

El alcance de la transmisión en los chamanismos clásicos [1]

Dr. Josep M^a Fericgla



FUNDACIÓ JOSEP M. FERICGLA
Societat d'Etnopsicologia Aplicada

El alcance de la transmisión en los chamanismos clásicos [1]

Dr. Josep M^a Fericgla

*Societat d'Etnopsicologia Aplicada i Estudis Cognitius
(Barcelona)*



FUNDACIÓ JOSEP M. FERICGLA

PARA EL ESTUDIO CIENTÍFICO DE LOS ESTADOS DE CONCIENCIA Y EL DESARROLLO ARMÓNICO DEL SER HUMANO

Publicado en catalán, en Revista d'Etnologia de Catalunya, núm.15, págs. 120-127. Departament de cultura de la Generalitat de Catalunya. Barcelona, 1999.

“...el milagro está en los ojos, en las manos que tocan y averiguan, y no en lo que se ve, no en lo tocado”.

(C. Calvo, 1981:230)

I.

¿Es necesario acercarnos de nuevo al estudio de los chamanismos clásicos? ¿No se trata de un campo de investigación antes erudito y, desde finales del siglo XX, popular hasta el cansancio, del que se ha dicho todo lo que se puede expresar en palabras? La respuesta es no, no se ha dicho todo. Hablar hoy de chamanismos tal vez no tendría sentido si se tratara sólo de un nuevo análisis interpretativo, fuera éste académico, romántico o buscando una nueva vía a la actual espiritualidad exótica de consumo. Lo que necesitamos son datos, más datos, no más interpretaciones ni variaciones neo-chamánicas que poco tienen que ver con los chamanismos clásicos, excepto por el vocablo usado.

Para situarnos, revisemos un poco de la historia reciente. Corría el año 1951 [2], cuando Mircea Eliade publicó la erudita y extensa monografía *El chamanismo*, con notable éxito de lectores. Poco después, en la década de los 1960, apareció el primer libro inspirado –aunque de dudosa veracidad empírica– de Carlos Castaneda, *Las enseñanzas de Don Juan*, con un desbordante éxito de lectores. En 1971 le siguió un segundo libro, *Una realidad aparte*, y así hasta la actualidad, explotando –primero él y luego sus seguidoras–, unos pretendidos conocimientos esotéricos y existenciales de origen yaki que han de salvar Occidente del caos existencial [3]. Por aquel entonces –mediada la segunda mitad del siglo XX–, el fenómeno chamánico había trascendido los marcos científicos de la antropología, religiones comparadas, etnopsicología, filosofía, medicina y demás ramas de pensamiento científico, para llenar un espacio popular y existencial que había quedado vacío tras derrumbarse el edificio de la espiritualidad occidental, a finales del siglo XIX, y tras la difusión previa del budismo y más tarde de otras tradiciones orientales.

En poco más de tres décadas, los chamanismos pasaron de ser un fenómeno humano relacionado con la cacería, la salud, el orden cosmogónico y la

supervivencia de pueblos nómadas, a ser una oferta más de espiritualidad al uso, una indefinida vía psicoterapéutica o un producto más para alcanzar el bienestar interior de los occidentales. A pesar de ello, entre los shuar [4] de la alta amazonía ecuatoriana, por ejemplo, mueren más chamanes a manos de sus propios congéneres, acusándolos de los males que acechan una familia o un grupo de ellas, que de viejos, con lo que la beligerante realidad, a veces poco tiene que ver con una ingenua y poco esforzada búsqueda de armonía y santidad, pero hablaré de ello más adelante.

En estas tres décadas –de 1960 al 1990– aparecieron un sinnúmero de ediciones de textos que, partiendo de muy poco o nulo conocimiento sobre los chamanismos clásicos, pontificaban, interpretaban, deducían, recreaban y vendían los mundos chamánicos como algo paralelo al interés por la ecología, los viajes, los enteógenos y la moda de lo exótico. Tal vez, uno de los mejores exponentes de esta tendencia popular alimentada por una imagen etnocéntrica del chamán visto desde Occidente, sea el popular escritor de best sellers Noah Gordon. En 1994 publicó en castellano su novela *El Chamán*, en la que recrea esta figura en un tono y contenidos poco rigurosos con la realidad etnográfica.

En cierta ocasión en que nos habían invitado a ambos a un programa cultural de televisión para promocionar nuestros respectivos libros sobre chamanismo [5], me interesé por lo que N. Gordon había estudiado o consultado sobre el tema de los chamanismos como base empírica de su novela. Me respondió que, junto a su esposa, habían visitado un chamán en una reserva norteamericana un fin de semana. De su novela, sobre cuya calidad literaria no tengo crítica alguna a hacer, creo que se han vendido más de doscientos mil ejemplares solo en la versión castellana. La venta de mis ensayos sobre chamanismos, tras varios años en la alta Amazonía ecuatoriana dedicado al estudio de este tema, no alcanza los diez mil ejemplares. Algo es algo... no debo quejarme.

A la vez que se sucedían, con mayor o menor éxito comercial, tales publicaciones populares sobre la imaginada figura de los chamanes, se mantu-

vo –más discretamente– una vía rigurosa de investigación antropológica, etnobotánica y etnopsiquiátrica, incluso biofísica, en la que destacaron diversas aportaciones importantes. Por ejemplo –y mencionando sólo a dos especialistas al azar–: el austríaco afincado en Colombia Reichel Dolmatoff, cuya edición original inglesa de *El chamán y el jaguar* en 1975 puso de relieve la verdadera importancia de los psicotropos visionarios y de los procesos iniciáticos en los chamanismos clásicos; y Michael Taussig que publicó *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*, texto que apareció en edición original en 1987 y supuso –y supone– un ejercicio de madurez y de inteligencia. Dejo un tanto a parte la obra del popular antropólogo Michael J. Harner por considerarla a medio camino de ambas corrientes, la romántico-popular y la científica. M. J. Harner realizó una recomendable monografía etnográfica sobre el pueblo shuar, publicada en castellano como *Shuar, pueblo de las cascadas sagradas* (ver Bibliografía). Más tarde, la recopilación de artículos de diversos autores que M. J. Harner realizó en *Alucinógenos y Chamanismo*, publicado originalmente en 1973, es un texto repleto de datos interesantes aunque de otros autores. Y su obra posterior, *La senda del chamán*, en mi opinión, ya se acerca más a un texto de autoayuda al uso que de etnografía rigurosa. Finalmente, el libro del cual Harner es coautor, *El viaje del chamán: curación, poder y crecimiento personal*, editado originalmente en 1988, se enclava claramente en lo que denominamos ‘asesoramiento chamánico para occidentales’, quedando lejos de un pensamiento riguroso que aporte datos objetivos.

Rozando el cambio de milenio y como versión urbana y popular del tema, se consolidó una línea práctica del fenómeno chamánico, denominada en ámbitos académicos neochamanismos. Esta línea de difusión de los chamanismos en contextos urbanos, tampoco tiene mucha relación con los chamanismos clásicos, resultando frecuentemente una curiosa mezcla –sin llegar a sincretismo– de elementos orientales (cantos Harre Krishna, budismo, yoga, uso de incienso hindú, símbolos tibetanos), con elementos de chamanismos amerindios (plumas en la cabeza, cantos imitando los soni-

dos chamánicos o grabaciones de icaros peruanos), más una cierta orientación de psicología occidental (búsqueda del equilibrio interior, curación de neurosis, encuentro del sentido de la vida, experiencias transpersonales).

II.

Podríamos afirmar, pues, que a inicios del siglo XXI los neochamanismos habían alcanzado la categoría de producto de consumo. Citando simplemente algunos ejemplos ilustrativos de obras editadas en castellano a partir del cambio de milenio: *El chamán de la empresa* (R. Whiteley); *Aprendiza de chamán* (C. Sombrun); *El chamán de la tribu* (R. Alcántara); *El chamán de las estrellas* (Ch. Ruiz Ortiz); *El chamán del fin del mundo* (J. Courtin); *Chamán, sanador, sabio: cómo sanarse a uno mismo y a los demás con la medicina energética de las Américas* (A. Villoldo); *El Chamán urbano: viaje al centro de ti mismo* (J.R. Álvarez Fernández)... Todas ellas son obras que pueden clasificarse de diversas maneras, pero no de estudios sobre sistemas chamánicos. Ninguno de los títulos mencionados como simple ejemplo –no porque sean los únicos– debe ser confundido con un texto antropológico ni etnopsicológico y, menos aun, en referencia al enjambre de cursos y talleres de ‘chamanismo práctico’ que se ofrecen para sanar tu vida y descubrir tu animal interior en el mercado de las nuevas creencias urbanas. Como todo lo fútil, también esta ola pasará y los chamanismos perdurarán.

Por otro lado, con el cambio de milenio se ha mantenido, incluso reforzado, una vía de estudio riguroso que intenta analizar la universalidad fundamental del fenómeno, sin perder de vista la particularidad de cada forma de chamanismo, (para un comentario más extenso sobre este aspecto, ver FERRICGLA, 2006, *Los chamanismos a revisión*, Kairós, Barcelona). Como ejemplo ilustrativo de tal vía rigurosa de aproximación a los chamanismos,

cabe mencionar la obra *El Chamán* de Piers Vitebsky, aparecida en 1995, en la que este investigador británico ofrece un repaso, aunque divulgativo, sistemático de la situación de los estudios científicos sobre el tema. Cabe mencionar también el excelente estudio de Carlo Severi, *La memoria ritual: locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*, aparecido en 1993 en italiano; la obra colectiva y desigual de calidad *Chamanismo, el arte natural de curar*, enciclopedia coordinada por José M^a Poveda y editada en 1997.

Otra obra de sumo interés y rigor, a pesar de estar firmada por dos coautores que se identifican bajo el epíteto de aventureros, no de etnólogos (S. CROSSMAN y J.P. BAROU, 2007) es *Saberes indígenas*, un estudio comparativo de los chamanismos indígena tibetano, navajo y de los aborígenes australianos.

Para acabar con estas simples pinceladas ilustrativas de la expansión que ha tenido el fenómeno chamánico desde el 1970, mencionar también un estudio erudito e interesante: *El secreto de Muhammad. La experiencia chamánica del Profeta del Islam*, de Abdelmumin Aya, publicado en 2006, en que el autor revela datos insólitos del Profeta Mahoma que lo acercan a la figura clásica del chamán.

Bien, hasta aquí unos comentarios rápidos de la historia que nos ha llevado al momento presente –inicios la segunda década del siglo XXI– en que hay dos tendencias claramente divergentes: una relacionada con estudios científicos sobre el fenómenos chamánico, tendencia heredera de más de un siglo de tradición; y otra relacionada con el mercado de consumo de creencias y prácticas exóticas, en probable vías de decaimiento. Cabe mencionar la existencia de un pequeño estrato a medio camino entre ambas tendencias, de personas seriamente interesadas en el fenómeno sin llegar a un nivel de especialistas, pero que tampoco son meros consumidores de modas eco-etno-exóticas de fin de semana.

Centrándome en el tema de hoy, pues, el factor principal que diferencia ambos cosmovisiones –el neochamanismo urbano y los chamanismos clásicos– es la transmisión chamánica, núcleo de la iniciación chamánica.

¿Transmisión de qué?

a) De conocimientos técnicos exotéricos.

b) De una forma específica de percepción de la realidad.

c) De las dimensiones esotéricas de todo sistema chamánico, tema sobre el que volveré más adelante.

¿Por qué hemos olvidado estudiar esta dimensión crucial de los chamanismos, ya que no hay chamanismo sin iniciación y no hay iniciación verdadera sin transmisión? Tal vez por simple etnocentrismo, porque en nuestros sistemas de enseñanza ha desaparecido la consciencia de la transmisión en cuanto tal: nos hemos centrado en la compra-venta de información, no en alimentar el lazo entre maestro y discípulo que tan fundamental ha sido –y es– en la transmisión del conocimiento, no solo de información. En la existencia o no de este factor estriba buena parte de la diferencia entre los chamanismos clásicos, donde la transmisión es absolutamente fundamental y nuclear, y los neochamanismos donde es inexistente o se simula, pero sin que haya un contenido más allá del psicológico. No deben confundirse y, como se suele decir, si hay oro falso es porque existe el verdadero.

III.

En 1970, Weston La Barre afirmaba que la diferencia real entre un chamán y un sacerdote es el espacio donde sitúa a Dios, si dentro o fuera. Aguda observación.

Entendido en un sentido amplio, en tanto que corporeización de la divinidad, los chamanes pueden ser –y son– considerados el centro de la religión arcaica. Sin embargo sigue viva una controversia histórica, iniciada por M. Eliade en la década de los 1950, que se refiere al aspecto nuclear o esencial de los chamanismos. Tal controversia, retomada por La Barre, se resume en cuestiones como: ¿Es diferente el éxtasis chamánico de la posesión por un espíritu, como sucede en el vudú? ¿Necesitan los chamanes un espíritu tutelar para poder ser y actuar como tales? ¿Es imprescindible la iniciación chamánica? ¿Es posible la existencia de un chamanismo sin iniciación y sin transmisión? Si no lo es, y dado que se hay abundante literatura sobre los ritos iniciáticos chamánicos ¿Cuál es el contenido específico de la transmisión?

Gracias a abundantes y detalladas monografías etnográficas, sabemos que los chamanes generalmente no escogen su ocupación a voluntad, sino que son requeridos por espíritus que, para su iniciación, los conducen a lugares o ámbitos donde los neófitos viven experiencias terribles, experiencias de sufrimiento personal y de dolor, exigiéndoseles temple y capacidad de comprensión de la situación. Sabemos que se trata de fenómenos de desintegración de la identidad cotidiana provocados por el consumo de potentes enteógenos [6] –como la ayahuasca, brugmansias, peyote y tabaco–, o bien se trata de sensaciones y de visiones terribles acaecidas en estados de privación sensorial, locura o provocadas por enfermedades graves que son sanadas cuando el neófito se somete a la voluntad de lo que se conciben como fuerzas o espíritus de la naturaleza. A pesar de tal similitud, los pue-

blos chamánicos distinguen perfectamente y sin excepción entre el trance de sus chamanes, la locura iniciática y los trastornos mentales patológicos.

Así es que, a diferencia de los dementes, los chamanes han sido iniciados en un proceso habitualmente largo y que exige una estructura de personalidad razonablemente madura y sólida; han aprendido a controlar el estado de expansión de consciencia –que no de contracción, regresión, ni de pérdida– cuando están poseídos por lo que conciben como espíritus o poderes de la naturaleza, y son ellos quienes los llaman y dominan. En ellos se da una verdadera deconstrucción de su estructura, percepción y procesos mentales habituales para reconstruirlos en y de acuerdo a la realidad a la que se accede por medio de los estados de consciencia expandida. Así pues, un primer contenido de la transmisión chamánica consiste en enseñar al neófito a percibir la realidad de una manera no habitual. De la percepción del mundo depende el mundo que cada persona conoce, experimenta y habita, y la manera de percibir –límites, profundidad, encuadre, definición de la realidad, asociaciones significativas y demás factores relativos al proceso de percibir– es resultado del proceso de enculturación que sigue cada persona.

Quisiera leer un ilustrativo fragmento de la obra de César Calvo, *Las tres mitades de Ino Moxo*, en el que el chamán Ino Moxo explica al autor el cambio de percepción que debe seguir como paso central de la transmisión:

“Es una historia larga, ya te dije (...). Si te contara todo no me creerías. Porque nunca se puede creer todo(...). Un ejemplo: la selva. Si te pones a escuchar todo lo que suena en la selva ¿Qué escuchas?... No sólo suenan animales de tierra, animales de agua, animales del aire, y eso que ya no es posible oír el canto de los peces que antes alegraban las aguas del (río) Pangoa, del (río) Tambo, del Ucayali, seres musicales que presintieron la llegada del gran otorongo negro (del quechua uturunqu: puma, jaguar, por lo general de color amarillento roseteado de gris; cuando es negro se lo considera el más mortífero de los felinos amazónicos) y huyeron días antes del día y se salvaron aunque ahora no sepan cantar más o (...) si cantan todavía, lo harán seguramente sin sonido, con notas que

nuestros oídos no acostumbran (...). Y suenan también las plantas, los vegetales de piedra o de madera (...).

Y más que nada suenan los pasos de los animales que uno ha sido ante de humano, los pasos de las piedras y de los vegetales y las cosas que todo humano ha sido. Y también lo que uno ha escuchado antes, todo eso suena en la noche de la selva. Dentro de uno mismo suena, en los recuerdos, lo que uno ha escuchado a lo largo de la vida (...), promesas y mentiras, y miedos y confesiones y alaridos de guerra y gemidos de amor (...). Historias ciertas, historias de mañana. Porque también lo que uno va a escuchar, todo eso suena, anticipado en medio de la noche de la selva (...). La memoria es más, es mucho más ¿sabes? La memoria verídica conserva también lo que está por venir.”

(C. Calvo 1981: 210-211)

Está también ampliamente documentado que los poderes que adquieren los chamanes gracias a la especial percepción adquirida, a este control de lo que, repito, conciben como sus espíritus aliados –por ejemplo, los aenstri tsénsak o ‘espíritu-saeta mágica’ en terminología shuar–, a menudo incluyen la facultad de descifrar el contenido de la mente de otros, ver a distancia, incluyen capacidades para sanar o para enfermar a terceros, una función oracular y la capacidad para, según afirman, abandonar el cuerpo físico y viajar lejos o unirse a sus espíritus tutelares o a sus amigos.

En un sentido técnico, el épico esfuerzo que realizan los chamanes para obtener, mantener y desarrollar estas capacidades, y la adquisición de los términos de referencia necesarios para su comprensión y experiencia, constituye justamente la base de las distintas iniciaciones chamánicas. De ahí que el proceso de la iniciación y transmisión chamánica no solo es habitual sino imprescindible.

Me permito leer un fragmento más de la obra de César Calvo, ilustrativa del proceso de transmisión de términos de referencia en forma de conocimiento corporeizado, por decirlo de alguna forma:

“El gran maestro Ximu, yo lo vi siendo niño (...), me hizo presenciarlo como primer aprendizaje. Se puso a cantar fuerte (...) llamando a los espíritus (...). Ayunaba en el monte (...) sin clemencia para con su cuerpo, ingería oni xuma (ayahuasca) cada día mezclada con hojas de tohé (Brugmansia, daturas) para nutrir más(sus) visiones (...). Y bebía wankawisacha (nombre indígena de una planta depurativa) para limpiar el ánimo, para poder separar el ánimo del cuerpo y enviarla lejos, lejos, en el tiempo, la bebía juntándola con la oni xuma (ayahuasca) y también ingería... (el autor cita varias plantas usando nombres vernáculos). Yo, muchachito, trece años tenía, aprendí a ver las visiones que él veía. El me dictaba todas las visiones para que yo fuera aprendiendo. La última vez que estuve allí, mirando sus visiones (...) me quedé como tieso, me sentí perdiéndome entre unos espirales bien oscuros y bajó mi presión sin yo sudar nada. El jefe Ximu tuvo que echarme de cabeza al río Mishawa para que yo reaccionara. Yo continuaba sin parar en las visiones (...). Fue esa la primera vez que Ximu me separó (el alma del cuerpo). Y mi ánimo veía...”

(C. Calvo 1981: 225)

Más tarde, estas mismas experiencias y procesos iniciáticos –que con frecuencia duran meses o años en los chamanismos clásicos– constituirán el propio guión que seguirá el sujeto en los procesos de chamanización que aplique.

En sentido casi opuesto, la moda occidental de los neochamanismos urbanos suele ofrecer iniciaciones, cuando las ofrece, vacías de transmisión y en una única sesión de media tarde o de fin de semana el individuo deviene ‘chamán’. Por ejemplo y sin ir más lejos, hace poco, una señora ya madura, sin el menor conocimiento de antropología, etnología, etnobotánica, enteógenos ni técnicas extatogénicas, me dijo –llena de orgullo y entusiasmo– que el siguiente fin de semana se había inscrito a un curso que impartían en un pueblecito de Murcia, en el cual recibiría una iniciación chamánica y ¡se convertiría en una mujer chamán sanadora! Prefiero no comentar lo que me pasó por la cabeza porque tengo mal genio.

A pesar del neochamanismo urbano, a pesar de los grandes sistemas religiosos de América y de África en cuyos orígenes hay claros rastros de chamanismo, a pesar también de que la filosofía griega [7] y la medicina tradicional china [8] anclan sus raíces en los diversos chamanismos regionales, lo cierto es que la expresión pública de los verdaderos chamanismos clásicos cada día es menos aceptable en Occidente. ¿Por qué? Fundamentalmente porque el núcleo consiste en una experiencia de posesión chamánica o estado expandido de la consciencia, más el esfuerzo para cambiar la percepción del mundo, factores que se oponen al patrón dominante en el estilo cognitivo occidental.

Cuando las sociedades devienen más complejas son más intolerantes con los estados de consciencia expandida, considerados potencialmente subversivos. Por todo ello, los verdaderos chamanismos, incluyendo el tibetano que hasta hoy sigue siendo una herramienta capital para la toma de decisiones a nivel de Estado, se están quedando en los límites de la marginación social y cultural.

Podría exponer mi propio caso como ilustración. P. Juanka, el chamán (o wuishín) shuar de la alta Amazonía ecuatoriana con quien estuve años aprendiendo y tratando de adaptar mi cosmovisión y formas de percepción a la propia del chamanismo y del mundo shuar, al inicio del proceso me ofreció realizar la iniciación en tres meses. Vino a decirme: ‘Antes se tardaba cuatro años, pero ahora, con los apachi (con cierto desprecio: occidentales, blancos), se puede hacer en tres meses’, aunque él nunca antes había iniciado a un occidental. Le pregunté si sería el mismo proceso y me respondió que, naturalmente, no pero que ya que ‘los apachi siempre tenéis prisas’, él haría para que sirviera igual.

No entraré aquí en detalles técnicos sobre la iniciación, que duró más de tres meses, simplemente lo cito como caso ilustrativo de la occidentalización también de los chamanismos clásicos [9]. No obstante, la función de la iniciación es imprescindible porque no se trata de algo simbólico o mera-

mente verbal sino que se trata de una transmisión real, biológica, de ciertos conocimientos que solo se pueden transmitir por medio de experimentar cierta resonancia coherente entre el magíster [10] y el neófito. Tales resonancias suelen permitir al neófito conocer, corporeizar y recibir el dominio de los mismos espíritus chamánicos que controla el magíster.

IV.

He usado varias veces la expresión espíritus chamánicos. Cabe hacer un alto para aclarar los términos de referencia que estamos usando. ¿Qué son los espíritus chamánicos? ¿Todos los chamanes clásicos hablan de espíritus o seres superiores inmateriales? ¿Cuál es su papel en la transmisión?

En cada cultura se define a los espíritus de forma subjetiva: como fuerzas transpersonales que se pueden experimentar en movimiento dentro de las personas, o fuera de las personas, o a través de las personas cuando éstas no actúan completamente por propia voluntad. Ello significa que esas fuerzas o agentes son concebidos como entidades autónomas y con actividad propia que generalmente, no se pueden contactar ni ‘gestionar’ en estado ordinario de consciencia, aunque sí percibir si el sujeto está entrenado a ello. Se les puede percibir con mayor claridad, contactar con ellos y hasta usarlos en beneficio propio, estando la persona en estados de consciencia expandida por medio de enteógenos, músicas o danzas, y siempre tras la iniciación.

Cuando más aparecen estas entidades, según la cosmovisión chamánica clásica, es durante los sueños, el estado no ordinario de la consciencia más natural y habitual. Tanto es así que, por ejemplo, en lengua shuar no se distingue entre las visiones propulsadas por el consumo de ayahuasca y la producción onírica: ‘todo sale del mismo lugar, es lo mismo’, apuntan los shuar.

Se puede afirmar, por tanto, que los espíritus forman parte de la experiencia propia del ser humano, sea cual sea su verdadera realidad, y que estas entidades, en todas las culturas parecen representar las fuerzas transformadoras, que tanto pueden causar enfermedades o muerte como impulsar el desarrollo, el orden y la salud. De ahí que la acción de promover deliberadamente el contacto con estas fuerzas transformadoras –como hace el chamanismo– es lo que conduce al ser humano a buscar y conocer los secretos de la propia existencia, a transmutarse uno mismo. Y este es justo el núcleo, insisto por su importancia, de los procesos iniciáticos: la transmutación del neófito.

Los espíritus pueden ser considerados núcleos autónomos de energía externa al ego, al sujeto, que emergen de entre las sombras del no yo, del vacío, para ofrecerle información. Una información a la que no se puede acceder en estado ordinario de consciencia puesto que no se trata de información analítica o lógico-racional, positivista [11].

Sabemos que en el chamanismo clásico se buscan intencionalmente estados de trance o de consciencia expandida para entrar en contacto y dirigir a los espíritus de acuerdo a los intereses humanos. Sabemos que los espíritus chamánicos actúan como campos de influencia –en el sentido que da la física a este vocablo–; sabemos que la iniciación es el proceso por medio del cual el magíster enlaza al neófito con este campo transpersonal –inconsciente colectivo, en terminología de Carl G. Jung, o campos morfogenéticos, según Rupert Sheldrake–; y sabemos que la preparación exigida al neófito (ayunos, silencio, contención sexual y física, aumento de la permeabilidad psicológica) tiene por objetivo hacerlo sensible al campo al cual va a incorporarse como objeto y sujeto a la vez, transmitirle conocimientos técnicos y dotarlo de una personalidad adecuada que le permita moverse en el campo chamánico sin enloquecer, perderse o perecer.

V.

A partir de lo anterior, es pertinente realizar otras consideraciones sobre los chamanismos clásicos y la magnitud de la transmisión iniciática.

Todo chamán, hombre o mujer, ha de haber sido iniciado, y toda iniciación chamánica consta de dos partes. La primera se refiere al interés central que ocupa en el neófito el entrenamiento complejo y concienzudo de su capacidad para activar el imaginario. Es decir, se entrena al neófito para que aumente la intensidad de sus visiones a través de los estados de consciencia expandida, sea ésta propulsada por enteógenos, respiración especial, danza o por otros métodos.

Una vez el aprendiz o la aprendiz es capaz de experimentar tales imágenes como si fueran reales, debe tratar de obtener el control de esta imaginería mental, segunda etapa de la iniciación. Es decir, se le entrena para que desarrolle una capacidad o campo de percepción materialmente distinto del ordinario, entrenamiento que exige sacrificios físicos, ayunos y dietas especiales, y asimilar términos de referencia específicos para construir la nueva realidad. Así es que la transmisión implica una corporeización del conocimiento, no solo aprendizaje en una dimensión intelectual.

La segunda etapa de la iniciación tiene por objetivo aumentar el conocimiento y control del imaginario interno hasta tener un mapa detallado de los mundos imaginales (en expresión de Henri Corbin), manejando así y en beneficio propio, los espíritus que pueblan estos mundos.

Estas dos etapas de la iniciación suceden, pues, gracias al fenómeno del que tan escasamente se habla a pesar de la importancia que tiene: la transmisión que se da durante la iniciación.

En Occidente, el término iniciación se ha ido convirtiendo en sinónimo de transacción simbólica, cuando no de ceremonia o celebración sin mayor contenido. En los pueblos chamánicos, la iniciación era –¡y es!– el proceso mediante el cual se da la transmisión, siendo tal transmisión el objetivo real de toda iniciación. Llegados a este punto cabe preguntarse de nuevo: ¿Transmisión de qué? ¿De conocimientos y símbolos? ¿De experiencias? ¿De bienes materiales o de roles y redes sociales?

El magíster chamán shuar, por ejemplo, al acto de transmitir al neófito su poder sobre los espíritus lo denomina utsúmna, que viene a significar: dar o conectar a otro con lo que uno tiene. ‘Te doy el espíritu que tengo y que adquiriré de otro’, dice el magíster. Pero este ‘dar’ no sucede como si de un objeto se tratara, no se da todo o solo una parte del todo, sino que el magíster hace partícipe al neófito de lo que él mismo tiene y ha conseguido con esfuerzo y destreza. Se transmite un tipo de energía o de conexión con la fuente de la energía.

Lo que transmite el chamán shuar es el tséntsak o saeta mágica que recibió en su propia iniciación, y a la que ha dominado y multiplicado en sí mismo gracias a los esfuerzos, ayunos y prácticas realizadas, y es así como la puede transmitir a otro neófito. Transmite la saeta mágica a través del tabaco, de la ayahuasca, de agua, de soplar, por medio de una saliva fría especial que regurgita desde su estómago y deposita en la boca del neófito, pero especialmente a través de su férrea intención y poder personal. A todo el proceso se le denomina en shuar utsúnkamu, muy libremente traducible como: ‘compactación de lo que tengo y compactación con la cadena o tradición de la que yo recibí la saeta. Nos compactamos’. Por ello, el magíster queda, según afirma, permanentemente enlazado a su neófito y recibe, como él mismo, las consecuencias de sus actos. Es a causa de este lazo vitalicio que ultrapasa el espacio y el tiempo, que los chamanes tradicionales suelen sopesar cuidadosamente a quien aceptan de estudiante a iniciar y darle la transmisión.

Tradicionalmente, la compactación con la cadena de espíritus, objeto real de la iniciación, se llevaba a cabo cuando un joven lo pedía al chamán experimentado porque lo deseaba o porque había sufrido trastornos que indicaban su camino, o bien cuando un chamán escogía un joven para iniciarlo a la vista de sus capacidades especiales. Entonces, tras larga preparación física y psicológica del joven, el magíster le transmitía sus propias saetas mágicas para que el neófito, al recibirlas dentro de sí se esforzara por acogerlas, usarlas y aumentarlas siguiendo las indicaciones técnicas que había aprendido.

Ningún shuar sabe de dónde salió la primera saeta, ni quien fue el primer wuishín, chamán, que la hizo suya para poderla transmitir, pero el espíritu de las aguas, Tsunki, también la tiene. Según los shuar, si se toma el potente y visionario zumo de tabaco, se bebe ayuahuasca –natemaen su idioma– o bien se duerme al lado de cascadas vírgenes también se pueden recibir estos espíritus, si el sujeto reúne una serie de cualidades previas.

Juanka, un anciano y respetado wuishín shuar, chamán, tuvo el privilegio de tener en dos ocasiones la visión iniciática –llamada mesékranam– por medio de la que recibió los poderes de wuishín durante ciertos sueños que, en su cosmovisión, le indujeron los espíritus del agua.

Relata así el proceso de iniciación-transmisión-transmutación que le fue impuesto cuando él, adolescente gravemente enfermo de tuberculosis, había decidido dejarse morir al lado de un río: ‘Una vez, se me presentó un ser que salió del río, era Tsunki.[12] Me pidió que abriera la boca y me infundió un soplo frío que se iba acumulando en mi cuerpo ¡Era frío! El frío iba penetrando en todo el cuerpo. Al despertarme al día siguiente me sentí muy fortificado. Durante el sueño me decía que no comiera carnes irritantes durante un mes, como el armadillo, la guanta y otras especies, y que no me juntara con mujer durante un mes. Después de un mes de haber compactado, hubo ciertas formas de curación que comencé a hacer. Un bebé se encontraba mal, me lo trajeron para hacer una limpieza, lo soplé y el bebé se puso bien. Así, poco a poco, fui practicando. Me sentía con un

cuerpo sano y fuerte, iba practicando y aprendiendo de otros chamanes a los que visitaba’.

A partir de aquel episodio, siempre que Juanka, por cualquier circunstancia, duerme en el *ayamtei* –pequeña choza ritual apartada que se construye cada hombre para estar en la soledad de la selva amazónica– hace abstinencia sexual, ayuna y lleva zumo de tabaco para inducirse visiones y aumentar la fuerza que le fue transmitida. Por este procedimiento, aquí solo esbozado, multiplica las saetas que tiene como aliadas (más detalle del proceso en: FERICGLA 1994).

VI.

¿Qué sucede con el factor ‘tiempo’ durante la iniciación, dado que es la primera coordenada que se modifica al derrumbarse los límites del ego, al entrar en estados de consciencia expandida? Gracias a la transmisión del poder por medio de la iniciación, el tiempo no se detiene cuando el chamán shuar está bajo el efecto de la ayahuasca, su embriagante sagrado y tradicional. Juanka dice: ‘Uno percibe si es de día o de noche. En el momento en que se toma *natema* (ayahuasca) o tabaco empiezan a llegar mis amigos, las energías recibidas, y se escuchan sonidos, llegan los espíritus que iluminan al chamán y le dan fuerza para curar a los que están enfermos. Uno está fuera pero se da cuenta del tiempo que pasa. A pesar de las sensaciones extremas no me pierdo y el efecto del *natema* no tarda más de media noche en acabar.’ Cuando el efecto de la ayahuasca empieza a pasar, Juanka sabe que es media noche, porque suelen ingerir la pócima a la misma hora aproximada, a la puesta del sol.

Así pues, resulta que la clave de todo el proceso iniciático es la transmisión de una manera de penetrar y de moverse por el mundo imaginal, entrada

que puede ser practicable para el neófito:

a) una vez iniciado y conectado a una cadena de energía transpersonal o campo que le permite tener experiencias específicas;

b) gracias a su esfuerzo personal para desarrollar una nueva forma de percepción que permite corporeizar el conocimiento, dotándolo de una profundidad y tridimensionalidad inconcebible para el mero análisis intelectual (aquí se podría aplicar aquello de que el pequeño ve en el grande lo que su limitada estatura le permite ver);

c) tras el éxito en hacer conscientes y aprovechar lo que denominamos sentidos internos, única vía válida para penetrar y orientarse en los sutiles mundos del imaginario. Se ha escrito poco sobre los sentidos internos por estar lejos de la cosmovisión occidental, aunque representan facultades clave para la acción en los chamanismos clásicos. Por mencionar solo algunos de los sentidos internos: la percepción del momento preciso en que debe ser realizado cada acto para que triunfe (los griegos denominaban *kairós* a esta dimensión del tiempo y ha sobrevivido hasta nosotros de forma tenue en expresiones como ‘ha llegado la hora’); las diversas formas de intuición, tanto de lo que debe hacerse como de lo que no debe hacerse para evitar males (los shuar distinguen siete tipos de intuición o captación directa de la realidad sin que pase por el intelecto, con terminología específica para cada una); el sentido de la armonía –forzando el sentido– que permite captar lo que falta o sobra en una situación o momento; la captación por resonancia de lo que está sucediendo en el mundo interno de otras personas, y que es algo distinto de la empatía; el sentido de la pertenencia a un organismo superior, etcétera.

Durante la compactación-iniciación, el magíster shuar sabe cuándo los *tséntsak* o saetas mágicas e invisibles han pasado al neófito. ¿Cómo lo sabe Juanka con tanta certeza?. ‘Es muy claro. Los *tséntsak*(saetas mágicas) se multiplican dentro del cuerpo del que he compactado. Hay un instante en

que esta energía pasa por mi lengua y salta a la del otro. El (transmisor) sabe que ha transmitido porque nota que las saetas han salido de su cuerpo. Las saetas una vez insertadas dentro del cuerpo del (receptor) se multiplican y ya no se acaban. ¡Uno siente una fuerza interior que lo sostiene!. De acuerdo a las compactaciones que se van realizando (recibiendo), uno va dominando más y más tipos, y más cantidad de saetas. Para llegar a tener poder, lo primero es adquirir un cierto tséntsak que se multiplica mucho, como una hierba que crece rápido. Esto crea una base en el cuerpo del (receptor). Este es el tíjeri tséntsak (la saeta-tijeras) que se queda en la punta de la lengua del chamán. Cuando succiono la enfermedad, esta saeta caza el espíritu maligno e impide que yo lo absorba en mi cuerpo. Así uno va sabiendo que el poder para chamanizar se multiplica dentro de sí.’

Siguió Juanka hablando del determinante peso de la transmisión del magíster al neófito y cómo este proceso configura su futuro: ‘Los chamanes pueden hacerse wawékratin (chamanes malignos). Esto se consigue con otro tipo de tséntsak. Una vez una persona es iniciada (Juanka usó el término ‘brujeadá’), el cuerpo del chamán se hace caliente y ya no puede curar más. Para ser wawékratin (chamán maligno) se debe conseguir un tipo especial de tséntsak.’ Así pues, también la futura orientación de la acción chamánica dependerá del contenido que se transmita en la iniciación.

‘Cuando sanamos –siguió relatando Juanka–, nos damos cuenta de la causa (de la enfermedad). Si es malicia de chamán hay una luz que está como prendida donde hay la enfermedad. Cuando es enfermedad natural se ve que del cuerpo (del enfermo) sale humo, como la niebla por la mañana. Así sabemos que es enfermedad y no brujeo. Cuando es acción de wawékratin (chamanes malignos) quema y se ven manchas negras.’

Juanka comenta que durante mi iniciación, años atrás, me transmitió ciertos poderes chamánicos específicos, y a eso se debe que a veces yo viera manchas negras, rojas, azules y verdes.

VII.

Así es que, la iniciación entrena y da la posibilidad de percibir otras dimensiones de la realidad o, dicho de otro modo, de percibir las diversas realidades cruzadas que coexisten simultáneamente y, en este sentido, se puede afirmar que toda iniciación tiene una dimensión exotérica y otra esotérica [13], implica un conjunto de enseñanzas que, además de aprenderse, tienen por objetivo la modificación radical de la condición psicológica, perceptual y existencial del sujeto.

Más allá de los aspectos formales concretos, la iniciación es el misterio central de toda sociedad chamánica. Y el núcleo del proceso iniciático es la transmisión deliberada de una manera específica de acceder a un campo sagrado que debió ser creado en origen por un ser superior o mitológico, como Tsunki entre los shuar. Es esta forma especial de percibir un mundo sutil coexistente con el mundo común, y es la capacidad o vía de conexión con este campo transpersonal lo que transmite el magíster al neófito. La transmisión chamánica, como casi todas las tradiciones esotéricas, tiene la forma de una cadena vertical que por medio del magíster enlaza los neófitos con una tradición que se mantiene a través del tiempo. Iniciación y transmisión van juntos, son partes de un mismo proceso nuclear en los chamanismos clásicos.

Cabe afirmar, pues, que la transmisión es en parte el entrenamiento guiado para que el neófito descubra y aprenda a usar estados existenciales que le permitan conectar con un campo biofísico preexistente. Anunciar aquí que se trata de un campo vivo o biofísico no es una metáfora. Se acepta que todo campo biofísico debe cumplir ciertos principios: el de deslocalización, la inseparabilidad de sus elementos constituyentes, la interconexión entre ellos, compartir una imagen global –holística– de la realidad y del organismo que forman todos los componentes del campo y, en los postula-

dos cuánticos, debe incluir necesariamente el concepto de consciencia (ver: BISCHOF, M., 2000, del International Institute of Biophysics). Bien, estos principios condicionales son cumplidos por la transmisión y la acción chamánica.

Aceptemos pues, que la transmisión deliberada y bien diferenciada de una determinada energía a una persona o a un grupo es también perfectamente posible y factible. Por ejemplo, un individuo o un grupo, puede decir: ‘Voy a hacer una práctica con la intención de enviar baraka –como diría un sufi–, o un tsénsak –setas mágicas sólo visibles a los chamanes bajo el efecto de la ayahuasca, como dirían los shuar– a determinado grupo o a determinada persona’. No es necesario que el grupo o la persona que la está enviando especifique el tipo de energía o la cantidad de energía, ni que el grupo receptor lo sepa. Esta es una forma de funcionar universal que encontramos en los chamanismos clásicos asiáticos y amerindios, entre los sufíes y en el Islam donde se habla de la Baraka, en el budismo o en el cristianismo católico y ortodoxo, donde se ruega para otro, y en prácticamente todas las grandes tradiciones religiosas, espirituales y animistas.

Para acabar, voy a leer la transcripción de un fragmento de entrevista que realicé hace un tiempo a un wuishín o chamán shuar sobre aspectos esotéricos relacionados lateralmente con la transmisión.

– ¿Se relaciona con los muertos al tomar natema (ayahuasca)? ¿Realmente hay manera de hacerlo? (el vocablo quechua ‘ayahuasca’ viene a significar ‘liana que lleva donde están los muertos’ o ‘bejuco de los muertos’).

– Sí, hay cierto arte para llamar a los espíritus de los muertos. Lo hacen los quichuas y los cofanes [14]. Yo también lo he practicado. El wuishín lo hace si se lo piden los familiares del que murió. Si murió por maleficio de brujo, el espíritu del muerto viene acompañado del espíritu de quien lo mató. Dialogar se puede, pero la persona también debe estar bajo el efecto de la ayahuasca. El diálogo es siempre muy corto, el muerto anuncia quien

lo mató, diciendo: ‘el que me acompaña’. Y entonces el chamán puede decir: ‘que el que acompaña quede también como el muerto’, y así se le mandan tséntsak (saetas mágicas) para matarlo. Yo no he llegado a este grado al que llegan los quechuas, hay que ser banko, ser lo más alto en chamanismo. Yo debería compactarme (iniciarme) con unos veinte chamanes más. Ahora me he compactado sólo con unos veinte, necesito el doble. Cuando uno se inicia con cuarenta o más para ser banko, es como entregar el espíritu al diablo. Yo no alcanzo a hacerlo porque necesitaría dinero y mucha salud, hay que hacer muchos ayunos, hasta un año de ayuno y ya no tengo edad, me daría pereza y miedo. Debería buscar unos veinte chamanes que pertenezcan a diferentes pueblos para reunir mástséntsak.... Habría que pasar ayunando todo el tiempo.

– Generalmente, los quichuas comienzan de muy niños. Las compactaciones deben hacerse cuando uno es bastante joven aun para poder ayunar y cumplir las normas de la compactación. Mi hermano siguió la iniciación pero no cumplió las reglas de ayunos, abstinencia sexual... y empezaron a salirle bultos hasta en el escroto, y como no había nadie iniciado que pudiera remediarlo, murió.

– ¿Qué cambia para usted cuando toma ayahuasca?

– Después del efecto amanezco con mucha energía, sin pereza, sin malestar. En los días siguientes de haber tomado, sobre el medio día, me viene una especie de sueño y descanso un hora. Luego me vienen más deseos de seguir viviendo.

– ¿Observa diferencias entre los shuar y los blancos al tomar ayahuasca y al hacer limpiezas? [15]

– Antes de conocerte, mis conocimientos estaban reducidos al mundo shuar. Veía los tséntsak de mi gente pero ahora mi mundo ha cambiado. A veces, al tomar natema (ayahuasca), veo tus espíritus, veo si vienes a visi-

tarme o no, con quién estás viniendo... Ahora pienso que no solamente existimos nosotros sino que hay otros mundos. El mundo no ha cambiado, es mi forma de vivir, mi familia y mi gente lo que cambia. Tengo un deseo intenso de seguir viviendo, mucha esperanza. En el caso de que se acabe mi vida, vosotros me recordaréis. Mi familia ahora es más numerosa ya que no solamente somos hermanos entre nosotros, sino que somos hermanos de personas que tienen otro color de piel.

– ¿La diferencia entre vosotros los blancos y los shuar, me pides? He hecho muchas iniciaciones a shuars y a otros de otros pueblos: a quichuas, cofanes, achuaras y también a mestizos. Cuando compacto con otras personas pasan a ser como mis hijos, como hijos dentro del conocimiento (mente o consciencia) del wuishín (chamán). Y así como el papá está atento a lo que hacen los hijos y los cuida, así mismo es con las personas que el chamán inicia. Tú tienes algo mío, te di algo de mí y me preocupa lo que te transmití, pregunto por ti, te veo en sueños y debo cuidarte.

A las mujeres nunca se les permitía iniciarse porque son más fuertes que los hombres. La abuela de Galo –un amigo común– fue wuishín ¡Qué mujer! ¿Para qué quieren más poder? Ahora hay alguna que quiere serlo, porque nuestras mujeres ven a las blancas que quieren. Yo no lo he hecho, pero sé de otros chamanes que sí lo han hecho, y pasa que el compactar da un picor en la coronilla y uno no puede rascarse más que con un palillo, con cuidado. Dicen que a las mujeres les cuesta más no rascarse con la mano cuando da el comezón.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

AYA, Abdelmumin, 2006, El secreto de Muhammad. La experiencia chamánica del Profeta del Islam, Kairós, Barcelona.

BISCHOF, Marco, 2000, “Conceptos de campo y la emergencia de una biofísica holística”, en Belousov, L.V., Popp, F.A., Voeikov, V.L., and Van Wijk, R., (eds.): Biophotonics and Coherent Systems. Moscow University Press, Moscú, pp. 1-25 (versión castellana en: www.etnopsico.org).

CALVO, César, 1981, Las tres mitades de Ino Moxo y otros brujos de la Amazonía, Proceso editores y editorial Gráfica LABOR, Iquitos, Perú.

CROSSMAN, Sylvie y BAROU, Jean-Pierre, 2007, Saberes indígenas, Ellago ediciones, Castellón.

FERICGLA, Josep M^a, 1994, Los jíbaros, cazadores de sueños, Integral, Barcelona.

FERICGLA, Josep M^a, 1999: “Castaneda desapareix”, en Revista d’etnologia de Catalunya, núm. 15, págs. 120-127, 1.999, edita Depto. de Cultura Generalitat de Catalunya, Barcelona.

FERICGLA, Josep M, 2006, Los chamanismos a revisión, Kairós, Barcelona.

HARNER, Michael J., 1978, Shuar, pueblo de las cascadas sagradas, Ed. Mundo shuar, Quito, Ecuador.

KINGSLEY, Peter, 1999, Nei luoghi oscuri della saggezza, Milán, 1999.

McTAGGART, Lynne, 2011, El campo: en busca de la fuerza secreta que mueve el universo, Ed. Sirio, Málaga.

VITEBSKY, Piers, 1995, El chamán, Círculo de lectores, Barcelona.

POVEDA, José M^a (ed), 1997, Chamanismo, el arte natural de curar, Ediciones Temas de Hoy, Madrid.

SEVERI, Carlo, 1993, La memoria ritual: locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia, Abya Yala, Quito, Ecuador.

[1] Conferencia inaugural de las Jornadas Internacionales El chamanismo en el mundo, realizadas en la Casa Amèrica Catalunya, Barcelona, el 26 de octubre de 2010.

[2] Toda las citas bibliográficas de este apartado se refieren a la edición original de cada libro. Aunque cite el título en castellano por comodidad para el lector, sea o no edición española, la fecha es siempre de la edición original.

[3] Para consultar mi análisis de la obra de C. Castaneda, ver el artículo que escribí cuando murió en 1.999: 'Castaneda desapareix', (Castaneda desaparece), en Revista d'etnologia de Catalunya, núm. 15, págs. 120-127, 1.999, Depto. de Cultura Generalitat de Catalunya, Barcelona.

[4] 'Shuar' es el término indígena para denominar el gran grupo étnico que habita el piedemonte andino y parte de la selva amazónica del sur de Ecuador y norte de Perú. Actualmente son unos 45.000 individuos y fuera de su territorio son más conocidos con el nombre de 'jíbaros'. En este texto usaré el propio vocablo indígena, los shuar ('la gente'), ya que el término jíbaros tiene una connotación despectiva. La mayor parte del trabajo de campo del autor en los último veinte años y sus investigaciones sobre los chamanismos clásicos han sido en el marco cultural de este gran grupo étnico.

[5] Por mi parte, acababa de publicar *Los jíbaros, cazadores de sueños*, ed. Integral, Barcelona, 1994.

[6] Enteógeno: neologismo que viene a significar ‘aquello que genera una experiencia divina dentro de uno mismo’. Se utiliza hoy en contextos especializados para referirse a los psicotropos de ciertas familias químicas, botánicas y hasta de animales, que inducen estados de consciencia expandida que despiertan la experiencia de la divinidad en el sujeto. Hasta los años 90 del siglo XX se usaba la palabra ‘alucinógenos’, vocablo de gran carga negativa y que no es aplicable estrictu sensu a tales sustancias visionarias que ha tomado el ser humano desde los inicios de nuestra historia, como ha registrado la paleontología y la arqueología, como propulsores de experiencias transpersonales, místicas y chamánicas. Es del todo incorrecto decir, por ejemplo, que los chamanes toman alucinógenos.

[7] Una de las frases fundadoras de la actual filosofía es: Todo está lleno de dioses, atribuida a Tales de Mileto y afirmación deliberada del animismo original de la filosofía griega. Empédocles y Parménides fueron dos filósofos cuya acción, entre la de otros, puede categorizarse perfectamente de chamánica (ver: P. KINGSLEY, 1999: 92-96)

[8] Ver: *Chinese Magical Medicine*, de Michel Strickmann, Stanford University Press, 2002.

[9] Para más detalles sobre la iniciación, ver: *Los jíbaros cazadores de sueños*, FERICGLA, Josep M^a, 1994, Integral, Barcelona.

[10] Uso aquí el término magíster en el sentido original, a pesar de no ser habitual en antropología, pero cumple dos funciones: recuperar el sentido de ‘transmisión chamánica’ (magíster significaba maestro de escuela que transmite la tradición), y permitirme el humor de jugar con las palabras.

[11] El vacío es uno de los objetos de investigación y de reflexión más interesantes, en mi opinión de lego, de la actual física cuántica, habiendo ya un importante cuerpo científico sobre la física del vacío. Es uno de los fértiles puntos de inflexión entre las religiones, el misticismo, los chamanismos, la psicología profunda y la ciencias físicas y biológicas. Véase: McTAGGART, Lynne, 2011, El campo: en busca de la fuerza secreta que mueve el universo, Ed. Sirio, Málaga.

[12] En la mitología shuar, Tsunki es la personalización de la fuerza del agua, para ellos origen de todo poder chamánico y personal, para nosotros símbolo del inconsciente profundo y de todos los potenciales humanos.

[13] Esoterismo es concepto con mala fama en ámbitos científicos. No obstante, a pesar de haberse convertido en un elemento propio de la cultura de masas desde finales del siglo XIX, tiene un contenido profundo y riguroso. Del griego *esoteros* ('dentro, desde dentro, interior, íntimo'), es un término usado para referirse al conjunto de conocimientos, tradiciones, prácticas y técnicas religiosas, chamánicas o filosóficas que son secretas, incomprensibles o de difícil acceso, y que se transmiten únicamente a una minoría selecta de iniciados. En contraste, el conocimiento exotérico es fácilmente accesible para el público, es de aspecto objetivo y es transmitido libremente sin exigencias de preparación previa. Actualmente reconocemos diversas grandes tradiciones esotéricas, de las que surgió conocimiento objetivo, tales como el orfismo, el pitagorismo, el hermetismo, la teosofía, la cábala, el sufismo, el yoga, el tantra, el vajrayāna o el taoísmo. Para el Maestro tibetano Djwhal Khul el esoterismo es el entrenamiento para obtener la capacidad de actuar libremente en el mundo de los significados, implica comprender la relación que existe entre fuerzas y energías. También la ciencia de vanguardia empieza a reconocer la importancia objetiva de ciertos postulados esotéricos que conciernen a la energía y la fuerza.

[14] Quechua o quichua es un etnónimo empleado para designar algunos pueblos indígenas distribuidos en Argentina, Bolivia, Colombia, Chile,

Ecuador y Perú. Habitan gran parte de la región andina y están relacionados con la cultura incaica, siendo actualmente el grupo étnico autóctono más numeroso de latinoamérica con unos seis millones de individuos.

Los cofanes o kofanes –en su propio idioma los A'i–, son un pueblo amerindio que habita al noroccidente de la Amazonia, en la frontera entre Colombia y Ecuador. Afincados entre el río Guamués, afluente del río Putumayo y el río Aguaricó, afluente del Napo, en la provincia de Sucumbíos. Están en peligro de extinción.

[15] Limpia: término muy usado en el chamanismo americano tanto para referirse a sanar energéticamente al sujeto de forma preventiva, como si tiene algún maleficio. No es inhabitual que al llegar una visita a la choza de un chamán shuar o quichua, éste ofrezca una limpia a la visita como muestra de cordialidad.