

# IR Y VOLVER: EL RITUAL COMO PUERTA ENTRE LOS MUNDOS EJEMPLOS EN EL SHAMANISMO AMAZÓNICO<sup>(\*)</sup>

Jacques Mabit,

El autor sostiene que las sociedades indígenas amazónicas han desarrollado un complejo sistema que rige sus relaciones con el mundo-otro. Este mundo invisible sustenta todas sus actividades, nutre su espiritualidad, le enseña el sentido de la vida, esto evita un desequilibrio energético y sus manifestaciones de infortunio. Este paso se da a través del chamanismo, basado en el uso ritualizado de las plantas medicinales.

The author maintains that indigenous Amazonian societies have developed a complex system that governs their relations with the other world. This invisible world sustains all their activities, nurtures their spirituality and teaches them the meaning of life. This saves them from energetic imbalance and its manifestations in misfortune. This passage is made through shamanism, based on the ritual use of medicinal plants.

---

\* Ponencia presentada en el Primer Encuentro de estudios sobre los rituales religiosos o sociales y el uso de plantas psicoactivas-Salvador de Bahía- Brasil - Octubre 1995.

## 1. EL SHAMANISMO AMAZÓNICO Y EL MUNDO-OTRO

El shamanismo amazónico se basa en el uso ritualizado de las plantas medicinales, tanto en sus dimensiones curativas, iniciáticas, religiosas y de relación con la naturaleza (caza, pesca, agricultura, etc) El indígena vive tradicionalmente en interrelación permanente con el mundo invisible que sustenta todas sus actividades, nutre su espiritualidad, le enseña el sentido de la vida, los métodos curativos, las técnicas de sobrevivencia. en otros términos, es este mundo-otro, como lo llama Michel Perrin (Perrin 1992), que proporciona al ser humano la sabiduría, fomenta su ciencia ancestral y le permite orientarse eficazmente y sin daño en el mundo inmediato que llamaremos mundo - este. La subsistencia en este mundo del aquí y ahora se apoya en cada instante sobre los conocimientos adquiridos mediante la exploración organizada del mundo mítico, estructurado en un espacio no Euclidiano y un tiempo no cronológico.

Los rituales de pasaje no se refieren sólo a la transición de una etapa de la vida a otra (por ejemplo del mundo de la infancia a la adultez), sino del traslado de la dimensión material, encarnada, a la dimensión espiritual, inmaterial, descarnada. Este traslado ocurre naturalmente al momento del nacimiento y de la muerte y conlleva en esos casos al ingreso y el abandono del cuerpo físico. Pero se da también toda vez que el ser humano pretende relacionarse con el mundo-otro sin dejar de pertenecer al mundo-este, es decir cuando se atreve a franquear el umbral ubicado entre los mundos o las dimensiones de la vida o los niveles de conciencia, atrevimiento que se supone puede costar la vida física o poner en peligro la estabilidad mental. El peligro reside para el sujeto en la salida del espíritu de su cuerpo al cual tiene que reintegrarse correctamente para mantener su salud. Ello ocurre naturalmente en el sueño. El escape total del espíritu provocaría la muerte; un escape parcial, según su importancia se manifestaría en un estado de coma, una desubicación temporo-espacial o de identidad, estados de inadaptación a la realidad inmediata o síntomas de malestar físico de patología mental (*cf* Jaime Regan, 1983).

El shamanismo amazónico desarrolló toda una nosografía relativa a esos «escapes del espíritu» o «Pérdida del alma». En términos modernos se concebirían como desajustes energéticos; la energía fundamental, vital, vinculándose o identificándose con el alma o espíritu. El cuerpo físico consta así de una dimensión energética o cuerpo energético (o cuerpo astral como se lo llama en neologismos contemporáneos) que lo sustenta.

La mayor parte de las patologías se inscriben primeramente en el cuerpo energético antes de manifestarse en el cuerpo físico. La medicina alopática moderna pretende esencialmente reducir la problemática patológica y por ende terapéutica a esa dimensión orgánica. Sin embargo, según el entendimiento amazónico, se abarcaría así sólo una parte reducida de la patología y las etapas finales de inscripción somática de perturbaciones previas de orden energético. En este esquema, por ejemplo, la seropositividad «Asintomática» al HIV manifestaría una perturbación energética que tendría, con el paso del tiempo, a encarnarse a nivel orgánico si no actúa de inmediato a nivel energético. En esa etapa «Asintomática», en realidad, se presentan numerosas manifestaciones calificadas de alteraciones «nerviosas» que un shamán identificaría como evidencias de alteraciones del «espíritu» (energéticas en un lenguaje más moderno). El rechazo o la ignorancia de esta dimensión energética o espiritual crea para el enfoque racionalista contemporáneo un punto ciego que le impide identificarla y tomarla en cuenta. De cierto modo, la curación shamánica intervendría en fases anteriores a la somatización del proceso patológico y por lo tanto podría calificarse de medicina preventiva en relación a la medicina moderna convencional.

Esas perturbaciones del cuerpo energético pueden darse también por accidentes, al encontrarse el sujeto en contacto con «energías» más fuertes que la suya en un momento dado. Así es muy popular en la cultura amazónica el concepto de la «cutipada» que viene a ser la interferencia intempestiva de una energía ajena en la del sujeto. Es frecuente que un niño con energía más lábil, menos estable, se vea interferido por la energía de un animal «fuerte» (por ejemplo una tortuga), de un árbol «fuerte» (lupuna, catahua,



etc.), de un ser humano (mal de ojo) o de algún lugar «cargado» (cueva, cerro, pantanal...) Existe una infinidad de situaciones en las cuales en la interrelación del individuo con su entorno pueden darse situaciones similares de interferencia, habiendo susceptibilidad individual y circunstancias de receptividad facilitadoras (cansancio, embriaguez alcohólica, aislamiento prolongado, depresión reaccional, emoción intensa, etc...). El «susto» tan difundido consiste en un desajuste entre el cuerpo físico y el cuerpo energético inducido por una repentina situación generadora de miedo. La mayor parte requiere de una simple «limpieza energética» (baño en agua o con plantas, sueño, pequeña dieta alimenticia, masajes, etc.) realizada en el contexto familiar. A un nivel mayor se necesita la intervención más consistente de un especialista y eventualmente de sesiones especiales de curación que procuran «enderezar el cuerpo» del paciente «torcido» por esos factores ajenos que se necesita expulsar.

La noción de daño resulta ser igualmente una interferencia de orden energético inducida por un enemigo con la intención de perturbar la estabilidad de su víctima, afectar su equilibrio. Las alteraciones pueden ser de orden psíquico, físico o relacional. Este último punto reúne diversas manifestaciones que agrupamos generalmente bajo el término de «mala suerte» o «infortunio». A la inversa, cuando un individuo realiza un trabajo serio y regular de limpieza energética tiende a tener.

## 2. LA FUNCIÓN DEL RITUAL

El ritual determina dentro del mundo-éste, definido por un tiempo cronológico, un espacio de tres dimensiones y una realidad material, un «lugar» que permita el acceso al mundo-otro caracterizado por un tiempo mítico (atemporal o eterno presente), un espacio ilimitado y una realidad espiritual, inmaterial. Este «lugar» delimitado por la «forma ritual» auspicia una coincidencia perfecta entre esas realidades que pueden así «encajar». Se pone de cierta manera en perspectiva los dos mundos para hacer coincidir dentro del espacio ritual delimitado (casa del curandero, círculo mágico,

terreiro de candomblé, templo etc.) todos los tiempos y tener acceso tanto al pasado (lectura de la historia), como al futuro (predicción) y a los fundamentos atemporales del mundo-otro expresados a través de los mitos y de la tradición. En este sentido, la forma ritualística no constituye una «representación» un histrionismo destinado a inducir un ambiente de sugestión, sino una «presentación» o «presentificación» de lo eterno en el presente y viceversa la inserción del momento histórico y cronológico de la sesión ritual dentro de la eternidad o no-tiempo. Del mismo modo, el espacio delimitado por el ritual autoriza una coincidencia o simultaneidad con todos los espacios posibles con las consecuencias de la percepción y acción a distancia.

Los símbolos (sin-bolos= que reúne) de la forma ritual son gestos y palabras que reúnen a la vez los significados de ambos mundos y que sintetizan coherencias múltiples, insertándose como «bisagras» entre los mundos. El lenguaje ritual es por ende polisémico. En oposición, el diablo (diabolos = que desune) vendría a ser lo que separa los significados, disocia el sentido, obstaculiza las coherencias y la armonía.

El ritual permite entonces un ordenamiento producto de sentido por lo que etimológicamente muestra una función semántica («técnica de las señales»). Es entonces generador de seguridad y protección frente al caos y a la desintegración provocados por la efracción descontrolada de un mundo hacia el otro.

Se entiende entonces que el ritual es *operativo*, eficaz en su intervención. Posee una coherencia interna que no puede ser el resultado de fantasías basadas en estetismos («creaciones artísticas»), sincretismos casuales o nociones de esoterismo mal digeridas. El ritual se constituye en base a las indicaciones proporcionadas directamente por el mundo-otro: es éste último que indica cómo acercársele. En el contexto shamánico por ejemplo, cada planta exige así un acercamiento ritual específico que surge luego de la ingestión de esa y que le permite comunicar con el sujeto a través de visiones, sueños, *insights*, intuiciones, fenómenos de sincronicidad. Un instru-



mento ritual mal utilizado, a más de ineficaz, podría potencialmente ser tan peligroso como un arma volteada hacia uno mismo. El ritual constituye un lenguaje estructurado, potente, que exige rigurosidad de parte de su utilizador.

Si volvemos al concepto moderno de energía (práctico aunque mal definido), la ritualización surge como una disposición destinada a canalizar las energías, controlarlas y evitar interferencias en sus relaciones sociales, en los resultados de la pesca y la caza, la reproducción de sus cultivos, su propia fecundidad, etc.

Aparte de los accidentes o de daño intencional (brujería, hechicería), el mundo-otro, considerado vivo y activo, puede en ciertas circunstancias operar también en el mundo-éste por iniciativa propia. Cada cultura amazónica identifica con nombres propios y jerarquiza en su panteón a los seres o entidades capaces así de intervenir en la vida humana. El *chullachaki* sorprende a los que se aventuran solos en la selva y les hace bromas o les confunde haciéndose pasar por personas conocidas. El «*Tunchi*», espíritu de los muertos, puede asustar a quien pasea de noche. La «madre» o «genio» de las plantas medicinales puede enseñar métodos curativos en los sueños. El espíritu de los animales, de las plantas o árboles, de los ríos o lagos, de los cerros y rocas, de los lugares «fuertes», de seres muertos, de genios, duendes, demonios y ángeles, shamanes, santos y dioses, puede intervenir en la vida humana, afectando directamente el «cuerpo humano» comprendido como entidad energética-espiritual encarnada en el mundo material, la parte psico-física siendo un vehículo del alma, esencia del ser, al igual que para los otros seres vivos del mundo-este.

Las fuerzas del mundo-otro son generalmente percibidas como potencialmente peligrosas por su capacidad de perturbar al ser humano cuando éste no está preparado a entrar en relación directa con ellas. No se trata de malignidad intrínseca de esas fuerzas sino más bien de la necesidad de regular la relación con una fuente de energía que el sujeto tal vez no está en la capacidad de integrar o metabolizar sin alteración de su propia energía.

La cultura amazónica como todas las culturas ancestrales desarrolló entonces un complejo sistema que rige sus relaciones con el mundo-otro, permite evitar ocurra el desequilibrio energético y sus manifestaciones de patología psico-físicas o de infortunio y regula el aprovechamiento no dañino de sus aportes en favor de un mayor bienestar del ser humano. Apoyándose en su entorno inmediato, las plantas llegaron a jugar un papel preponderante en el perfeccionamiento de un cuerpo de conocimientos estructurado y coherente que podemos calificar de ciencia tradicional. Dentro de la farmacópea ancestral, desde por lo menos 5,000 años, el uso ritualizado de las plantas psicoactivas constituyó el eje central y privilegiado de exploración del mundo -otro. Esas plantas (ayahuasca, toé, virola, tabaco, etc.) son consideradas como «maestras» por su función principal de guía y enseñanza en el descubrimiento del orden intrínseco inherente a la vida, el franqueo del umbral hacia el mundo-otro, permitiendo, mediante la modificación de los estados mentales, el ingreso consciente a otros niveles de coherencia de la vida, universos «paralelos» o realidades alternas desestabilizadoras de la energía de uno mismo. El mundo-otro alberga de hecho figuras sagradas con tremenda carga energética que nuestra insignificancia nos obliga a abordar con infinito respeto. Podríamos también figurar el ritual como un filtro que permite no cegarse frente a las revelaciones deslumbrantes que surgen en el transcurso de experiencias luminosas. Pasar del mundo-este de los fenómenos al mundo-otro del numen, representa por lo tanto una operación riesgosa cuando se obvia el acercamiento humilde y respetuoso expresado en la forma ritual.

En efecto, entre los dos mundos, el tercer término de la ecuación está representado por el ser humano, este mismo que pretende «pasar», franquear el umbral. En su dinámica interna, el ser humano desea conocer a los dioses, acceder al universo espiritual, escapar de la prisión del espacio-tiempo Euclidiano limitado. Ese reclamo nos parece legítimo ya que hasta los mismos dioses, en todas las tradiciones culturales, invitan a los hombres a este encuentro, el cual tienden a evadir. Sin embargo, igualmente todas las tradiciones reconocen que hay formas que respetar para ellos, formas que además deben ser investidas de una actitud interior de auténtico respeto.



La tradición cristiana nos muestra múltiples ejemplos de ello: «Os tocamos la flauta y no habéis danzado» (Mt. 11,17); «Decid a los invitados: mi comida está preparada; los becerros y los cebones muertos; todo está pronto; venid a las bodas. Pero ellos, desdeñosos, se fueron quién a su campo, quién a su negocio» (Mt. 22,4-5); «Os digo, pues: Pedid y se os dará; buscad y hallaréis; llamad y se os abrirá. «(Lc, 11,9); «Si conocieras el don de Dios y quién es el que te dice; dame de beber, tú le pedirías a Él y Él te daría a tí agua viva» (Jn 4,10).

Una genuina humildad condiciona la eficacia del ritual y la seguridad del pasaje. El ritual es una puerta: no se puede tumbarla a golpes sino tocarla y solicitar el permiso para entrar. La puerta se abre cuando uno está suficientemente preparado para aprovechar de lo que se le pueda dar a conocer al «otro lado». La puerta es entonces también una protección contra una curiosidad infantil donde el sujeto inmaduro podría verse totalmente avasallado por visiones insoportables e inasimilables del universo luminoso. En este caso, se trata de un acto de transgresión, de violación, cuyo costo puede ser muy elevado.

La transgresión representa una efracción temeraria, un intento de robo prometéico. La «energía» a la cual accede inoportunamente el sujeto captura su ego, lo invade, lo fascina, lo posesiona. Su fuerza avasalladora puede tener efectos devastadores en su psique y en su cuerpo, de los cuales la fascinación le impedirá tomar consciencia. El sujeto está poseído por las fuerzas del mundo-otro sin distinguirlo claramente, lo que dificulta enormemente su curación. El sujeto hace propia esa fuerza ajena y puede inflar su ego hasta una destructora explosión psicótica que también puede somatizarse en una explosión tumoral o una destrucción de su sistema inmunitario. La desintegración letal lo amenaza mientras repite sus transgresiones de manera compulsiva, alienado que es por la fascinación que ejerce el numen. Se instauran confusión y caos en su cuerpo como en su mente: el dios se volvió demonio, el símbolo reemplazado por el diábolo.



En término shamánicos, su espíritu ha sido raptado por el mundo-otro. El extravío en los laberintos de su mente atomizada, disgregada, asaltada por el polimorfismo de las fuerzas puestas en juego, requiere la intervención del shamán capaz de alcanzar su espíritu y reintegrarlo a esta realidad del aquí y ahora al mundo-éste. Se supone, evidentemente, que el shamán conozca la topografía precisa del mundo -otro y domine las «técnicas del éxtasis» (Mircea Eliade, 1960) que le permitan a su vez arriesgarse en el mundo-otro «bajar a los infiernos» si es necesario y volver de ellos sin perderse. El shamán ha debido pasar por un proceso iniciático donde aprendió pacientemente a pasar la puerta en un sentido y en otro, ir y volver, abrir y luego cerrar la puerta. Esta puerta, ya lo señalamos, se materializa esencialmente, a través del manejo ritual : el inicio del ritual abre la puerta, el final la cierra.

### 3. LAS REGLAS DEL JUEGO Y LOS PROCESOS CONTEMPORÁNEOS

Nuestro mundo moderno o post-moderno tiende a universalizarse y homogeneizarse mediante los valores occidentales. Ellos conllevan una desacralización generalizada y generadora de angustia, fomentando una sociedad insensata, desorientada, sin eje espiritual. El encarcelamiento del espíritu en los juegos de la mente induce vivencias pseudo-espirituales que no son más que espejismos ineficientes y muchas veces peligrosos, añadiendo confusión al desorden imperante.

Las reglas del consumismo: todo y ahora mismo, se asemejan a deseos infantiles. La búsqueda de la verdad, del conocimiento de la sabiduría es progresiva y paciente. No se puede cortar camino ni ahorrarse el lento trabajo de esclarecimiento de su mundo interno y la purificación de sus motivaciones íntimas. La impaciencia, el evitamiento del sufrimiento, el confinamiento del cuerpo a papeles mecánicos o su mera ignorancia, conducen a conductas riesgosas de transgresión del umbral al mundo-otro.

Las toxicomanías representan un ejemplo típico de transgresión cada vez más frecuente y difundido. En un intento de acceder directamente y sin preparación al mundo-otro, el adicto queda atrapado en un proceso alienante y compulsivo donde llega a perder toda noción de sí mismo y no toma conciencia de la desintegración de su mente y de su cuerpo, sin hablar de su progresiva desinserción social. La energía puesta en juego avasalla al sujeto y se posesiona de él: son los nuevos posesos modernos. Por lo que el famoso indianista Alain Daniélou agregará que «sólo se puede curar el fenómeno de la adicción mediante procedimientos de exorcismo» (Daniélou, 1992). Y en coincidencia con nuestro enfoque, añadirá que «es mediante el uso ritualizado y controlado de las drogas hipnóticas que se puede apaciguar al espíritu interesado y liberar al ser viviente posesionado luego de invitaciones y de comuniones que no tomaban en cuenta su papel sagrado».

La toma de drogas se reviste de un disfraz ritualístico (del mismo modo que su persecución como lo advierte perspicazmente Tomas Szasz, 1976) de apariencias espirituales, esotericomísticas. El movimiento New-Age tiende a construir una sub-cultura pseudo-progresista que se complace en vender la expansión de conciencia en seminarios de tres días asesorado por el consumo lúdico de marihuana, planta sagrada transformada en chewing-gum iniciático. Los valores peyorativos de la cultura occidental (que también posee valores positivos) anteriormente criticados se reintroducen subrepticamente cuando se organizan cursos de shamanismo en algunos meses o semanas. Se ofrecen sustancias psicoactivas pertenecientes a tradiciones autóctonas fuera de contexto, modificando su equilibrio mediante la extracción de principios activos para «eliminar los efectos colaterales desagradables» (efectos purgativos, desintoxicantes) que precisamente sirven para la auto-regulación e integran el cuerpo físico en la dinámica iniciática (por ejemplo la «Pharma-huasca» producida industrialmente que pretende sustituir ventajosamente al ayahuasca en su cocción tradicional). Con el fin de «purificar» la sustancia, se la empobrece o desnaturaliza. Esas manipulaciones de las plantas-maestras traducen una incompreensión de fondo del shamanismo. En especial el shamanismo amazónico es una medicina sofisticada de ingestión de purgas purificadoras durante reti-



ros en la selva (llamadas «dietas»): la toma de ayahuasca sin los rigurosos pasos de las «dietas» puede ser contra-productiva y así lo confirman unánimemente todos los maestros-curanderos. Sorprende constatar la multiplicación de centros de toma de ayahuasca que con extraordinaria ligereza hacen caso omiso de la sabiduría ancestral de la cual se reclaman y que puede ostentar milenios de investigación empírica del uso de esas plantas. La soberbia occidental parece no tener límites.

Las múltiples ofertas baratas del neo-shamanismo y de numerosas sectas crean la ilusión de un acceso a la espiritualidad, fácil, inmediato, cómodo, apoyándose en los infantilismos de una sociedad habituada a soluciones pre-fabricadas. Todo este movimiento confuso que reivindica los valores de la tradiciones se empeña curiosamente a ridiculizar su propia tradición occidental, rechazando en bloque, sin discriminación y con una suficiencia lamentable, los aportes esenciales de sus propias corrientes religiosas, raíces judeo- cristianas y musulmanas en sus formas esotéricas y cumbres místicas de ambas. Esos movimientos que responden a una legítima sed espiritual con técnicas de mercado, son terreno fértil para la asunción de psicópatas asumiendo su patología a costas de fieles adeptos que se dejan complacentemente devorar y desintegrar, confundiendo la fusión regresiva y despersonalizante que se les ofrece con el amor universal.

Las pseudo-iniciaciones alimentan el ego, entretienen al sujeto en juegos mentales inoperantes, confortan actitudes infantiles peligrosas. La verdadera iniciación requiere de humildad, de paciencia, de buen humor. Necesitamos testigos de la alegría de vivir más que de doctos y tristes «gurús» que se toman muy en serio. Hay que tocar la puerta reiteradas veces hasta que se abra o entre-abra. Uno no puede manejar rituales sin ser previamente habilitado para hacerlo e improvisarse «maestro» de la noche a la mañana. El camino supone rigor, tiempo, entrega auténtica, trabajo sobre el cuerpo, seguimiento de un maestro- guía al inicio.

Cuando el shamán dice que hay que «centrarse», expresa la necesidad de volver constantemente a su centro de gravedad, a su encarnación al mun-



do- éste. Todo trabajo iniciático implica un contra-punto permanente con la implicación concreta y activa en nuestra realidad directa, cotidiana, trivial. El shamán mismo es tradicionalmente un agricultor que vive de su producción y no de su práctica curanderil. El compromiso personal en la resolución de los problemas contemporáneos representa el «punto- tierra» que permite evitar en las ilusiones de la mente y del ego.

El servicio compasivo y sincero hacia los demás como el asumir las mil y una pequeñas cosas de nuestra cotidianeidad, testimonio de una auténtica evolución espiritual. El desapego no puede confundirse con una evasión del aquí y ahora. Confrontarnos con nuestras limitaciones personales nos restituye humildemente a nuestra realidad actual: seres humanos en la tierra, ignorantes de su origen y de su destino. Precisamente a través de las vivencias diarias se efectúa el lento proceso de esclarecimiento personal y de discriminación entre los espejismos de la imaginación y la voz del Maestro interior. Ahí se dibuja progresivamente el camino de nuestra individuación según los términos de C.J. Jung.

Las incursiones en el mundo-otro son destinadas a proporcionarnos una orientación en el mundo-éste que nos toca asumir mientras estemos inscritos en ello: Es la primera actitud de humildad, aceptarnos como seres creados a quienes se ha dado la vida aquí y ahora. Solicitar indicaciones y no aplicarlas resulta ser por lo menos un contra -sentido y a lo más un desafío a los dioses. Podemos ir pero tenemos que volver: El ritual es la puerta, la confrontación alegre con la realidad contemporánea nos asegura que hemos vuelto exitosamente. Un reto espera las nuevas formas de espiritualidad: Comprobar su aptitud a responder a los problemas más acuciantes de nuestro mundo fecundando la tradición occidental con las sabidurías ancestrales.

No todo el que dice « Señor, Señor» entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos (Mat. 7,21).

## BIBLIOGRAFÍA

DANIELOU, ALAIN

1992 «Las divinidades alucinógenas», *Takiwasi*, No1, pp. 25-29, Tarapoto, Perú.

ELIADE, MIRCEA

1960 «El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis», Fondo de Cultura Económica, México, 480p.

PERRIN, MICHEL

1992 «Les praticiens du rêve. un exemple de chamanisme». PUF, Paris.

REGAN, JAIME

1983 «Hacia la tierra sin Mal: Estudio de la religión del pueblo en la Amazonia», tomo 1 CETA, Iquitos , Perú.

SZASZ, THOMAS

1976 «Les rituels de la drogue: la persécution rituelle de la drogue et des drogués», Payot, Paris, 254p (1974, Ceremonial Chemistry, Anchor Press/Doubleday New york).