CHAMANISMO Y PLANTAS SAGRADAS

El término chamán (castellanización del inglés *shaman*), es de origen siberiano-*tungus (samán).* Su significado alude a la idea de movimiento, de agitación corporal (Narby 1997:151) y su uso se ha extendido a partir de la literatura antropológica a prácticamente a todas las culturas indígenas del mundo. Si bién cada grupo indígena tiene su propia denominación para aquellas personas que tienen el rol de ser el puente entre la comunidad y los otros planos y dimensiones de realidad, la palabra chamán se ha universalizado.

Se accede a esta jerarquía por transmisión hereditaria, revelación o aprendizaje. Dominan "las técnicas arcaicas del éxtasis" (Eliade 1951) por las cuales tienen la capacidad de viajar –a través del llamado "vuelo chamanico"- entre los mundos, ya que en esta concepción, la realidad es una totalidad integrada por distintos mundos contiguos (Costa 2003:24) Los chamanes poseen este don de viajar que los hace diferentes y únicos. Son los encargados de curar, pero muchas veces también predicen el futuro, dirigen las ceremonias y son los sabios consejeros, porque custodian la cosmovisión que explica el misterio de los hombres y del mundo.

La antigüedad de esta práctica es milenaria y en la actualidad está plenamente vigente en centenares de pueblos originarios. Algunos investigadores sugieren el tármino "chamanidad" -más bién que el tradicional de "chamanismo"- para definir lo que es antes que una actividad un estado del espíritu (Vitebsky 1995 en Costa 2003:10).

Desde un principio, mis primeras experiencias de campo como antropólogo me confrontaron con estas situaciones. Esos trabajos los llevé a cabo a mediados de la década de los años setenta en el noroeste de la Argentina, en la zona del denominado "Chaco-salteño". Me encontré por entonces con un universo muy distinto al mío, poblado de espíritus acechantes, lleno de incertidumbres y peligros, con poderes desconocidos. Por primera vez estas experiencias cuestionaban seriamente mi forma de ver el mundo y la vida.

Por aquellos días pletóricos de impresiones primordiales, presencié una cura chamánica, del tipo de la que los antropólogos conocemos tradicionalmente como "cura por succión" [1] con lo que recibí un nuevo impacto, todavía más fuerte y que tenía que ver con el darme cuenta que podían existir otras formas de conocimiento. El anciano chamán –un *ipayé*[2] de origen *ava-guaraní* o chiriguano- ejercía su poder de "ver" al paciente.

[1] la persona encargada de la curación literalmente "chupa" al paciente en la zona adonde ha ubicado al mal, que toma la forma de un objeto, y lo extrae.
[2] Denominación que los *ava-guaraní* dan a los curadores "benéficos".

Por medio de este poder, el chamán "veía" en las profundidades de la persona, en su interior y lo hacia de manera tal que podía identificar la enfermedad, dado que para su concepción, esta era un objeto que se alojaba en alguna parte del cuerpo y que una vez detectado, a través de una serie de técnicas y con la ayuda de sus espíritus auxiliares, el estaría en condiciones de extraerlo y por lo tanto, curar a la persona. Efectivamente, todo esto fue lo que sucedió.

En aquellos años de mi estancia como profesor e investigador en la Universidad Nacional de Salta, tuve la suerte de compartir experiencias de campo con el filósofo Rodolfo Kusch, un extraordinario conocedor de los pueblos andinos y su cosmovisión. El me acercó también a ese mundo que empecé a dimensionar en toda su importancia.

Simultáneamente habían llegado a mis manos las primeras obras de Carlos Castaneda, que generaron en la década del setenta un gran debate acerca de la veracidad de lo relatado en esos primeros textos, y que se extendió a la propia antropología. Esa obra también tuvo en mí un especial impacto no tanto por saber si lo relatado por el controvertido autor era auténtico, sino porque me atrajo esa noción que utilizaba de la realidad, concebida como algo muy distinto a lo que hasta entonces yo entendía como válida.

Poco tiempo después, mis incursiones en la Antropología Filosófica a través de una cátedra en la Universidad del Salvador, me llevaron a profundizar en la idea del hombre en el pensamiento original americano. Investigué entonces en fuentes, crónicas y códices pero también en historiadores de las religiones como Mircea Eliade o G.Van der Leeuw y antropólogos como Radin, Soustelle, Sejourné y otros, que me abrieron una vez más el panorama respecto a esas otras formas de estar en el mundo.

Ya en la década del ochenta creamos y codirigimos junto con Ricardo Santillán Güemes "Cultura Casa del Hombre", una revista antropológica que incursionó a través de algunos de sus artículos en estas cuestiones. Fue también por ese entonces que me aproximé al estudio de los arquetipos de C.G.Jung de la mano del profesor Abraham Haber e indagué en otras búsquedas con pensadores como Eduardo A. Azcuy, un pionero en la Argentina de la confluencia de los nuevos paradigmas cientificos, la tradiciones herméticas, el simbolismo y los fenómenos anómalos asociados a la luz.

Hacia mediados de los años noventa comencé, junto a otros colegas y en los marcos del Programa de Etnomedicina de la Fundación desdeAmérica, a investigar más detenidamanete en el chamanismo y las plantas "sagradas" o "maestras", conocidas también como psicoactivas o "enteógenos" [3]; tuve entonces la posibilidad de participar

[3] Utilizo indistintamente cualquiera de estos cuatro términos para referirme a estas plantas, y especialmente el de "sagradas" porque es la acepción más utilizadas por los propios indígenas. Hace años ya que rechazo el término "alucinógenos" que muchos investigadores y colegas aún utilizan en la Argentina, confundiendo la connotación patológica que ese término tiene, con el sentido espiritual, ceremonial y curativo que por el contrario, el uso de estos vegetales tiene entre los indígenas. Para profundizar en este tema recomiendo la lectura de nuestro trabajo "Principales plantas sagradas de Sudamérica". En: Llamazares y Martínez Sarasola, Op.Cit., 2004, pp. 259-285

en ceremonias dirigidas por curanderos[4] o "médicos vegetalistas" *shipibo-conibo* y *asháninka* de la Amazonia peruana. Esas experiencias me retrotrajeron a aquellas primeras aproximaciones a las profundidades del mundo indígena que había vivido en mis inicios como antropólogo en aquella comunidad de chiriguanos en el extremo norte del país: revalorizaba el hecho chamánico al contactar físicamente con él y me acercaba a uno de los fundamentos en que se asentaba la cosmovisión originaria.

Recién entonces pude empezar a aceptar la posibilidad de que la naturaleza es un lugar al que se le debe un respeto que mucho tiene de sacralidad; que lo que tradicionalmente entendemos por realidad es algo mucho más complejo, con planos y dimensiones diferentes, en donde conviven multitud de seres y situaciones extrañas y a los que se puede acceder a través de experiencias de ampliación de consciencia que los indígenas –especialmente los chamanes- conocen acabadamente, herederos de una sabiduría milenaria: es lo que suele denominarse por algunos autores como "el mundo invisible", o simplemente, "lo Invisible" (Servier 1970: 9-10)

Lo que entiendo luego de mis años de experiencia e investigación en el campo del chamanismo y las plantas sagradas, es que la ingesta de estos vegetales así como los rituales asociados a ellos, permiten tanto al chamán como al paciente tomar contacto con el mundo invisible y los seres y situaciones que en el habitan; en el caso particular del chamán se agrega la capacidad para viajar por esos mundos y tomar de ellos los poderes, la información y las claves que necesitará – una vez de regreso- en el proceso de diagnóstico y curación de la enfermedad. Una de las máximas habilidades del chamán es precisamente la de regresar, porque no sólo es importante viajar por las otra realidades, sino el saber volver a este mundo.

En aquella comunidad de chiriguanos que menciono al principio, el bosque que la circundaba estaba habitado por seres y espíritus de los cuales había que cuidarse, especialmente al caer las primeras sombras de la noche. Entre los mocovíes hay un concepto que es el de *nayic*, son las sendas que van desde sus poblados hasta el monte; "son caminos que parten de lo conocido y se internan en regiones desconocidas, extrañas, peligrosas. Permiten desde el mundo de lo humano internarse en un mundo no humano, en el monte" (López y Campano 2005: 5).

Finalmente, la percepción de un cambio de perspectiva en el movimiento indígena americano respecto a la revalorización de su espiritualidad y mi participación creciente tanto en Argentina como en otros países del continente en ceremonias de diferentes grupos indígenas, contribuyeron a mi convicción de la importancia de la cosmovisión originaria, el chamanismo y el mundo invisible, campos entrelazados que expresan una manera distinta de conocer, y de curar.

---

[4] En otros países como Perú, la acepción que se le da al término "curandero" no es como la que conocemos en la Argentina, vinculado a la "charlatanería". Alli el curandero es la persona de origen indígena o mestizo que cura haciendo uso de la sabiduría y las técnicas ancestrales, especialmente la de las plantas maestras.

COMPLEMENTARIEDAD DE LAS MEDICINAS: HACIA UNA SALUD INTERCULTURAL

En la primavera de 2005 un caso emblemático conmovió a Buenos Aires, Misiones y buena parte de la opinión pública de la Argentina, instalando de manera muy cruda un tema hasta entonces muy poco tratado: la vigencia de la medicina indígena y el derecho de una comunidad a curar a sus miembros de acuerdo con sus terapéuticas ancestrales.

Al niño Julián "Berá" ("el que brilla") Acuña, de tres años de edad, *mbyá guaraní* de la comunidad Pindó Poty de la provincia de Misiones, se le detectó una cardiopatía congénita grave, y luego de un arduo proceso de decisión que involucró a médicos, el gobierno provincial, organismos nacionales, organizaciones indígenas y la propia comunidad, fue trasladado a Buenos Aires para su tratamiento.

El nudo del conflicto se centró en que desde un primer momento, tanto los padres como la comunidad -a través del Consejo de Ancianos y Guías Espirituales, el cacique y el *Opyguá* (chamán)- se opusieron a que el niño fuera objeto de maniobras y eventualmente operado por los "yuruá" (blancos). El cacique Everá le pidió a *Tupa,* la divinidad, que le mostrara la enfermedad de Julián, y reveló que "soñé que tenía una piedra en el corazón y cuando los hombres blancos lo operaban para sacársela, el chico se moría" [5]. La comunidad creía que el niño podía ser sanado en su tierra, adonde las energías espirituales podían favorecerlo. Como sucede en muchas comunidades, los indígenas sostenían que ellos tenían claro cuando sus propias medicinas no servían y en consecuencia pedían ayuda a los blancos, pero al parecer este no era el caso.

El Comité de Bioética del Hospital Gutiérrez sesionó durante muchas jornadas tratando de dilucidar, ante lo complejo de la situación, el mejor camino a seguir. De la última reunión participó incluso Pablito Villalba, de 105 años, un guía espiritual de los *mbyá guaraní*, que viajó desde Misiones para acompañar a Julián. El director de Asuntos Guaraníes de Misiones, dijo que "Villalba es el máximo guía espiritual del pueblo. Quiere estar, dice que cómo no va estar, si es el que reza y piensa para que todos estén mejor. Y contó que actualmente los ancianos están rezando por Julián. Es lo que llaman el *tangará*, un ritual que hacen dentro del *opy*, que es su templo" [6]

Finalmente el pequeño Julián, con el forzado consentimiento de sus padres Crispín de 21 años y Leonarda, de 17 años y la autorización de una Jueza de Menores de Misiones, fue operado, en una intervención que duró más de cinco horas y durante la cual se le lograron extraer dos tumores[7].

---

[5] Página12, 12/8/2005. Disponible en : www.pagina12web.com.ar/diario/sociedad/3-54954-2005-08-12.html. Acceso 3/7/2009
[6] Página12, 13/8/2005. Disponible en : www.pagina12web.com.ar/diario/sociedad/3-55033-2005-08-13.html. Acceso 3/7/2009
[7] Clarín, 16/9 y 17/9/2005

Poco tiempo después, fue dado de alta y regresó a su aldea[8]. Pero apenas pasados unos meses, todo terminó de la peor manera: el 31 de mayo de 2006, el pequeño "Berá", el que brilla, el que había vuelto a jugar feliz, el que había regresado a su comunidad y había podido finalmente ver a su abuela que era lo que más quería, murió. Y a las doce horas, lo acompañó en su viaje su hermanito Agustín, que había nacido hacía tres meses.

Sin juzgar como se procedió de ambas partes – la justicia, los organismos del Estado y la medicina académica por un lado y la familia del niño y la comunidad por el otro- es indudable que este penoso caso pone de manifiesto la necesidad de replantear a fondo la manera de encarar la cuestión de las medicinas y las distintas formas de curar, en el marco del respeto por los derechos de los pueblos originarios y la apertura de los marcos teóricos occidentales.

En aquellas comunidades indígenas en donde aún se mantienen las medicinas tradicionales, los "médicos de campo", chamanes u *opygua* –como en el caso de los *mbyá-guaraní* – tienen en claro que es lo que pueden curar y que es lo que no pueden curar, ante lo cual también reconocen que es necesario el apelar a un "médico de ciudad" o "médico de los *yuruá*". Es decir que no solo aceptan la complementariedad de las medicinas, sino que la valoran. Del otro lado (justicia, organismos del Estado y medicina académica) no se está aún tan a la recíproca, respetando que los indígenas pueden tener medicinas y procedimientos diferentes que también puden curar. Y que es necesario respetar si es que verdaderamente creemos en la diversidad cultural. Más aún, en este caso en particular los indígenas aludieron permanentemente a las "condiciones espirituales" que Julián requería para su cuidado y tratamiento y que ellos percibían que en la frialdad hospitalaria y en los procedimientos quirúrgicos no estaban presentes. Y entonces cabe aquí una pregunta: la justicia, los organismos del estado y la medicina académica ¿tienen en cuenta que los pueblos indígenas consideran a la enfermedad un desequilibrio espiritual que es menester aceptar primero y encarar después?. Pareciera que es necesario entender que otras perspectivas existen y que también curan, y sin lastimar, como dijeron las sabias palabras de un padre desvastado por el sufrimiento y la muerte de sus hijos.

No estamos diciendo aquí que lo decidido por la justicia y lo actuado por los organismos del estado y los médicos sea reprochable, sólo que el problema es anterior: la cuestión es que las comunidades y pueblos indígenas sean efectivamente tenidos en cuenta por una sociedad y un sistema que no termina de hacerlo. Y el caso de la medicina es emblemático, porque es una arena en donde se juegan todo tipo de concepciones e intereses. No perdamos de vista que el chamanismo fue perseguido hasta hace muy poco tiempo en la Argentina y que la gran sabiduría preservada en las "farmacias del monte" se ha perdido para siempre en muchos de los grupos indígenas, fruto precisamente de la persecución de que fueron objeto estas prácticas y conocimientos ancestrales[9].

---

[8] Clarín, 22 y 25/10/2005

[9] La Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007), plantea en su art. 31 que "los pueblos indígenas tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su

Un vínculo horizontal, igualitario y respetuoso, verdaderamente intercultural –e incluso diría transcultural- en donde la relación previa hubiera permitido un contexto distinto, muy probablemente hubiera permitido que el caso de Julián no fuera tan desgarrador y en cambio posibilitara haber llegado a las instancias decisivas de otra manera, en donde las decisiones no fueran forzadas, sino más consensuadas. Y si esto no fuera factible, entonces escuchar lo que la comunidad decía y reflexionar sobre sus demandas y ver de que otra forma se podría haber actuado. Hacia futuro este campo de las complementariedad requerirá de un intenso trabajo de todos los involucrados para poder concretar y desarrollar un nuevo espacio: el de la salud intercultural.

.....

Fuente: MARTÍNEZ SARASOLA, Carlos.2010. De manera sagrada y en celebración. Identidad, cosmovisión y espìritualidad de los pueblos indígenas. Buenos Aires, Biblos. Capitulos 3 y 5.

.....

OTROS SITIOS DE INTERES

BIBLIOGRAFIA

Ensayos

CASTANEDA, Carlos. 1977 [1974 y 1968 inglés]. **Las enseñanzas de Don Juan**. México, FCE

COSTA, Jean-Patrick. 2003. **Los chamanes ayer y hoy**. México, Siglo XXI

ELIADE, Mircea. 1993. **El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis.** México, FCE

HUXLEY, Aldous. 1986. **Las puertas de la percepción.** Barcelona, ELE Ediciones

LLAMAZARES , Ana y Carlos MARTINEZ SARASOLA. **El lenguaje de los dioses**. Arte, chamanismo y cosmovisión indígena de Sudamericana. Buenos Aires, Biblos

NARBY, Jeremy. 1997. **La serpiente cósmica**. El ADN y los origenes del saber. Lima, Takiwasi/Racimos de Ungurahui

SHULTES, R.E y HOFMANN, A. 1982. **Las plantas de los dioses**. Origenes del uso de los alucinógenos. México, FCE

Articulos

LLAMAZARES Ana y Carlos MARTINEZ SARASOLA. 2006. "Reflejos de la cosmovisión originaria. Arte indígena y chamanismo en el Noroeste argentino prehispánico". En: "*Tesoros precolombinos del Noroeste argentino*". pp. 63-91. Museo de Arte Hispanoamericano Isaac Fernández Blanco y la Fundación Ceppa. Buenos Aires

---

patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales, sus expresiones culturales tradicionales y las manifestaciones de sus ciencias, tecnologías y culturas, comprendidos los recursos humanos y genéticos, las semillas, las medicinas, el conocimiento de las propiedades de la fauna y la flora, las tradiciones orales, las literaturas, los diseños, los deportes y juegos tradicionales, y las artes visuales e interpretativas. También tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su propiedad intelectual de dicho patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales y sus expresiones culturales tradicionales".