



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

DR © 2017, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México

PASADO Y PRESENTE DE LAS INVESTIGACIONES CHAMÁNICAS: ENTREVISTA CON ROBERTE N. HAMAYON¹

Tras la serie de charlas que Roberte N. Hamayon dictó en la ciudad de México el verano de 2008, esta entrevista constituye una visión retrospectiva sobre el trabajo de la autora y pretende establecer un vínculo con las problemáticas de la antropología mexicanista. La transcripción original ha sido editada para facilitar su lectura.

MA: —¿Cuál era el estado de la cuestión al momento de la aparición de *La chasse à l'âme?*, ¿por qué hacer una investigación sobre el chamanismo en aquel momento?

RH: — Lo que me llevo a trabajar el tema fue, para empezar, el darme cuenta de que en la Unión Soviética, puesto que todavía eran tiempos de la Unión Soviética, a pesar de que había habido esa propaganda ateísta que decía que había que liberar al pueblo de la religión [seguían existiendo prácticas de origen chamánico].

Se perseguían todas las religiones [de diferente manera] según la época: [Los ateístas se dirigieron] contra los personajes religiosos, es decir, los sacerdotes, los chamanes y los monjes budistas, durante los años treinta. Mientras que, aun si el sufrimiento causado por la guerra había incitado a las autoridades a ser más tolerantes, el acoso fue más duro durante los años cuarenta y cincuenta. Los pueblos siberianos pensaron: “si hay guerra es porque hemos abandonado a nuestros espíritus” y comenzaron a chamanizar de nuevo. Después de la guerra, en la década de 1960, las autoridades volvieron a cambiar de actitud; se dijeron: “no sirve de nada eliminar a las personas si no se elimina la creencia”. Entonces propagaron la idea de la educación científica para mostrar que la ciencia explica mejor el mundo que la religión y, al mismo tiempo, competían contra los rituales locales tradicionales, a través del cine, los espectáculos y las fiestas. Es así como se creó la fiesta de la buena costurera, la fiesta del buen criador y toda suerte de fiestas que ocupaban el tiempo de la gente; no

¹ Entrevista realizada por Miguel Ángel Rodríguez el 12 de marzo de 2009 en París. Diseño de entrevista, traducción y transcripción de Roberto Martínez.

había tiempo de extrañar sus otras fiestas puesto que entonces había un número considerable de ocasiones festivas que les permitían descansar con respecto a su trabajo, tener todos los efectos del ritual con respecto a la cohesión social, etcétera.

Fui a hacer trabajo de campo desde fines de los años sesenta: en 1967, en 1968... [hasta que], en 1976, sentí un cambio. Yo pienso que no se debió a un suceso acaecido en la Unión Soviética, sino, probablemente, a un mejor conocimiento de la lengua, la gente... Ahí, me di cuenta de que era una comedia que la gente se jugaba a sí misma, pero en el plano político. Los mismos jefes locales, los jefes de kolkjós, comenzaron a impulsarme a ver pequeños rituales; de repente me decían: “mira, hay una botella de vodka al lado de un árbol”, “por allá hay listones colgados de ese árbol”; “allá ha habido un pequeño ritual, no lo verás pero...”. Fue ahí que me dije: “ellos dicen una cosa y hacen otra”. Asimismo, me enteraba de que, para la partida de los jóvenes al servicio militar, o cosas así, había habido ciertos rituales chamánicos; nunca me lo decían antes, puesto que yo era una capitalista, pero lo sabía después y, a veces veía frente algunas piedras, restos de galletas, restos de comida, etcétera,... restos de ofrendas. Así sabía que algo había pasado ahí; entonces me interesó ver eso...(Figura 10)

El chamanismo también es algo que encontré en la literatura oral, en la literatura etnográfica... Obviamente, yo había leído, como todo mundo, el libro de Eliade y lo que veía no tenía absolutamente ninguna relación con él; [entonces] me dije: “hay que hacer algo con esto”.

Claro que ahora veo las cosas con cierta distancia. Ya pasaron diez nueve años desde que se publicó ese libro, desde que hice ese trabajo; he leído bastantes otras cosas sobre el chamanismo de otras partes del mundo y, sobre todo, sobre la emergencia de los neochamanismos. Esto me obligó a reflexionar de manera más profunda sobre lo que había hecho y sobre el chamanismo [en general]. Al principio, tomé una actitud muy crítica hacia el neochamanismo; me decía: “pero esto es traicionar completamente a las poblaciones chamanistas, esto no tiene absolutamente nada que ver”. Y, después, el trabajo se hizo en mi cabeza, reflexioné más y me dije. “si uno está tentado a también llamar eso ‘chamanismo’, a ver una relación [con el chamanismo tradicional], me corresponde a mí hacer un esfuerzo y tratar de comprender por qué”.

MA: —¿En qué época se interesó por el neochamanismo y por qué?

RH: — Me di cuenta de la importancia del tema por distintas lecturas y debido a la petición de un estudiante.

Fue hacia el final de los años ochenta, o algo así, que un estudiante me invitó a comer hongos alucinógenos al bosque de Fontainebleu y supe que



Figura 10.

él pertenecía al equipo que publicó *Shaman's Drum* en la costa de Estados Unidos— es una revista publicada por la gente que trabajó con Michael Harner; bien pues fue por ahí que entré al tema. Este estudiante llegó a verme a la EPHE [“Escuela Práctica de Altos Estudios”] pensando que, cómo se trataba de una “escuela práctica”, él podría venir a practicar... Esperaba verme con un tambor y que yo le dijera cómo chamanizar con él.

Sabemos igualmente que, a principios de los años noventa, Michael Harner envió gente a Siberia para decirle a los pueblos siberianos: “Durante mucho tiempo, ustedes han sido reputados por su chamanismo, ahora ha desaparecido y yo voy a ayudarles a recuperarlo, a revivir esas formas de chamanismo”. Y eso motivó a la gente para tratar de regresar a sus antiguas prácticas. Así pues, había un lado positivo, si así se le quiere ver, porque la gente se decía: “si los occidentales se interesan por el chamanismo, es porque el chamanismo no era tan primitivo y salvaje como los soviéticos nos habían dicho”. Los soviéticos se la habían pasado diciéndoles que sólo enfermos mentales, personas primitivas, etcétera, podían hacer ese tipo de cosas; habiendo sido pintado el chamán como un charlatán, un explotador o un enfermo, no había otra explicación posible... Y eso ciertamente ayudó a la población a tener un cierto orgullo en relación a éste chamanismo; eso les ayudó a adherirse a movimientos ecologistas, a invitarlos a sus tierras diciendo: “Nosotros somos los campeones del respeto a la naturaleza..., ya no tenemos chamanes y no practicamos más, pero nosotros tenemos una suerte de armonía con la naturaleza que hace de nosotros los primeros ecologistas”. Esto tuvo un efecto bastante positivo, pero las personas que adhirieron a esta corriente eran intelectuales, que, evidentemente, estaban completamente aislados del resto de la población y, en las reuniones o congresos que organizaron, algunos de los muy raros chamanes tradicionales que habían continuado ritualizando clandestinamente [manifestaron que] no estaban para nada de acuerdo y no participaron en esas cosas. Entonces, esto empezó a marcar una diferencia al interior de la población entre los que querían mantenerse fieles a la tradición, los que querían recibir occidentales dentro de una suerte de turismo místico —usted sabe, hay todo tipo de cosas en ese turismo chamánico; tal como ustedes tuvieron en México— y luego, entre los dos, personas que se dedicaron a ser más o menos curanderos, más o menos adivinos, etcétera, bajo una forma bastante autóctona.

En efecto, terminé por decirme que las formas de neochamanismo que se habían desarrollado en Occidente tenían una causa directa —que obviamente era el éxito de las obras de Eliade y Castaneda—, pero que no concernía más que a una pequeña franja de la población intelectual y financieramente acomodada y, por otro lado, esto llegaba en un momento

en que las grandes ideologías colectivas acababan de derrumbarse. Es decir, que ya no había adhesión a la ideología comunista, en las grandes religiones había un rechazo hacia el sacerdocio, etcétera... Entonces, la idea de poder tener un “contacto directo” con los espíritus era muy seductora y era también una forma de reinterpretación de expresiones de intención individualista: “Hago lo que quiero, me doto de las contrapartes sobrenaturales que quiero y no dependo de la voluntad de un gran dios todo poderoso cuyos designios deben hacerse sobre la tierra cuando reacciona”. Creo que, en términos generales, era un movimiento que, aunque nunca se expresó en tales términos, quería decir algo así; el rechazo a una cierta dependencia a la sumisión ante una cierta regla impuesta por un dios imaginario. Es decir que, más vale tener espíritus a los que uno puede manipular.

MA: — Claro, entonces es posible negociar, más vale que sea así...

RH: — En estos movimientos, el deseo de alcanzar la felicidad aquí abajo ha sido central, el rechazo a la noción de salvación después de la muerte... eso no tiene sentido para una población chamanista.

Tenemos una literatura rusa formidable sobre, al menos, dos siglos que nos permite seguir a través del tiempo las diferentes experiencias misionales, las diversas experiencias de la propaganda atea... en fin, tenemos un material considerable para comparar las diferentes reacciones de los pueblos. Y bien... la idea del Paraíso y el Infierno jamás han funcionado, ni la idea de un bien y un mal absolutos; sino más bien la vida y la muerte como alternancia: “Si está bien para mí, tal vez esté mal para los otros” y “si es malo para los otros, tal vez sea bueno para mí” y todo un conjunto de cuestiones por el estilo. Eso hace pensar en su alternancia...

MA: — ¿Cuáles fueron sus principales influencias en *La chasse à l'âme*?

RH: — No creo haber tenido muchas influencias; pienso que, probablemente, había un lado estructuralista en mi trabajo y otro un poco marxista. Aun cuando, en principio, yo no era ni marxista ni estructuralista, es cierto [que me fui acercando a sus propuestas] en la medida en que la investigación iba tomando esa dirección; simplemente era lo que mejor se ajustaba a los datos recogidos.

En mis trabajos de campo —en plural porque, no pudiendo quedarme mucho tiempo en el mismo lado ni entre los mongoles ni entre los buriat, debí multiplicar mis visitas—, la mayor parte del tiempo estuve con pastores. Y me di cuenta de que, para ellos, la cuestión importante era la caza, que las referencias de valores ideales, de valores viriles por ejemplo, siempre eran valores cazadores —en la literatura oral también—, que la actitud del chaman que yo veía en las descripciones escritas o según lo

que la gente me contaba también era una imitación de cérvidos —que son esencialmente animales salvajes; veía que el chamán buriat todavía tenía en la cabeza una corona en forma de astas de cérvido, mientras que los buriat no se ocupan para nada de los cérvidos, no crían renos —crían caballos y vacas... etcétera. Entonces, me di cuenta de que había una diferencia entre la ideología y la práctica.

Y fui a documentarme sobre los pueblos cazadores; esto finalmente implicó algo que yo no había previsto ni pensado para nada en términos filosóficos o teóricos, es decir, la importancia del modo de vida económico o, más bien, una fuerte correlación, no por la práctica sino por la ideología que representa, entre formas de chamanismo y formas de caza. Después, me sorprendió cuando la gente me señaló que eso sonaba muy marxista... Nunca leí eso, simplemente, me parecía evidente. La mayor parte de las referencias son a la caza, por la terminología, los elementos del traje del chamán, un montón de cosas y, sobre todo, la visión del mundo, la actitud frente a los animales...

Uno de mis antiguos estudiantes hizo una tesis sobre la muerte —se llama *La invención de los muertos*² y muestra que ahora, entre los mon-goles, se retocan las fotos de las personas después de su muerte para guardar en las casas un retrato idealizado de ellos. Considerando que ahora se pueden retocar las fotos con Photoshop y muchas otras cosas, retocan sus retratos; él [mi estudiante] muestra, en particular, que había un personaje que era un buen pastor y sus hijos han querido representarlo con un fusil, un lobo, una marmota... realmente un universo de caza. Así pues, usted puede ver que el universo de la caza todavía está muy presente y, cuando se dicen o se quieren ver chamanistas, hacen referencia a este universo de caza lo que, al mismo tiempo, muestra que existe una gran diferencia entre la ideología y la práctica: se hace una cosa y se piensa otra.

Eso es algo que me parece importante pero que en el momento mismo no me llamó la atención.

Casi veinte años después, creo seguir de acuerdo con la idea de que la visión del mundo no es sólo imaginaria [y construida] por razones religiosas, sino que implica una cierta relación con él. Y ese tipo de vínculo, propio a la caza, implica un intercambio recíproco con el mundo natural que puede mantenerse aun cuando uno ya no viva de la caza en muchos contextos, incluyendo los contemporáneos.

Por ejemplo, algo que es absolutamente elemental en el chamanismo es la adivinación —que es un tema verdaderamente actual; se le llama

² Grégory Delaplace, *L'invention des morts. Sépultures, fantômes et photographie en Mongolie contemporaine*, Collection Nord-Asie, supplément aux Études Mongoles & Sibériennes, Centra-siatiques & Tibétaines, Paris [NT].

adivinación aunque éste sea un término absolutamente inapropiado (pero no tenemos otro), pues no se trata de adivinar, no hay una realidad pre-existente, sino de fabricar el futuro, hacer que el futuro sea como uno quiere. Hablamos de toda una serie de prácticas que giran en torno a la idea de “suerte”..., pero, siempre se trata para ellos de obtener la suerte, de hacer que las cosas sean como uno quiere... Se toman pues muchas precauciones antes; hay mil formas de proceder: uno puede consultar el horóscopo, uno puede acudir a especialistas que van a decirle “las cosas son así”... Pero el procedimiento más simple es arrojar un objeto asimétrico que puede caer del buen lado o del mal lado. Supongamos que cae del lado malo, entonces uno recommienza; si fuera una forma de adivinación uno no recommenzaría el procedimiento, puesto que eso significa que hay una respuesta. Pero lo que se busca no es una respuesta, se busca actuar; entonces, uno lo lanza dos veces, tres veces, etcétera.

Hay un efecto psicológico muy interesante. En los rituales chamánicos tradicionales siempre era así: al final, el chamán lanza, pero en ese momento tiene los ojos cerrados o tiene algo sobre los ojos y son los otros quienes deben decir si cayó del lado bueno o del malo. Aunque el chamán no pronuncia realmente estas palabras, pregunta a través de gestos y formulas convencionales: “fui a ver a los espíritus de los animales salvajes o de los peces; ¿acaso obtuve suficientes presas o suficiente pescado?” y la gente le dice, para empezar, “no”. Entonces, reinicia el ritual varias veces; hasta que llega un momento en que dice: “¿ya estuvo bien?, ¿los espíritus nos han dado suficiente? ¿les he prometido ya suficiente como intercambio”. Y entonces hay un punto en que los participantes dirán “sí”, es decir que dirán al chamán “de acuerdo, ya estuvo”. ¿Qué es lo que eso significa para ellos? Significa “hemos hecho todo lo que debíamos, ahora no tenemos opción hay que ir a cazar, hemos obtenido la suerte con el chamán, es necesario ir a cazar, no nos interroguemos más sobre el asunto, vayamos pues”.

Así, la adivinación que se hace por todos lados, todo el tiempo, es algo que te da optimismo, que es muy voluntarista y que significa que uno toma su propia responsabilidad; pienso que el cazador es alguien que toma la responsabilidad de sí mismo: “Hice todo lo que debía para obtener suerte, ahora la tengo y debo ir a cazar”... No se espera que ésta caiga del cielo... es un compromiso; ya hice todo lo que debía para que los espíritus estuvieran de nuestro lado, ahora hay que actuar.

Tal vez olvidé mencionar eso cuando dije que habíamos abandonado la idea de la salvación después de la muerte... Que el hecho de decir que uno quiere las cosas aquí y ahora también es muy chamanista. Uno no se preocupa de lo que vendrá después, de todas formas, la alternancia entre

la vida y la muerte es inevitable, de todas formas, morir es entregarse al mundo natural del que vivimos, entonces es normal.

MA: —¿Qué sucedió con la gente que vivía en la Unión Soviética? ¿Qué impacto tuvo?

RH: — Ese es el problema de la Unión Soviética, que quiso cambiar todo formalmente, la estructura social, en particular.

Para imponer un estado, era necesario crear relaciones directas con los individuos; entonces [había que] destruir todo lo que era familia, clan, sistema de parentesco, etcétera, porque, si no, siempre habría protección de la parentela hacia el individuo, mientras que el estado debe mantener relaciones directas con los individuos para obligarlos al servicio militar, para enviarlos a la cárcel, a la escuela, etcétera.

Hubo una fuerte desestructuración aparente... Globalmente, el sistema fue muy autoritario y las personas acabaron viviendo una doble vida porque ese sistema creó una especie de delgada coraza y el resto quedó como congelado en el refrigerador. La razón es que este sistema tenía leyes que cambiaban: podían decir una cosa hoy y cuatro años más tarde otra, eso sucedió por ejemplo con el alfabeto. Ésas pequeñas lenguas no tenían escritura y comenzaron por darles un alfabeto latino porque el alfabeto latino era universal y además la Unión Soviética se construyó, como quiera, contra el Imperio Ruso, contra los rusos un poquito por extensión; entonces, era el periodo internacionalista y por eso la escritura latina parecía más conveniente. Stalin puso fin al internacionalismo (que caracterizaba a los años 1920) diciendo que era más realista comenzar por “construir el socialismo en un sólo país”, Rusia, de ahí la rusificación general —en los años treinta se pasó de un alfabeto al otro de la noche a la mañana diciendo que el alfabeto latino era contrarrevolucionario. Había cambios así casi en todos los dominios, de modo que eso hizo comprender a la gente que las reglas eran cosas que podían mutar, mientras que sus tradiciones no. Fue así que las conservaron en la intimidad y hacían, por ejemplo, matrimonios rojos en el palacio de matrimonios, donde se casaba, cuando menos, a una veintena de parejas a la vez; eso era un matrimonio soviético... Bien, pues ellos hacían además un matrimonio a la manera tradicional en la casa. Así, conservaron un montón de cosas.

Hay que mencionar también que, en los años veinte, durante el periodo internacionalista, decían que los pueblos pequeños eran tan importantes como los grandes y que tenían derecho a ser estudiados, a que se conserve su lengua a tener sus sacerdotes, etcétera... Fue un periodo extraordinario de colecta de literatura oral....

Todo eso quedó en los recuerdos de la gente y hubo una invención ritual... quiero decir que la colonización no es comparable a lo que sucedió

con los indios en Estados Unidos o con los españoles y los indios, pero se trataba de transformaciones decididas desde arriba pero para las cuales se pedía la colaboración de las poblaciones locales. Por ejemplo, para los rituales en los años sesenta: les decían observen bien en sus rituales tradicionales lo que era progresista y lo que no y trataran de hacer algo nuevo con eso. Entonces, se cortaron “rebanadas” de rituales, se suprimieron unos elementos y guardaron otros o bien hacían danzas de manera tradicional pero los refranes se hacían cantando y bailando en defensa de la URSS; había los cuentos tradicionales que eran recuperados y el héroe que venía a salvar al mundo, simplemente, al final se decía que se llamaba Lenin... Hubo un montón de cosas así.

Después de 1990, tendieron a rechazar todo eso y quisieron volverse neotradicionalistas, como se dice; es decir, que fueron a buscar en los libros antiguos todo lo que les podía permitirles rehacer sus rituales y eso ya no funcionó... En fin, ya no se hace algo cuando ya no corresponde. Por ejemplo, un pueblo cazador dirige un ritual al espíritu de la caza para que les dé presas; para alguien que tiene un oficio en la ciudad, no tiene ningún sentido obtener un animal. Se dieron cuenta de ello y todo cambió extraordinariamente rápido, eso es lo que podemos ver en el dominio del chamanismo. Es una especie de desaparición de los espíritus [tradicionales]... En la ciudad, si uno es plomero o algo así, no tienes nada que hacer con los espíritus animales; entonces la gente se prepara para lo siguiente... [Tradicionalmente,] había los espíritus, las almas, de los muertos —eso siguió siendo muy importante—, pero las almas de los muertos no te dan las mismas cosas, no reemplazan a los espíritus de los animales. Hay formas intermedias, todos esos espíritus desgraciados que murieron antes de tiempo viven en la naturaleza y pueden ayudarlo a uno a obtener recursos naturales, pero los espíritus de las almas de los muertos son sobre todo para cuestiones identitarias o cuestiones de derechos sobre los territorios —“mis ancestros estaban ahí, entonces yo tengo derecho a ocupar ese territorio”— es algo generalmente ligado a cosas como esas. Pienso que el chamanismo tiene necesidad de que los espíritus de los que uno se dota estén ligados a realidades concretas; entonces en la vida de la ciudad la realidad concreta pueden ser, por ejemplo, sus muertos, los muertos de su familia, pero para el resto no. [Hoy en día] vemos que ya no hay espíritus con nombre, si acaso se dice “mis espíritus”, decían “los espíritus” en los años noventa, en los años dos mil vemos que se habla de espíritus transnacionales o transculturales, lo que funciona igualmente para los extranjeros.

Vi a un chamán mongol que decía: “pero cuando los turistas vienen a pedirme que me ocupe de ellos ¿qué debo hacer? Si invoco a mis ancestros, eso no va a servir para el turista que está ahí, a sus ancestros yo no

los conozco, yo no tengo relaciones con ellos". Mientras que otro chamán mongol, que había sido invitado a un festival de chamanes en Seúl, en Corea, al que le dijeron: "ahora es tu turno, ve a la escena y muestra cómo chamanizas en escena —usted sabe, eso es muy espectacular en Corea, eso se hace en el teatro— y cuando salió dijo: "¡Pero hay montañas; —entre Corea y Mongolia— no puedo, no puedo llamar a mis espíritus que están del otro lado de las montañas".

MA: —¿Cómo ha visto la evolución de los estudios sobre el chamanismo? ¿sobre que tipo de práctica se enfocan?

RH: — Yo pienso que se interesan un poco por todas las prácticas... Por ejemplo, puede haber un chamán buriat en la ciudad; puede ser que un joven, como usted, que comienza a ganarse la vida, que acaba de casarse, que espera un hijo y que se dice: "quisiera comprarme un coche" y va con el chamán para decirle: "gano tanto y quisiera comprarme un coche, ¿acaso voy a mantener mi empleo lo suficiente como para comprarme un gran auto?". Entonces, le pide al chamán que haga la adivinación para saber si debe pedir un préstamo, un crédito, para comprar un auto grande o uno pequeño. Obviamente, el chamán siempre se las va a arreglar para sugerirle que compre el pequeño. Es para eso que sirve. Puesto que la medicina, la biomedicina está instalada por todos lados, hay hospitales y dispensarios y es ahí a donde uno va para las verdaderas enfermedades físicas... Usted puede ver que ciertamente el chamán tiene un rol social. Se les llama chamanes... pero bueno...

MA: —¿Es posible considerar que ese tipo de personajes son chamanes?

RH: — En efecto, se les llama "chamanes" pero con el término internacional "chamán". Porque "chamán" es un término tungus, una de las pequeñas poblaciones de Siberia, pero no es la única; es el nombre que se popularizó pero hay otro nombre en buriat, otro nombre en yakut, es otro nombre en tuva... es un nombre diferente en cada una de esas pequeñas comunidades. Bien, pues se han abandonado los nombres tradicionales y, aún en las lenguas locales, se habla de "chamán" que se ha vuelto internacional. Entonces, la gente siente que existe un parentesco y a la vez saben que ya no es igual.

MA: — ¿Entonces persisten ambos?

RH: — Los chamanes tradicionales desaparecieron, desaparecieron. Fueron perseguidos, primero, en los años treinta, los enviaban a la cárcel y los ejecutaban; en los años sesenta ya comenzaban a hacerse viejos los que habían podido continuar en la clandestinidad, ahora están muertos. Ya no hay muchos...

Vemos algunas personas que se dicen: “en verdad, es muy difícil tener espíritus así, quisiera chamanizar de una vez por todas para que mis hijos se liberen”. Así es, reciben toda una herencia de espíritus y quieren deshacerse de ellos; hay gente que reacciona así. Hubo, al momento de la persecución por parte de los soviéticos, quienes se sintieron aliviados: “ah, por fin no tenemos que poner atención todo el tiempo, tener espíritus por aquí y por allá”, ellos se sentían liberados... Hay de todo pues. Pero es algo muy marginal en la sociedad contemporánea, en cambio lo que tiene un éxito estrepitoso es el pentecostalismo. Lo cual no tiene nada de sorprendente; en el pentecostalismo no se hace alusión a Dios ni a Jesús, o casi no se hace, lo que cuenta es la relación con el Espíritu Santo, las relaciones son directas... Y ¿qué es lo que eso te va a dar? Eso te va a dar “energía”. Por eso le decía hace rato que la terminología de los espíritus desaparece para seguir una terminología de “bioalgo”: “energía”, “aura”... Yo creo que eso preparó el terreno al pentecostalismo y que el pentecostalismo está enraizado tan sólida y fuertemente, es tan universal... eso es lo que va a ganar.

MA: — Y ahora hay todos esos movimientos, digamos, psico-místicos, new age primero y ahora los “neo” que están casi por todas partes y que son un tanto tentaculares en el sentido de que recuperan, un poco, diferentes pedazos, de diferentes culturas, etcétera... A lo cual sabemos que el chamanismo no escapa y en el cual uno se constituye en búsqueda de lo que acaba de decir... la energía. Ahora ya no es una búsqueda de conocimiento... o bien diría que éste va a ser accesible a través de esta comunicación con energía.

RH: — Exactamente, la energía toma, por decirlo así, el relevo de lo que era la suerte para el chamán de la vida de caza... Y, en el contexto de la vida pastoral, es un poco lo mismo lo mismo; se trata de que el ganado tenga buena salud, que haya lluvia, que los pastizales sean buenos... En las raras regiones en las que había agricultura era lo mismo... ¿Ahora, qué es lo que queda? La energía es un aspecto de las cosas, es, tal vez, el aspecto vital, pero pienso que es la noción de “suerte” la que se encontraba al centro del chamanismo, la que era el objeto del proceder chamánico. Para empezar, en Siberia nunca se buscó “el conocimiento”; eso es una manera de hablar muy americanista —donde probablemente hay un contenido—, mientras que acá no, es verdaderamente el medio para actuar y el medio para tener confianza en sí mismo. Es también algo que, más bien, podríamos llamar “el carisma” o “el éxito”; por ejemplo, usted puede chamanizar si se presenta usted a las elecciones —como se ve en Corea—, si abre un comercio, para que funcione... Es otra cosa, no es sólo la energía; lo que necesita es ese pequeño componente que va de la suerte al éxito, a la felicidad, al carisma.

MA: — ¿Y es algo que siempre se sitúa en esa dimensión del actuar en lugar de... o con él pero poder interactuar de alguna forma?

RH: — Exacto, eso es. Bajo la pluma de los occidentales, cuando describen, quien quiera que sea, ellos hablan de conocimiento, pero, cada vez que intente internarme en ese conocimiento fui incapaz de encontrar un saber mítico o un saber sobre las plantas específicamente relacionado con el chamanismo. Claro que eso existe, pero no es, para nada, lo que hace al gran chamán.

MA: — ¿La antropología ha aportado algo a las sociedades chamánicas?

RH: — Sí... Escuche, no estoy segura.

MA: — En México, por ejemplo, siempre hay una discusión parecida en la cual cada vez hay más sociedades que recurren a lo antropológico para tener de algún modo, no quiero decir una legitimación, sino más bien un soporte que les permite mostrar que lo que hacen tiene un sentido y que les sirve de defensa ante cuestiones políticas y económicas...

RH: — Ciertamente hay algo así en Siberia, pero tal vez no me encuentro yo en la mejor posición para responder a ello; puesto que no he vuelto mucho al campo por mí misma. He preferido que sean los estudiantes quienes vayan, no hay medios financieros para mandar a todo mundo en misión y, para mí, era importante que cada uno de los jóvenes pudiera tener su trabajo de campo, ahora somos un equipo que participa en bastantes regiones; yo los impulsé a partir y trabajar con otros pueblos. Lo que voy a decir pues, es, verdaderamente, tributario de lo que me cuentan y no sucede de un sólo modo.

Los conflictos son muy grandes en la recuperación del pasado, en la reapropiación de las tradiciones tal como fueron descritas por los especialistas rusos de fines del siglo XIX, de inicios del XX, en fin, de todos esos trabajos, ¿Quién tendrá la legitimación para reconstruir? Veo que eso siempre ha sido muy difícil y que no siempre les ha ido bien. Sí, hay apuestas políticas detrás de ellos y los movimientos nacionalistas no están unidos. Tengo varios ejemplos en los que justamente hubo un uso de la antropología para reconstruir de nuevo —porque en 1990 ellos tenían realmente la impresión de que podían de algún modo recomenzar de cero y hubo un gran impulso nacionalista un poco por todos lados.

Entre los yakut, por ejemplo, se hizo en 1992, una conferencia internacional llamada “Reconocimiento del chamanismo como religión”; ellos no querían hacer una religión de estado pero, como quiera, querían decir [que el chamanismo] es una verdadera religión. Produjeron libros que eran como catecismos, con listas de espíritus y cosas así, hicieron expo-

siciones con objetos chamánicos... Desde que terminó ese congreso, las cosas comenzaron a ir mal; la gente dijo: “Los objetos que presentamos son de chamanes que fueron decapitados en los años treinta, esos objetos van a vengarse, esto no puede funcionar...” Algunos autores trataron de redactar especies de catecismos pero otros protestaron. “Ese no es el buen espíritu sino tal otro...” Es decir, que hubo toda suerte de críticas, los chamanes tradicionales no quisieron participar en el congreso, ellos dijeron “eso nos va a traer mala suerte”, las personas que tuvieron chamanes en sus familias, que fueron perseguidas lo rechazaron —fue como un llamado de la memoria de los muertos que fue vista como una necesidad de rehabilitar a los chamanes que fueron victimados. Es así que el proyecto fracasó por completo; mientras que ellos habían querido servirse de la antropología para reconstruir algo.

Se sirvieron de la antropología de una manera un tanto excesiva. Veo, por ejemplo, que entre los buriat no era tanto el chamanismo sino el heroísmo épico, las epopeyas a quienes se quería poner en relieve. Hubo una reunión de académicos y de la unión de escritores que decían: “Nosotros tenemos un cierto número de versiones de nuestra epopeya, es un tesoro nacional, hay que hacer que sea reconocida por la UNESCO a título de patrimonio internacional y vamos a decidir: ¿No es cierto que nuestra epopeya tiene mil años? Y, entonces, todo mundo votó para aceptar que la epopeya tenía mil años”. En otras palabras, había un vago conocimiento antropológico de esta epopeya pero éste fue manipulado para hacer una recreación, una manipulación política. Mongolia es un país en el que, al mismo tiempo, se reivindica el chamanismo pero que también tiene al budismo, tal como ustedes tienen mezclas de formas tradicionales de religión con el cristianismo, acá es con el budismo, pero, como quiera, la gran época de los mongoles fue con Gengis Khan. Gengis Khan fue anterior al budismo y todo mundo dice que él era chamánista; es un punto oscuro de su historia pero, bueno, ¿por qué no? Pero ahora se recrea todo el culto a Gengis Khan como nunca había existido; con chamanes que juegan el rol de Gengis Khan y su gran chamán... Es la invención total. Y claro hay varios grupos nacionalistas que dicen: “Soy yo el chamán que encarna a Gengis Khan o el chamán de Gengis Khan” y otros que dicen “no es cierto, soy yo”. Así hay competencia entre diferentes corrientes nacionalistas.

MA: — En todo caso, vemos bien que hay un esfuerzo político, un poco por todos lados, por hacerse de un patrimonio cultural que al mismo tiempo transforma las prácticas tradicionales en otra cosa.

RH: — Efectivamente, sabemos que las tradiciones siempre son inventadas pero aquí lo vemos frente a nuestros ojos; y lo que es cierto es que estas poblaciones son suficientemente numerosas como para no estar to-

dos unidos, como para que existan corrientes contrarias al interior de la población, hay rivalidades. Son poblaciones en las que no hay tradiciones de unión nacional —las hubo sin duda en otra época para los mongoles, con Gengis Khan hubo una unión nacional— pero, hoy, no sé si se pueda decir que la liberalización que llegó en los años noventa haya traído la idea del pluralismo democrático. La democracia también significa también pluralidad: “Todos somos nacionalistas pero yo soy más patriota que tú”, por ejemplo; hay pues querellas entre diferentes facciones del poder.

MA: —¿Cuáles son los puentes que pueden establecerse entre los estudios de los chamanismos que usted trabaja y otros dominios como, justamente, México?

RH: — Si regreso al chamanismo, lo que ha sido más importante para mí, en mi trabajo, es esta noción de una relación contractual con el mundo de los espíritus y que toma una forma muy coercitiva que es la de la alianza matrimonial. Está claro que se trata de un caso ejemplar, con este matrimonio del chamán con un espíritu que es hija de los animales salvajes; es muy bello pero es excepcional y se encuentra en el límite de lo caricaturesco. Sin embargo, la idea de una alianza me parece que se encuentra mucho más difundida; es por ello que me lancé —desde mi escritorio por supuesto— a ver la idea de la alianza en las grandes religiones, puesto que es una noción ciertamente importante en el cristianismo, el judaísmo y el Islam: Al mismo tiempo, Cristo es esposo de su Iglesia... Alá es esposo de la comunidad musulmana, etcétera. Así, la idea de la alianza es muy general. La encontramos igualmente en las poblaciones que tienen cultos de posesión; como por ejemplo entre los naq birmanos, donde el poseso se llama naqedo “esposa”, en femenino, de naq. Aun cuando estos son hombres, ellos no son necesariamente homosexuales; su estatus es el de esposas de espíritu. Se trata nuevamente de una relación de alianza con seres imaginarios; bien, lo que me interesó en la comparación fue encontrar variantes de esta noción de alianza y de su aplicación. Lo que yo puedo decir es que es claro que el chamán es un marido humano con una mujer sobrenatural mientras que en todos los otros casos es la mujer quien es humana y el esposo sobrenatural. Hay entonces una cuestión de sexo, de género, ahí adentro; es algo que no es para nada simétrico.

MA: —¿Y hasta ahora, México le ha podido dar algunas pistas?

RH: — No, todavía no. Estoy en relación con Danièle Dehouve y Guilhem Olivier, que usted conoce también, porque esta cuestión también les interesó a ellos. Y Guilhem me ha enviado muchas notas en las que muestra que existe esta creencia de que hay una relación amorosa con el animal y que el animal es igualmente concebido como una mujer; tiene textos an-

tiguos que confirman esta idea... Yo diría que, en Sudamérica, esto existe también; Anne-Christine Taylor me dijo un día que, entre los ashuar, un chamán no puede ser chamán más que si tiene una mujer tsunki bajo el agua. Vemos pues que también es aquí una relación de alianza quien da legitimidad al chamán; es una relación de alianza imaginaria, es gracias a ella que es legítimo [el rol del chamán], no es gracias a ello que opera pero es gracias a la alianza que es legítimo. Veo que todavía hoy entre nosotros las monjas, las religiosas, se dicen “esposas de Dios”. No es eso lo que produce la función, pero sí lo que le da legitimidad.

Antes en Venecia había los Doges que eran los soberanos de la ciudad y el pueblo. Cuando ellos entraban en función debían lanzar un anillo en la laguna, un anillo matrimonial: el rasgo de la soberanía era, de algún modo, casarse con estas aguas. Es algo muy frecuente y muy difundido; yo creo que es una noción religiosa absolutamente fundamental... Una alianza implica una alteridad, es por ello que un dios padre no es la misma cosa, no se negocia con un padre y no hay componentes flexibles. También, existe la posibilidad de la ruptura o el divorcio y es también en este marco de referencia que aparece pequeña parte de lo desconocido que es la suerte.

MA: — Para concluir, siempre está esta pregunta de si todavía podemos decir que estamos frente a sociedades chamánicas o si ya han desaparecido.

RH: — Sí, pero eso se dice desde hace dos siglos... se decía ya que eso había terminado. Bajo su forma tradicional, ha desaparecido, evidentemente, pero, si se habla de manera muy general, hay en el chamanismo algo elemental que surge siempre. Porque, si uno piensa que es probablemente la más antigua forma religiosa de la humanidad, en tanto que se encuentra muy ligado a la caza, y yo no veo cómo se podría ser cazador sin ser más o menos chamanista. Es decir, que el corazón de la cosa es imaginar que detrás de los animales hay algo equivalente al alma humana con quien es posible asociarse, intercambiar, discutir, negociar. Es decir, crear un socio imaginario y eso es absolutamente indispensable si uno vive de la caza, de la pesca o de la recolección... en fin, todas esas economías naturales... Para mí eso es el chamanismo.

La cuestión de las relaciones con las almas de los muertos, la enfermedad, etcétera... todo eso es secundario... Y uno ve claramente cómo es que se puede explicar que es secundario. [El chamanismo se entiende] por el lado de crear socios imaginarios detrás de las cosas que uno no puede controlar —me parece que siempre habrá cosas que uno no controle y para las que uno tendrá necesidad de imaginar socios o contrapartes— y en ese marco hay una posible supervivencia del chamanismo; no se le llamará ya chamanismo, pero es un mecanismo fundamental del pensamiento humano.

Pienso que hay periodos, como ahora, en donde, en ciertos países eso logra expresarse a través del pentecostalismo. Aquí en París están los marabú que te dan en el metro papelitos y que te prometen el retorno de la mujer amada... “Pago después de los resultados”; eso es absolutamente capital, para mí, eso es muestra que ese es el bueno. Hay cosas muy curiosas sobre esos papelitos: siempre te dan indicaciones muy precisas sobre el piso, el número telefónico —hay un numero telefónico a un lado— y cosas así; como si quisieran mostrar sin parar que no es trabajo de iletrados sino que se trata de algo muy concreto con lo que se interactúa, que hay que ver y que hay que sentir. En fin, seguro que hay todo un estudio a hacer sobre esos papelitos... Pero vemos que esos marabú, aún si son de origen africano, hindú o yo que sé, tienen una clientela francesa y, por lo tanto, seguimos teniendo necesidad de algo de ese tipo.

Querría añadir que eso no puede ser una fuerza política y es por ello que la única evolución posible del chamanismo hacia una forma de poder centralizado es el rey sagrado, pero pienso más en la realeza hindú que a la mexicana —esa es una cuestión que realmente me gustaría excavar con Danièle.

El rey sagrado en la India es considerado como esposo de “la diosa” y la diosa es la tierra alrededor de la aldea, pero se le llama siempre “la diosa”. Es así que alguien se vuelve rey después de ese matrimonio simbólico con la diosa y es eso lo que le da poder. Yo me digo que esta forma de realeza sagrada es la única evolución política posible del chamanismo en el que se conserva la relación entre marido humano y mujer sobrenatural y también existe una relación que preserva el ambiente. Lo que me dio esa idea fue un libro magnífico, “Los dos cuerpos del rey” de Kantorowicz;³ él muestra muy bien cómo los juristas de la Edad Media pensaron establecer las bases ideológicas de la realeza sobre el modelo del derecho canónico, del derecho de la Iglesia, y decían que, si el rey es esposo de su pueblo como Cristo es esposo de su Iglesia, es porque debe preservar los bienes de su reino como un marido protege los bienes de su mujer. El reino es al mismo tiempo los bienes y la mujer, es decir, todos los sujetos. El rey es el esposo de este conjunto que debe conservarlo, pero, no por ello, lo posee; ¿lo ve? Es ahí que se encuentra una idea absolutamente formidable. Y es por ello que, en principio, un rey no debe tomar para sí mismo los bienes de su reino, debe preservar la dote de su mujer.

A partir de ello, pensé en lo que pasa en Siberia, en los contextos tradicionales. ¿Qué es lo que debe hacer el chamán? Es, casándose con la hija del espíritu del bosque, que él debe preservar ese bien que es el

³ Kantorowicz, Ernst H., 1997, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, Nueva Jersey [NT].

bosque, con sus animales salvajes, y es por ello que está en esa situación de esposo y es por ello que él es tan importante para la preservación del ambiente. Eso explica el rol del chamanismo en la ecología, porque finalmente por esa alianza está en una situación de responsabilidad frente al mantenimiento del medio ambiente.

En la Siberia post soviética, la influencia de los neo-chamanismos ha contribuido a la renovación chamánica de diversas maneras, pero solamente en medios urbanos. Es asombrosa la diversidad de las formas del chamanismo y su gran inestabilidad.

Entre los pueblos numerosos como los yakut y los buriat (más de 400 000) o en los que son de menor demografía, como los tungus (cerca de 50 000 muy dispersos), no hay casi chamanes “tradicionales”. Los que se habían convertido en chamanes y que practicaban en la clandestinidad en la época soviética ahora han desaparecido. En el campo, donde se dice que hay necesidad de chamanes, pocos se encaminan por esta vía. Pero la creencia en espíritus está todavía viva y es objeto de prácticas rituales más o menos informales, simplificadas, adaptadas y realizadas individualmente. Ya no hay grandes rituales.

En las ciudades de Yakutia y Buriatria aparecieron varios tipos de manifestaciones que, a veces, tienen participación activa de occidentales:

- *Reivindicación del chamanismo como la religión tradicional de estos pueblos en los años 1990.* La historia de las tentativas de reconstrucción identitaria después de la caída del régimen soviético ilustra la incapacidad estructural del chamanismo de transformarse en religión instituida o de soportar un poder centralizador —no puede haber ni “papa”, ni “rey” chamán, pero hoy en día un cuerpo organizado de jóvenes chamanes intenta construir un culto oficial en Mongolia. En otros lados, los fracasos en las tentativas precedentes condujeron a dedicar un culto a una entidad definida como trascendente, superior a los espíritus chamánicos: el Cielo. Pero el chamanismo sigue siendo para estos pueblos una filosofía, un soporte ideal de vitalidad y de identidad. Fundado sobre el respeto a la naturaleza favorece su integración en los movimientos ecologistas internacionales, justificando siempre sus reivindicaciones territoriales.
- *La exposición de objetos chamánicos en los museos y la representación teatral en escenarios de los rituales y de los mitos chamánicos.* Estos exaltan la memoria del pasado como tal, sin confusión con las realidades de hoy en día. Realizan giras en el extranjero con el conjunto de cantos y danzas con vestuario tradicional readaptado: los rituales representados en escenarios occidentales son desacralizados, pero adquieren otro sentido identitario y así encuentran su valor ritual.

- *La emergencia de “chamanes urbanos” que se especializan en la sanación, la adivinación, la purificación.* La modernización hizo explotar la función del chamán en otros tiempos polivalente. Los chamanes urbanos reciben a los clientes, a menudo en familia, en consultorios profesionales, sus consultas están ligeramente ritualizadas y, por supuesto, son remuneradas. Se ha intentado sin éxito formar asociaciones de chamanes. Al igual que en la antigüedad, los chamanes de hoy son rivales entre ellos, cada uno improvisa su práctica en mayor o menor medida, pero a diferencia de los de antes que eran sostenidos por su grupo, ahora se convierten en chamanes por su sola decisión y con sus propios medios. Este chamanismo urbano favorece el surgimiento del individualismo, pero su impacto sobre la vida intelectual y política de las ciudades yakutas y buriatas decrece desde el comienzo del 2000. Los nuevos chamanes son agentes locales del “turismo chamánico” o “el turismo místico” occidental.
- *La observación de los principios chamánicos por los profanos, ya sea a título individual, de manera informal y circunstancial, ya sea a título colectivo, de manera ritualizada y periódica.* Las danzas, los cantos y los juegos rituales chamánicos se enseñan en las escuelas yakutas. Constituyen los elementos rituales esenciales y sobre todo los más estables de la fiesta nacional celebrada en los pueblos y las ciudades. Continuamente son los intelectuales quienes, con la cooperación de los ancianos o inspirándose de la literatura etnográfica antigua y del principio del periodo soviético, reinventan y reorganizan estos rituales. Se consideran los portadores de un “chamanismo sin chamanes” que no está activo más que durante estos rituales colectivos.
- *La desaparición progresiva de espíritus identificados.* Los chamanismos tradicionales distinguen dos categorías de espíritus: los espíritus de las especies animales salvajes del medio ambiente; los espíritus que surgen de las almas de los muertos del grupo. Ni unos ni otros son pertinentes para los turistas occidentales. Ciertos chamanes han imaginado un “espíritu transcultural”, otros hablan de “fuerza”, de “energía”, de “aura”. En cuanto a la gente de las ciudades o de los pueblos que no viven de la caza, ya no consideran a los espíritus de los animales salvajes como compañeros de existencia, sino como simples símbolos de la naturaleza; todavía realizan rituales a las almas de los muertos en contextos privados. La evocación de los muertos particulares implicaría el riesgo de establecer conflictos en el marco de rituales colectivos. De hecho, lo mejor es que en los rituales colectivos reinventados se haga intervenir a los espíritus en términos generales y vagos.