni histérico ni cataléptico: él desempeña su papel. No se trata para él de alcanzar cierto estado o de vivir una experiencia según afirman ciertas interpretaciones occidentales, sino de realizar la acción que los suyos esperan; por lo tanto, no es preciso recurrir al vocabulario del trance, del éxtasis, o de los estados alterados de la conciencia; vocabulario ambiguo, puesto que implica entre estado físico, estado psíquico y acto simbólico, un nexo del cual nadie ha aportado la prueba (Hamayon, 1993). Esta ambigüedad ha contribuido a la condena del chamanismo por las grandes religiones. Para éstas, el "trance" prueba que uno no domina su naturaleza: como grupo humano, se es primitivo; como individuo, se está enfermo. Ahora bien, la idea de contacto entre el alma humana y los espíritus es una *representación*, independiente de la realidad psíquica.

Si el chamán accede a su función expresando en privado, de manera informal, ciertos estados considerados como viaje del alma hacia el mundo de los espíritus (negarse a comer y a hablar; soñar), él ejerce dicha función en público, en un marco ritual, mediante actos de su cuerpo y de su voz, considerados como formas originales de danzas y de cantos dirigidos a los espíritus. Por añadidura, este simbolismo de alianza, que convierte al chamán en marido de un espíritu, proporciona un criterio *estructural*

para distinguir el chamanismo de ciertas formas de posesión, en las que se considera que el poseído, sea cual fuere su sexo, es desposado por un espíritu. Del chamanismo a la posesión, el sentido de la alianza entre humanos y espíritus se invierte. El chamán tiene el estatus de quien toma; el poseído, por su parte, tiene el estatus de objeto pasivo de la alianza, de mujer que es tomada espiritualmente. Dicho en otras palabras, solamente el chamán desempeña el papel de quien toma, mientras que el papel de quien da es desempeñado generalmente por un responsable del culto, por un oficiante o por un músico. Esta diferencia de estatus es la que da fundamento a la diferencia de ideología asociada a la cacería.

La perpetuación del intercambio exige la de quienes participan en él. Éstos, especie animal y grupo humano, disponen cada uno de una reserva de almas concebidas como unidades que son reutilizadas de generación en generación: es indispensable que los vivos procreen para que los muertos renazcan. Ciertos rituales públicos dirigidos por el chamán obligan a los miembros de la comunidad a cumplir con su tarea en ese ciclo de reutilización de las almas. Estos rituales están compuestos por “juegos” encaminados a incitar a los vivos a perpetuarse. Los humanos imitan, mediante la lucha y la danza, los comportamientos de combate y de acoplamiento de las especies cazadas (al igual que el chamán entonces, pero de manera estilizada), devolviendo a los animales su imagen para que éstos hagan otro tanto. Participar en estos rituales es un deber.

Se da un tratamiento funerario a las osamentas para incitar al alma —que se considera se aloja en ellas— a renacer en su especie animal o en su grupo humano. En ocasión de rituales privados el chamán repara los accidentes individuales acontecidos durante ese recorrido de las almas. Lo que puede obstaculizar el reciclamiento, entre los vivos, es la pérdida del deseo de vivir y de reproducirse, y entre los muertos, la falta de descendencia, ya que esto priva al alma de seres en los cuales pueda renacer. Una relación de causa a efecto establece un vínculo entre ambos desórdenes. El alma frustrada del muerto ataca al vivo, expulsa el alma del cuerpo de éste para instalarse en su lugar o para mantenerla cautiva, ocasionando en él anemia o melancolía, locura de la carencia o de la posesión. El chamán los atiende “juntos”, conjurando al vivo mediante amenazas, consolando al muerto mediante compensaciones (por ejemplo “casándolo” con una efígie del otro sexo para dejarle entrever una esperanza de progenitura). Los muertos normales pueden también obrar con severidad, castigando con alguna enfermedad las infracciones al orden social. El chamán apacigua la ira de los muertos y obtiene el perdón por la falta cometida. Estos rituales reparadores son llamados curas. Su eficacia terapéutica, abiertamente reconocida, sirve de base a las comparaciones con el psicoanálisis. Sin embargo, brindan también al chamán la oportunidad



Figura 8. Aunque marginalizado, el culto chamánico persiste en nuestros días, mezclado con el budismo o con el cristianismo popular, siendo los santos identificados por ejemplo con los espíritus de los muertos. Sobre esta fotografía, tomada en Buriatia en 1974 bajo el régimen soviético, los listones anudados en troncos de árboles simbolizaban, como los ex-votos, peticiones de éxito o de curación, dirigidos a los espíritus locales. (Fotografía de R. Hamayon).

y el poder de manipular a los vivos en nombre de los muertos que él interpreta a su manera: puede tanto acrecentar como evitar la venganza póstuma de aquéllos. Su capacidad de agredir es aprovechada en caso de guerra contra grupos enemigos. Dirigida contra el suyo, sería brujería.

Este aspecto de la actividad del chamán, la gestión de las almas humanas, es cada vez más predominante ante el retroceso de la cacería en la economía de los pueblos siberianos que viven en los confines del bosque y de la tundra al norte, de la estepa al sur. Estos pueblos practicaban la ganadería antes de la colonización rusa y lo siguen haciendo: renos domesticados para favorecer la caza de sus congéneres en la tundra, caballos y bovinos en la estepa. Por todas partes es posible observar un rasgo de evolución: el mundo de los espíritus dadores de subsistencia se va humanizando y se va ubicando por encima del de los humanos vivos. Mientras que para el cazador desposeído el circuito de intercambio de fuerza vital (la relación con la naturaleza) era primordial, para el criador de ganado el *ciclo de reproducción social* (los nexos entre vivos y muertos del grupo humano) es fundamental, ya que él hereda y transmite los rebaños y los terrenos de pastoreo. Él debe a sus ancestros esos bienes, gracias a los cuales produce su alimento y ya no concibe a la naturaleza como un medio rico en recursos directamente accesibles, sino como sitios utilizables, y se dirige mediante un mismo culto a sus ancestros y a la colina más prominente de los terrenos de pastoreo. Sin embargo, un bien simbólico esencial, el principio de fecundidad, sigue siendo dispensado por un espíritu de origen animal. Este espíritu mantiene la idea de un mundo espiritual animal indispensable para la vida humana, pero dicho mundo ya no está en situación de equivalencia y de reciprocidad con la humanidad.

Los lazos de filiación con los ancestros son escenificados en los rituales regulares conducidos por los jefes de clan. El criador de ganado venera a esos espíritus de los que desciende y de los que depende. Tiene animales domésticos que puede ofrendarles: criados por él, pueden sustituirlo. Es este contexto el que propicia el desarrollo de la plegaria y del sacrificio, para obligar a los ancestros a otorgar sus favores. La lógica consiste en invertir para recibir beneficios. La parte que corresponde al chamán en los rituales periódicos ha disminuido, pero sigue siendo crucial: en los rituales el chamán encarna el espíritu de origen animal dador de fecundidad, del cual imita el celo de macho.

La gestión de las almas humanas, vivas y muertas, es ahora la principal tarea del chamán, ejercida durante los rituales ocasionales, de reparación de ciertos desórdenes. Ello ha impulsado el auge de la cura y de su complemento, que es la adivinación. Esta especialización hace que se recurra más a menudo al chamán, pero reduce la posición social de éste,

que deja de ser central. En el ritual, la proporción de palabras aumenta, en detrimento de la de los gestos: el chamán es el intermediario en los diálogos entre vivos y muertos. La cura y la adivinación son entonces llevadas a cabo por chamanes de uno u otro sexo, las diferencias tienen que ver ante todo con la índole de los espíritus que los legitiman en su función. El chamán sigue teniendo un nexo con una esposa espiritual de origen animal (entre los buriat del oeste del lago Baikal, el chamán continúa portando una corona de astas de ciervo, saltando y bramando), pero la esposa espiritual es humanizada. En el entendido de que ella ama siempre dentro del mismo linaje, esta esposa es heredada por un chamán a su sucesor, de ahí la idea de un chamanismo hereditario. A falta de varón en un linaje, una hija hereda el derecho a la función de chamán, ya que resultaría fatal para todos que esa función fuera abandonada; la mujer es chamán solamente como un eslabón perdido en una cadena de transmisión masculina. Sin embargo la mujer puede también, como ocurre entre los pueblos cazadores, convertirse en chamán por sí misma, en relación con el alma de un muerto. Esta relación no da lugar a una alianza ritualizada: la chamana se impone exclusivamente por su práctica.

El hecho de que el mundo de los espíritus que dan subsistencia adquiera tal verticalidad abre camino a la jerarquización en la sociedad y a la concepción de entidades trascendentes en el pensamiento religioso, lo cual ha facilitado la instalación de poderes centrales y la propagación de religiones de salvación entre los grandes pueblos pastores: desde el siglo XVIII, los buriat del oriente del lago Baikal han recibido influencia budista, y los yakut influencia cristiana. Las entidades trascendentes (“cielos”, entre esos pueblos) son concebidas sin solución de continuidad con el hombre, a diferencia de los espíritus que se alimentaban como él. Al no entrar en competencia con los espíritus, estas entidades no obligan al abandono de ninguna práctica chamánica. Bajo ciertos aspectos, el chamanismo y las prácticas populares del cristianismo o del budismo se interpenetran: los santos son equiparados a espíritus provenientes de almas de difuntos. No obstante, el chamanismo se ve marginalizado, en los planos social e ideológico. Los hombres desatienden la función de chamán, prefiriendo otras más prestigiosas, ligadas a los poderes centrales, políticos o religiosos. La actividad chamánica se feminiza, lo cual, en esas sociedades patrilineales, no hace sino reforzar su marginalidad. Priva el antagonismo entre la concepción de espíritus homólogos del hombre y la de entidades trascendentes fijadas por dogma. Mientras el hombre puede negociar con los primeros, debe someterse a las segundas. Por ende, el chamanismo resulta forzosamente subversivo a ojos de las “grandes” religiones.

Las prácticas chamánicas se diversifican, pero los objetos que éstas persiguen no cambian demasiado, siguen teniendo un carácter aleatorio



Figura 9. El chamanismo existe y florece también en las sociedades que no viven de la cacería pero que comparten el mismo tipo de relación con el mundo que las sociedades de cazadores; por ejemplo en Corea, en donde las mujeres chamanes desempeñan un papel preponderante. Los rituales chamánicos coreanos son muy espectaculares y muy largos (un día en Seúl, cuatro días en las aldeas), y atraen una asistencia numerosa. Reúnen gran cantidad de músicos en torno a la chamana, la *mudang*. Ésta porta toda una serie de trajes correspondientes a los espíritus que encarna, danzando y cantando cerca de las mesas ricamente cargadas de ofrendas. El sindicato de las *mudang* contaba en 1983 con 41 000 miembros y algunas de ellas han recibido el título de “tesoro nacional viviente” (Guillemoz, 1992, p. 158, 104) (Fotografía de F. y L. Delaby).

—como la aparición de las presas de caza—, trátase de la clemencia del tiempo, de la fecundidad o de la salud, del buen desarrollo de los viajes o del servicio militar, del buen éxito de los vuelos espaciales, de la suerte en el juego o en el amor, o incluso, más recientemente, del éxito en los negocios, en los exámenes o en las elecciones. Este carácter aleatorio de los objetos perseguidos es el que da origen al chamanismo, es el que proporciona la razón de ser al sistema simbólico elaborado en la actividad de la cacería, y es también un elemento común identificable en múltiples prácticas y representaciones observadas en contextos totalmente distintos. El carácter aleatorio de la aparición de las presas de caza, factor chamánico por excelencia, se extiende a los recursos naturales en general —de ahí la referencia hecha en nuestros días al chamanismo por adeptos del “retorno a la naturaleza” que ven en este fenómeno el imaginario animista del cazador, así como por corrientes ecologistas que reivindican su moderación. Y si bien no todos los objetos de búsqueda chamánica son bienes naturales propiamente dichos, todos son concebidos a su imagen y semejanza: dados y no producidos, por ende en cantidad limitada, no accesibles para todos en todo momento, que implican talento o suerte entre quienes los obtienen, y suscitan frustraciones y envidias entre los demás. Este aspecto aleatorio da cuenta también de las relaciones entre acción chamánica y “juego”, noción importante en las terminologías chamánicas.

La lucha de rivalidad y la danza de exhibición, así como la mímica y la adivinación, son juegos por su forma. Lo son también por lo incierto de su desenlace, debido al arte de seducir y de obrar con astucia que despliega el chamán ante los espíritus. La suerte se gana. Esta concepción activa de la suerte da fundamento al deber de superar pruebas para convertirse en chamán, y para demostrar que es muy buen chamán, éste debe aparentar ante los suyos que ejerce algún poder sobre los espíritus. El chamán debe lanzar una y otra vez la baqueta de su tambor o cualquier otro instrumento adivinatorio no simétrico, hasta que éste caiga del lado apropiado y se vuelva así de buen augurio. Subrayemos al respecto que, aunque usual, el término “adivinatorio” resulta inadecuado, ya que no se trata de descubrir una verdad oculta, sino de hacer que la realidad sea favorable. Esta concepción activa de la suerte se aplica asimismo al que manda hacer el ritual, que es quien debe confirmar al chamán que el objeto cayó del lado apropiado, asumiendo así su parte de responsabilidad en el éxito del ritual. Esta concepción reaparece en ciertos tipos de prácticas (videncia, psicoterapia, *performance* artístico o deportivo) que hacen intervenir relaciones selectivas con entidades imaginarias que cumplen la misma función que los espíritus chamánicos: ángel de la guarda, alma de algún pariente fallecido, buena estrella, signo del zodiaco, talismán, etcétera. Esta concepción activa de la suerte va de la mano con una acti-

tud pragmática: la suerte se requiere aquí y ahora, y siempre es posible imaginar nuevas entidades dispuestas a dispensarla. Esto impide que la institución chamánica se convierta en una fuerza política, pero permite que la práctica chamánica siga siendo un recurso disponible. Es por esta razón que el chamanismo ha sido rechazado por las religiones trascendentes, y encuentra sitio incluso en nuestras sociedades. Porque ¿cómo podríamos prescindir de la idea de “suerte”, y de prácticas paralelas para conseguirla?

REFERENCIAS CITADAS

- ATKINSON, J. M., *Annu. Rev. Anthropology*, n. 21, 1992.
- CHAUMEIL, J. P., *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*, Éd. de l'EHESS, 1983.
- DELABY, L., “Chamanes toungouses”, *Études mongoles et sibériens*, 7, 1976.
- DISZEGI, M., V. y M. HOPPÁL (eds.), *Shamanism in Siberia*, Akademiai Kiado (Budapest), 1978.
- ELIADE, M., *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, [1951]-1968.
- FLAHERTY, G., *Shamanism and the Eighteenth Century*, Princeton University Press, 1992.
- GUILLEMOZ, A., *Diogène*, 158, 104, 1992.
- HAMAYON, R., *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Societé d'Ethnologie, 1990.
- , *Shaman*, 1 (2), 3, 1993.
- HEUSCH, L. de, *Pourquoi l'épouser? Et autres essais*, Gallimard, 1971, 226 p.
- HOPPÁL, M. y J. PENTIKÄINEN (eds.), *Northern religions and shamanism*, Akademiai Kiado (Budapest) / Finnish Lit. Soc. (Helsinki), 1992.
- y O. von SADOVSKY (eds.), *Shamanism: past and present*, Akademiai Kiado / Istor Books, 1992.
- & K. Howard (eds.), *Shamans and cultures*, Akademiai Kiado / Istor Books, 1993.
- LEWIS, I., *Les religions del'extase*, Maspéro, 1977.
- LIÈVRE V. y J. Y. LOUDE, *Le chamanisme des kalash du Pakistan. Des montagnards polythéistes face à l'Islam*, Éd. du CNRS / PUL / ERC, 1990.

- LOMMELE, A., *Shamanism: the Beginning of Art*, Mc Graw Hill, 1967.
- LOT-FALCK, E., *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*, Gallimard, 1953.
- ROUGET, Gilbert, *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale de la musique et de la possession*, Gallimard, 1990.
- SALES, A. de, *Je suis né de vos jeux de tambours, La religion chamannique des Magar du Nord*, Société d'Éthnologie, 1991.
- SHIROKOGOROFF, S. M., *Psychomental Complex of the Tungus*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1935.