

EL VAGOMUNDO DEL CHAMÁN: EPISTEMOLOGÍA DE LA PRAXIS PSICOTRÓPICA CHAMÁNICA

THE "INNER WANDERING WORLD" OF THE CHAMÁN: EPISTEMOLOGY OF THE CHAMÁN'S PSYCHOTROPIC PRAXIS

por:

LIC. JUAN PABLO OGALDE HERRERA

Químico Laboratorista. Licenciado en Química

*Magíster[©] en Antropología mención Arqueología, Universidad Católica del Norte
Taller de Investigaciones Culturales "TINCÚ"*

Av. Arturo Prat, Remodelación El Morro, Block B-4, Depto. 501, Iquique-Chile

E-mail: jpabloogalde@yahoo.es

RESUMEN

Desde siempre el chamanismo ha mostrado pautas químicas recurrentes que, sospechosamente, parecen tener un origen neurológico. Luego, la experiencia del chamán en los Estados Alterados de Conciencia (y su respectiva praxis) tiene que ver, sostengo, con el problema de dotar a la actividad alucinatoria de pertinencia ontológica y gnoseológica. El presente artículo enfatiza el componente epistemológico de esta situación.

Palabras clave: Chamanismo, psicotrópicos, epistemología.

ABSTRACT

"Chamanismo" has always shown recurrent chemical standards which, suspiciously, seem to have a neurological origin. I maintain, then, the experience of the "chamán" in his Altered States of Conscience (and their corresponding praxis) has to do with the problem of providing the hallucinatory activity with ontological and gnostic pertinence. The present article emphasizes the epistemological component of this situation.

Key words: Chamanismo, psychotropics, epistemology.

INTRODUCCIÓN

*Nadie recuerda exactamente cuándo
me vieron por última vez.*

*Cazando con las manos conejos de
fuego en la oscuridad.*

Fragmento de Jorge Reyes:

A la izquierda del colibrí

©1985. Estudios Crystal México

En "A la izquierda del colibrí"

Las moléculas químicas que ingiere el chamán para tener alucinaciones es la unidad de análisis en mis investigaciones. Estas moléculas, sujetas a las leyes de la química y la física, intervienen procesos fundamentales del aparato cerebral a nivel neuroquímico. Luego, este comportamiento neuroquímico se manifiesta, gnoseológicamente, como la necesidad de una compleja red de disciplinas para elucidar cuál es el rol de estas moléculas en la "construcción de la realidad" que hace el aparato mental. Por otro lado, está la repercusión, en el más amplio sentido de la palabra, de estas moléculas en la sociedad.

El chamán es diferente a muchos consumidores etnográficos de psicotrópicos, donde debemos incluir a nuestros propios consumidores farmacodependientes y hedonistas, puesto que posee un corpus tradicional de conocimiento fáctico relacionado con este tipo de moléculas, las cuales se van a utilizar, en concentraciones y mezclas biofarmacológicas adecuadas, para hacer del estado alterado de conciencia (EAC) un estado inteligible. Los alcaloides psicotrópicos (manifestados en semillas, cactáceas, caracoles, sapos, etc.), entonces, son considerados sagrados puesto que dan al chamán la posibilidad de hacer una observación participante del mundo sagrado.

En tal sentido, el conocimiento chamánico tradicional fáctico se expresa como un consumo masivo de alcaloides específicos, preparados y administrados biofarmacológicamente, particularmente intensivo en las actividades de inductación chamánica.

A esta dinámica específica del chamán la he denominado **praxis psicotrópica chamánica**. El chamanismo psicotrópico, entonces, tiene que ver con sujetos asociados a los alucinógenos y a los Estados Alterados de Conciencia (EAC de aquí en adelante) químicamente inducidos.

La diferencia fundamental entre todos los consumidores de alucinógenos y el chamán es que

este último logra hacer de su EAC un elemento con pertinencia gnoseológica y ontogénica. Esto es, logra dotar al estado alterado de la conciencia, cuya alteración es básicamente perceptual, de un conjunto de reglas propias, míticas, arbitrarias y, semánticamente, construidas¹.

Por otro lado, "Eliade (1976) observa que el shamán disfruta de un prestigio y de una autoridad considerable entre los pueblos sudamericanos. Únicamente los shamanes pueden enriquecerse, esto es, almacenar cuchillos, peines, hachas, etc. Agrega el mencionado autor que es gracias a sus capacidades extáticas, más que a sus prestigios de magos, a las que el shamán sudamericano debe su posición mágico-religiosa y su autoridad social" (Llagostera et al., 1998; 87, énfasis mío).

Ahora bien, en el continuo discutir el modelo etnoquímico del chamanismo, que pretendo esquematizar entonces, el principal aspecto que da calor a la discusión es lo siguiente. El modelo no incorpora el aspecto sociocultural, expresado generalmente en los roles sociales y capacidades curativas del chamán, para predecir la existencia de chamanes psicotrópicos; por el contrario, se fija en la práctica factual psicotrópica de un sujeto, sin importar si la sociedad está como cofactor de esta experiencia material. Son los antropólogos sociales y culturales quienes han defendido esta crítica con mayor fuerza, incluso con enojo (esto, en la antropología, es paradójico). Efectivamente, en el chamanismo psicotrópico la importancia social y el rol del individuo chamán están determinados por su experticia en los EACs. Antes del reconocimiento social, entonces, el control de los EACs es quien sostiene a este individuo ante lo social; y allí hay que buscar un elemento que pueda definir al individuo que participa del chamanismo psicotrópico. En la selva o en Siberia, es la psiquis de este sujeto quien se las arregla con preparados farmacológicos de alcaloides alucinógenos, fuertemente concen-

¹ En contraposición con la creencia cartesiana de la Naturaleza, predominante en las ciencias sociales, en cuyo caso los estados ALTERADOS de conciencia representan "una distorsión o versión tergiversada de la percepción correcta de la <<realidad objetiva>>. En estas circunstancias, parecería absurdo suponer que dichos estados de alteración tuvieran cualquier pertinencia ontológica o gnoseológica" (Grof 1998: 44).

trados, aún antes de que la sociedad lo reconozca como chamán.

Antes, si aún no se ha notado, debo enfatizar que el modelo etnoquímico del chamanismo es un entendimiento teórico, metodológico y epistemológico del sujeto chamán psicotrópico, del sujeto que consume alucinógenos en términos chamánicos. Dicho de otro modo, ¿cómo el chamán psicotrópico logra su paso, desde la cotidianidad, a un EAC neuroquímico entendido como un **vagomundo**?

El vagomundo, propio de chamanes legítimos, se puede definir como acciones intencionales y efectivas consideradas reales en un mundo alucinado considerado como real. De esto se deriva que el vagomundo sea una entidad ontológica, dotada de un “orden” mítico arbitrario relativo al sujeto chamán.

Lo importante, entonces, es que cualquiera sea la cosmovisión chamánica del individuo chamán, esta poseerá un conjunto de reglas semánticas arbitrarias producto, en última instancia, de un momento sociohistórico propio del sujeto. Dotar al EAC neuroquímico de este conjunto de reglas arbitrarias, entonces, determina la emergencia de estos vagamundos arbitrarios, pero que son legítima y exclusivamente chamánicos. El chamanismo que hace uso psicotrópicos, entonces, ha encontrado una vía altamente farmacológica para realizar esta transposición que es en esencia espacio-temporal. Sin embargo, el consumo de alcaloides alucinógenos es el aspecto material del método psicotrópico chamánico; en suma, las reglas del mundo alucinado adonde es llevada la percepción del chamán necesitan de un método “teórico” para su construcción. Los aspectos materiales y teóricos, entonces, relacionados con la praxis psicotrópica chamánica, son los indicadores de una conducta psicotrópica de términos chamánicos.

Como se ve, el problema de fondo no es el chamanismo realmente, sino la conducta psicotrópica chamánica, la praxis psicotrópica chamánica, el habitus psicotrópico del chamán ese es el problema de fondo en estas expresiones homologables. Así, los psicotrópicos se convierten en una expresión material proporcional de los EACs inteligibles chamánicos. Es importante recordar que para el cerebro último la realidad objetiva “generada” en el proceso neuroquímico “normal”, es indiferenciable con la realidad alucinada “generada” en el proceso neuroquímico intervenido por los alucinógenos. La diferencia está, entonces, en el sustrato del “origen

físico” de las realidades “objetiva” y “alucinada”. El sustrato chamanístico para la realidad alucinada cuenta con un método empírico para producir los EACs (consumo de psicotrópicos) y un método teórico para controlar los EACs neuroquímicos (consecuencia de la ingesta de psicotrópicos).

En el chamanismo, ambas realidades, cotidiana y sagrada, están dotadas de su propia epistemología y son autoexcluyentes. El chamán psicotrópico debe cruzar la línea epistemológica que separa este mundo del mundo sagrado mediante la preparación, dosificación y administración de plantas psicotrópicas para la readecuación epistemológica de su percepción.

Esta transposición epistemológica está compuesta por una base empírica (manejo controlado de psicotrópicos) y una base teórica (uso de estructuras simbólicas específicas). Esto, a quien quiera escuchar, simplemente significa que el vagomundo también tiene normas, en absoluto parecidas a las de la experiencia cotidiana (y por ello quizás anormales), pero hay normas semánticas (maestras, antepasados, seres míticos, roles, funciones, arquetipos, etc.). Estas “normas anormales”, por definición epistemológica, deben tener un funcionamiento estructural acorde con nuestras posibilidades ontogénicas y filogenéticas cuando son semánticamente aprehendidas².

Ergo, entre las variadas formas que la humanidad a inventado o descubierto para tener acceso al EAC, el chamanismo psicotrópico ha resuelto un problema bastante importante: ha encontrado un vehículo limpio y de fácil acceso manifestado principalmente por la preparación y administración farmacológica de plantas psicotrópicas. Esta es la verdadera encrucijada epistemológica que marca la praxis antropológica chamánica psicotrópica: los chamanes deben construir el vagomundo sagrado en sus estados alterados de conciencia mediante la

² Tal como ocurrió en la física del siglo XX, y en general en la evolución de las ciencias, un cambio radical de bases epistemológicas paradigmáticas de la realidad requiere de un manejo conceptual ideacional de la situación empírica que provoca el cambio.

Así, la psicología transpersonal como construcción racional de la psiquis humana, conseguida durante más de 30 años de investigación en EACs empíricos, con y sin uso de LSD (Grof, 1998), requirió también un fuerte ajuste epistemológico con respecto a las tradiciones clásicas (cartesiano mecanicistas) que venían investigando la psiquis humana, y fuertemente con respecto a la epistemología del sentido común, basada en la experiencia cotidiana de los sentidos.

ingesta farmacológica de moléculas neuroquímicas; técnicas arcaicas del éxtasis.

ACTIVIDAD SINÁPTICA

La teoría de la transmisión neurohumoral, según se lee en *Las Bases Farmacológicas de la Terapéutica* de Goodman y Gilman (1996: 113), está validada empíricamente hace unos 90 años. Hace un siglo ya, entonces, que asumimos que la neurotransmisión es un cofactor en la sinapsis. Para una sucinta explicación de la teoría de la transmisión neurohumoral se reduce ésta a solo tres elementos:

1. Una neurona presináptica que libera el neurotransmisor.
2. El espacio sináptico por donde circulan los neurotransmisores.
3. La neurona postsináptica que capta el neurotransmisor.

La sinapsis actúa de manera que la acción de unas 10^{11} (cien mil millones) de interneuronas puedan interconectar unas 10^6 (un millón) de motoneuronas (que activan unos cuantos músculos) con unas 10^7 (decenas de millones) de células sensoriales (Maturana y Varela 1998: 106). Lo importante para este manuscrito es que este sistema se encarga de transmitir un impulso nervioso definible, en última instancia, como un potencial de energía en propagación. **Esta energía, o impulso nervioso, se propaga de dos *modus operandis*:**

1. Cuando la información viaja a través de la membrana axonal de la neurona el traspaso es intraneuronal, o de *conducción*³.

³ Se produce un *potencial inicial* de acción en una región local de la membrana axonal, el cual se propaga por la neurona de la cabeza a la cola. Esta propagación del impulso nervioso se realiza por la despolarización de la membrana neuronal mediante un sistema de permeabilización de los canales de sodio, y una repolarización de la membrana mediante la inactivación de los canales de sodio y una apertura tardía de los canales de potasio y calcio. La llegada del potencial de acción, así propagado, a las terminales axonales (ubicadas en la "cola" de la neurona) inicia una serie de reacciones que desencadenan la expulsión de neurotransmisores, los cuales tienen por misión la transmisión de este potencial, excitador o inhibitorio, a la siguiente neurona. Esto da paso al segundo *modus operandi*.

2. Cuando la información viaja por el espacio sináptico de la neurona presináptica hacia la neurona postsináptica el traspaso es interneuronal, o de *transmisión*⁴.

Es importante recalcar que las vesículas presinápticas, o botones terminales desde donde son liberados los neurotransmisores, emiten en estado de reposo descargas de quantum aislados de neurotransmisor para la reactividad fisiológica del órgano efector postsináptico. Esto genera una transmisión neuroquímica continua y base.

Sin embargo, cuando un impulso nervioso llega a las vesículas presinápticas se produce una descarga sincrónica de varios quantum del neurotransmisor. Esta cantidad determinada de neurotransmisores específicos liberada al espacio sináptico, la tormenta de sustancia neuroquímica que establece puentes eléctricos entre ambas neuronas, lleva la "información" a la neurona postsináptica.

Entonces deben existir condiciones bioquímicas adecuadas, como la concentración, que posibilitan la llegada del potencial de acción a la neurona postsináptica para *reproducir* el impulso nervioso que se está transmitiendo.

Luego entonces, hay una diferencia entre la transmisión neuroquímica continua y base y la transmisión de un impulso nervioso; la diferencia fundamental está en la concentración efectiva del neurotransmisor en el espacio sináptico.

Cada neurotransmisor tiene un sistema neuroquímico específico. Se ponen en funcionamiento mediante órdenes específicas (potencial de acción), tienen un mensaje específico (estructura molecular química) y cuentan con receptores específicos (neuroefectores postsinápticos). Muchas veces los receptores son múltiples y pueden trabajar de forma independiente o sinérgicamente para transmitir un impulso nervioso.

⁴ Los neurotransmisores son liberados, como ya se dijo, cuando el impulso nervioso llega a la cola de la neurona presináptica. Los neurotransmisores "viajan" por el espacio sináptico y llegan a la neurona postsináptica. La energía del enlace molecular del neurotransmisor con los receptores postsinápticos produce un potencial de acción en la membrana axonal postsináptica que excita o inhibe cambios en su permeabilidad. Otros receptores postsinápticos pueden iniciar la síntesis de segundos mensajeros intraneuronales; estos receptores no producen, por fuerza, un cambio en el potencial de la membrana como los anteriores.

Ciertos alcaloides tienen actividad alucinógena puesto que probablemente intervienen la neurotransmisión debido a su semejanza química con los neurotransmisores.

REACCIÓN DE INTERFERENCIA ALUCINÓGENA

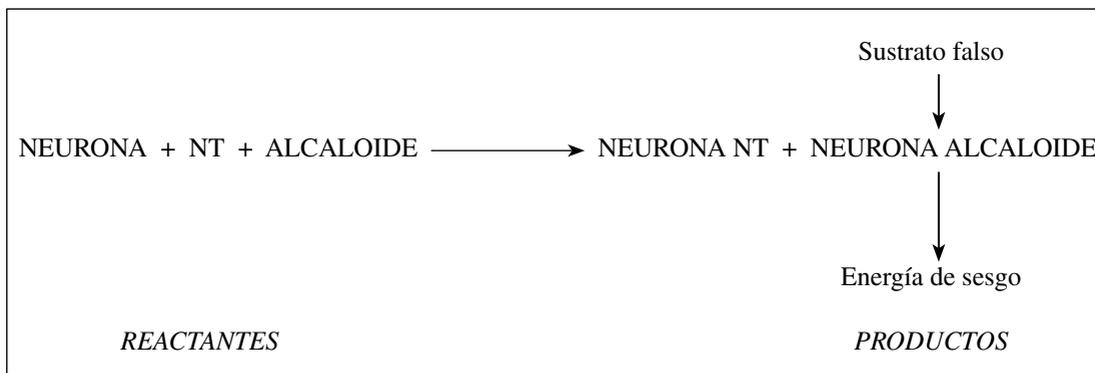
La ingesta de plantas psicoactivas, preparadas como brebajes, inhaladas, etc., liberan un principio activo conocido químicamente como alcaloide. No todos los alcaloides son alucinógenos, así como no todos los alcaloides alucinógenos funcionan de la misma manera.

En la alteración de la dinámica perceptual producida por alcaloides alucinógenos triptamínicos, cuyas familias moleculares son largamente conocidas por el chamanismo sudamericano, la semejanza química y estructural de estos alcaloides con la serotonina posibilita la interferencia de estos alcaloides en la neurotransmisión⁵.

La acción de estos alcaloides alucinógenos en el cerebro, entonces, se expone como una reacción de competencia con los neurotransmisores para ocupar los neuroefectores postsinápticos, cuando la molécula exógena, el alcaloide, logra ocupar el neurorreceptor se genera un **sustrato falso**. Esta reacción química de competencia se denomina **reacción de interferencia alucinógena**.

Los sustratos falsos formados en la reacción de interferencia alucinógena son el fin del viaje del alcaloide que ingirió el chamán. Por ello he de situar hasta aquí los criterios neuroquímicos y estos sustratos falsos son tomados como la matriz de donde surge la actividad alucinógena propiamente tal. Pero, como en cualquier reacción química, para que esta reacción comience a manifestar sus efectos se debe alcanzar una determinada concentración en cada uno de sus componentes.

La reacción de interferencia alucinógena puede simbolizarse de la siguiente manera:



⁵ La 5-hidroxitriptamina, serotonina, tiene descritos hasta ahora doce receptores específicos neurohumorales (o neuroefectores) denominados 5-HT₁, 5-HT₂, 5-HT₃, etc. Los alcaloides alucinógenos triptamínicos tienen una afinidad relativamente alta por los receptores neurohumorales 5-HT₂, afinidad que se muestra coherente con la observación de que los antagonistas específicos de dicho receptor tienen eficacia para bloquear los efectos conductuales y electrofisiológicos de las sustancias alucinógenas en modelos animales. Sin embargo, en concentraciones nanomolares el LSD, uno de los alcaloides alucinógenos más potentes, interactúa con diversos subtipos de receptores neurohumorales 5-HT_n, y en la actualidad no se atribuyen sus efectos psicodélicos a ningún subtipo de receptor por sí solo (Goodman y Gilman 1996: 613).

Una de las cosas más importantes que hay que decir sobre esta reacción de interferencia alucinógena es que es teórica y sirve para manejar algunas inferencias más. Por otro lado, sostengo que en esta reacción está la matriz y precedente inmediato de la actividad alucinógena propiamente tal. Entonces, la reacción de interferencia alucinógena es una reacción neuroquímica que en el chamanismo se utiliza de forma controlada para posibilitar la actividad alucinógena “dinámicamente manejada”. En efecto, para desplazar la reacción hacia los productos los alcaloides son las únicas moléculas participantes de la interferencia alucinógena que están entre los reactantes y que se pueden manejar externamente. Y allí concentró sus esfuerzos el chamanismo psicotrópico.

EL ENLACE MOLECULAR

Las otras inferencias que se desprenden de la reacción de interferencia alucinógena requieren de un mirada sucinta de la teoría de enlace molecular. Esta teoría establece que prácticamente todas las interacciones entre los átomos son de naturaleza eléctrica. Sin embargo, solo unos pocos casos pueden ser simplificados a una interacción de cargas positivas y negativas. De esta forma se enfoca el problema del enlace molecular mediante tres grandes métodos: Enlace de Valencia, Combinación Lineal de Orbitales Atómicos (CLOA) y Campo Ligando (Sienko 1976).

De la misma forma que es imposible tratar con precisión un átomo polielectrónico, las moléculas con varios átomos (varios electrones y varios núcleos) tampoco son dóciles al tratamiento matemático. Por tanto, se deben hacer aproximaciones que simplifiquen el problema y que puedan introducir varios postulados alternativos⁶.

Dada esta situación tomaremos como referencia el modelo CLOA, para enfocarnos en los dos enlaces nuevos que aparecen entre los productos: Neurona-Neurotransmisor y Neurona-Alcaloide.

El modelo predice, en términos muy simples, que las energías de dos moléculas involucradas en la reacción de enlace (el neuroefector de la neurona postsináptica y el alcaloide alucinógeno, por ejemplo) se "suman" generando un quantum de energía definido. El resultado de esa "suma" se conoce como enlace de *orbital molecular* (OM). El cálculo de los términos energéticos para este nuevo enlace molecular se efectuaría teniendo en cuenta cada átomo de la molécula que está interviniendo en la reacción de enlace. Tal cálculo es una Combinación Lineal de Orbitales Atómicos (CLOA), que es ya un modelo matemático.

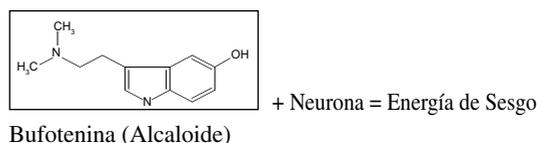
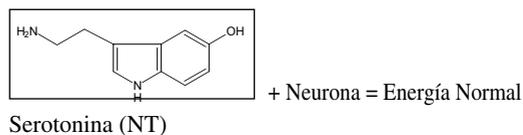
Lo importante de lo anterior sería la posibilidad de determinar la energía de enlace entre los pares de orbitales moleculares de los dos productos de la reacción de interferencia alucinógena (Neurona-NT

y Neurona-alcaloide), los cuales tendrían valores específicos. Claramente las energías de ambos pares de moléculas son diferentes, a pesar de que la reacción de competencia fue propiciada por la semejanza estructural química. Más allá de esta semejanza, entonces, estaría la diferencia en sus respectivas energías de enlace.

El alcaloide alucinógeno genera energías sesgadas que no provienen de impulsos nerviosos de células sensitivas o neuromotoras, sino que más bien son energías generadas *in situ* allí donde se forme el sustrato falso. Recuérdese que allí está la diferencia entre el "origen físico" de las realidades objetivas y alucinadas.

Esta energía residual del alcaloide alucinógeno (triptamínico, positiva o negativa con respecto a la de la serotonina, por ejemplo) hace apropiado el nombre de **energía de sesgo** para la primera variable importante de la reacción de interferencia alucinógena. El **valor** de la energía de sesgo está directamente relacionado con la estructura química del alcaloide, la diferencia radica en los átomos extras o diferentes que contienen los alcaloides alucinógenos.

Esto se puede ver claramente en el siguiente esquema:



Si la energía de sesgo está directamente relacionada con la estructura química del alcaloide, se puede decir con propiedad que el chamanismo maneja una enorme cantidad de alcaloides alucinógenos, y por tanto es capaz de generar diversas energías de sesgo. Ello porque los términos energéticos serán distintos para cada alcaloide -bufotenina, mescalina, psilocibina, LSD, etc.

Entonces la estructura química del alcaloide alucinógeno es determinante frente al *valor* o quantum de energía de sesgo que generan los sustratos falsos. Por otro lado, para que se genere actividad alucinógena importante los productos deben mostrar concentraciones apreciables. Deben generarse quantum críticos o concentraciones umbrales de

⁶ Las aproximaciones generalmente están hechas en los modelos matemáticos usados para describir el comportamiento de los átomos involucrados en el enlace molecular. Es menester recordar, en este punto, que las matemáticas quieren reflejar el comportamiento de los intersticios atómicos donde las variables a considerar, que nacen de la mecánico-cuántica, son de extrema complejidad. De ahí estas aproximaciones centradas en un problema específico del enlace molecular.

sustratos falsos que generen luego impulsos nerviosos “que transmitan información”; en este caso, información alucinada.

Una manera de desplazar la reacción hacia los productos (para formar masivos sustratos falsos) es aumentando la concentración del alcaloide alucinógeno. Entonces, la concentración efectiva de alcaloides alucinógenos activamente interfiriendo la sinapsis está directamente relacionada con el número de sustratos falsos formados. La concentración efectiva, por lo tanto, debe ser cinéticamente proporcional al *número* de energías de sesgo producidas.

El chamanismo posee formas de preparación y administración biofarmacológicas de alcaloide alucinógenos para asegurar una concentración efectiva masiva en las redes neuronales.

HIPÓTESIS ETNOQUÍMICA DEL CHAMANISMO

La hipótesis etnoquímica del chamanismo se enuncia así: la estructura del alcaloide (*valor* de la energía de sesgo) y la concentración efectiva de alcaloide (*número* de energías de sesgo) están íntimamente relacionadas en la reacción de interferencia alucinógena. El chamanismo psicotrópico, de una forma cultural factual y definida, ha manejado esta reacción para que se manifiesten alucinaciones particulares mediante estructuras simbólicas definidas.

La hipótesis etnoquímica del chamanismo en el sujeto, entonces, se traduce a praxis psicotrópica chamánica. Esta praxis psicotrópica chamánica tiene dos elementos complementarios: el manejo de las plantas psicotrópicas (elemento empírico o conocimiento fáctico que incide directa y generalmente potenciando la reacción de interferencia alucinógena) y el manejo de estructuras simbólicas (elemento teórico de origen cultural que permite que la reacción de interferencia alucinógena se convierta en actividad alucinógena dinámicamente controlada).

Los laboratorios, donde se puede buscar y medir el conocimiento factual psicotrópico y su impronta sobre el sujeto, son inadecuados para investigar el elemento teórico. Por ello se abandona la asepsia de los laboratorios y hay que sumergirse en la siempre verde Sudamérica, para preguntarle a los chamanes etnográficos por el elemento teórico. Este elemento teórico lo denominé **fisura semántica** y sólo puede ser entendida desde los EACs chamánicos.

EL CHAMÁN Y EL EAC

“para cualquiera que se halle fuera del mundo tradicional, o fuera de locaciones controladas estricta y científicamente, experimentar en sí con estas sustancias peligrosas obviamente resultaría el pináculo de la insensatez” (Furst 1994: 283).

Cuando la reacción de interferencia alucinógena comienza a desplazarse hacia los productos por la llegada masiva de alcaloides alucinógenos del cerebro se produce un EAC, experiencia altamente compleja donde el individuo experimenta una sensación explícita y progresiva de desarticulación de la realidad cotidiana (Grof 1998: 55, 151). Para el chamán, por otro lado, es la manifestación de lo sagrado; donde el orden se experimenta únicamente por la negación del tiempo (Espinosa 2004: 2). Esta importante experiencia, entonces, repetida y sistematizada cognitivamente por el individuo que accede al uso dirigido del alucinógeno, sirve finalmente para resolver “cuestiones” del entretendido social (Winkelman 2002). Esta es una buena aproximación inicial al individuo chamán.

Las diferentes formas de chamanismo psicotrópico que se han descrito etnográficamente muestran hasta qué punto la práctica psicotrópica y el EAC, propiamente tal, están sometidos a un entorno cultural y social altamente variable. He de exponer el más cercano, el nuestro.

“Así pues, la orientación predominante de la terapia psiquiátrica consiste en eliminar síntomas y fenómenos inusuales de cualquier género, con el fin de que las percepciones y experiencias que el individuo tenga del mundo vuelvan a ser las convenientes.” (Grof 1998: 44).

El psiquiatra Stanislav Grof se refiere al EAC como una manifestación de la conciencia extraña al marco epistemológico cartesiano mecanicista o el cotidiano de los sentidos. Este marco está basado en una percepción material tosca (visual y táctil según B. Russell 1985: 10) de la realidad. Por ello entonces, para la visión clásica de la ciencia, los EACs tiene la connotación de alterados puesto que la experiencia es consecuencia de una percepción aberrante e ilusoria de la realidad objetiva sin consistencia ni esencia real propia; este tipo de fenomenología es aplicable a las alucinaciones. El marco cartesiano

mecanicista, que fue tomado como regla para una percepción exacta de la realidad cotidiana hasta mediados del siglo XIX, es un mero capítulo de la física que describe el dominio cuasiclásico de la realidad física pero no sus aspectos atómicos o estelares, nada más, nada menos (Gell Mann 1994: 154-185).

No es de extrañar, entonces, que el problema de cómo se va a construir al sujeto chamán tenga una profundidad epistemológica inesperada; pues sostengo que la experiencia del chamán, bajo una mirada más benévola y sinérgica de la sociedad, consiste en dotar al EAC de pertinencia ontológica y gnoseológica. Y lo hace, justamente, promoviendo profundos EACs que se salen del marco explicativo cartesiano mecanicista (Grof 1998: 19-113).

Entonces, el chamanismo psicotrópico tiene que hacer del EAC un elemento inteligible ontológica y gnoseológicamente. Para ello cuenta con una herramienta fáctica (el manejo de plantas psicotrópicas) y una herramienta teórica (fisura semántica); ambos elementos, reunidos bajo la praxis psicotrópica chamánica, se transforman en un instrumento metodológico para el individuo, quien lo utiliza para diferenciar su EAC de un EAC no chamánico y adquirir importancia social.

He de explicar, y considerar, la reacción de interferencia alucinógena como un elemento que relaciona los alcaloides con el EAC, para luego establecer la relación entre la fisura semántica, estos dos elementos, y el chamán propiamente tal.

LA GÉNESIS DEL CHAMÁN

Hay dos grandes formas de seleccionar un individuo para ser chamán. Una es la “hereditaria” cuyo nombre no debe inducir a pensar en un oficio familiar transmitido; más bien lo que hereda el chamán, a cualquier sujeto que presente aptitudes, es la responsabilidad y hasta cierto punto la carga de ser el chamán de la comunidad. En este tipo de génesis chamánica, generalmente se le administra al individuo potentes preparados alucinógenos, generando reacciones de interferencia alucinógena masivas, para los primeros contactos “reales” del aprendiz y el mundo sagrado.

La otra forma general de elección del chamán es la “sobrenatural”. Pese a las infinitas posibilidades de entender lo sobrenatural en las sociedades chamánicas, generalmente son las entidades que pueblan el mundo sagrado las que “eligen” al

individuo. Esta génesis chamánica espontánea probablemente sea un brote esquizofrénico del individuo, donde las alucinaciones se presentan por una producción endógena de los alcaloides alucinógenos⁷. Hay una producción “espontánea” y endógena de alcaloides, entonces, también hay una reacción de interferencia alucinógena masiva y sorpresiva para el individuo.

Eliade (1976) provee estudios suficientes como para universalizar tales métodos de selección en el mundo del chamanismo clásico.

“En la Siberia y el Asia nororiental, los principales métodos de reclutamiento de los chamanes son:

1. *La trasmisión hereditaria de la profesión chamánica, y*
2. *La vocación espontánea (el “llamamiento” o la “elección”).*

Se da también el caso de individuos que se convierten en chamanes por su propia voluntad (como, por ejemplo, entre los Altaicos), o por voluntad del clan (los Tunguses, etc.). Pero los self-made chamanes son considerados como más débiles que los que han heredado esta profesión o han seguido el “llamamiento” de los dioses y de los espíritus” (Eliade, 1976: 29).

De lo cual se deduce la importancia del EAC en la determinación cultural para ser chamán.

Por ello es importante notar que es común, como en el chamanismo *Wichí-Mataco* que hace uso de alcaloides triptamínicos de la *Anadenanthera colubrina* var. *Cebil*, que el individuo tenga reticencia al llamamiento para ser chamán (Califano 1975: 94). Esta reticencia al llamamiento y al indoctrinamiento chamánico puede tener su origen en la misma causa, el EAC⁸.

⁷ La detección de alcaloides alucinógenos triptamínicos en la orina de los esquizofrénicos es la prueba más concluyente, hasta el momento, de que “en los pacientes psicóticos podría producirse en particular o en cantidades excesivas un compuesto psicomimético endógeno”. De hecho, la teoría de producción endógena de agentes psicomiméticos es en extremo atrayente para explicar desórdenes psicóticos (Goodman y Gilman, 1996: 426).

Evidentemente hay una clara diferencia entre un brote esquizofrénico y el llamamiento de un chamán, lo que sugiero es que la reacción de interferencia alucinógena, en ambos individuos, provocó EACs que son recibidos, luego, por diferentes parámetros culturales.

⁸ En el Chaco Argentino, cuando la génesis es sobrenatural son las divinidades locales y/o la divinidad local mayor

EL BROTE CHAMÁNICO

Una primera reacción masiva de interferencia alucinógena, en la génesis sobrenatural o hereditaria, introduce al individuo a una experiencia altamente caótica y potencialmente peligrosa. Donde “*hay una alteración radical del orden simbólico que habita el sujeto, una experiencia invariablemente cercana a la muerte o la locura*” (Espinosa 2004: 2). A estas experiencias iniciales cercanas a la locura las he denominado brotes chamánicos.

Prince y Savage (1990) analizan diferentes formas del EAC para relacionarlas con los trastornos psicóticos bajo el modelo freudiano “regresión al servicio del ego”. En este modelo el “Ego biográfico” freudiano ha retrocedido a estados preinfantiles donde no hay nada en la “tabula rasa” del recién nacido y por ello solo responde a instintos⁹.

quienes indican a un *Wichí* que ha sido seleccionado para ser chamán. Al “dormir”, los elegidos, “*soñarán y verán los ajat, quienes le comunicarán sus propósitos. A los pocos días se presentará Welan y entrará en el individuo*” (Califano 1975: 96). Al mensaje onírico de las divinidades locales le sigue entonces el *Welan*-estado, que tiene peculiares características. A veces se presenta como estados depresivos, febriles, instintos suicidas, ataques epilepsiformes, alucinaciones en torno del tema de la muerte, instintos antropofágicos, visita de divinidades, sensación de despersonalización, voces, “viajes”, seres que poseen al individuo, etc.

“*Pero son uñas y salen como las del ayátj (tigre) cuando las saca. Ya está mala. Quiere comer a un chico. Y a los wichí. Cuando se acerca el sinój (jaguar) lo agarra con las uñas y le corta el cuello. Le chupa la sangre. Pero cuando tenía más rabia se rompe el vientre y se le caen las tripas. Luego se las pone otra vez juntando las tripas con la mano. Se cierra la herida y se tapa. (...) Puede sacarse la piel y la carne. Le quedan solo los huesos. Los demás se asustan porque quiere matar a los wichí. Por más que la quieran matar no se puede. (...) Los demás se asustan porque quiere comer a los wichí. (...) Los otros wichí, sus familiares, sus sobrinas, sus primos, tienen lástima de ella porque anda a gatas. Entre ellos dicen “¿Cómo podemos hacer para que nuestra sobrina esté tranquila? Vamos a atarla con algo. (...) Cuando tenía esa enfermedad andaba sufriendo mucho. Hasta ahora se acuerda. Cuando lo pasó estuvo contenta. Siempre se acuerda lo que le ocurrió antes”.* Historia personal de una mujer wichí de 50 años llamada Püchiaye, Misión Anglicana de El Yuto, relatada a través del lenguaraz Miguel Ortiz (Califano 1975: 98)

⁹ En el esquizofrénico, siempre siguiendo el razonamiento de Prince y Savage (1990), estas características provocan conductas aberrantes con el concomitante escatológico. En individuos que han tomado alucinógenos tales conductas se manifiestan, preferentemente, en la percepción de la realidad. Así el individuo retorna a modos de pensamiento “no rígidos”, por decirlo de alguna manera, característicos

Todo ello, siguiendo a Prince y Savage (1990), se ha condensado en lo siguiente:

1. Ansiedad preverbal.
2. Regresión a modos mágicos de pensamiento (léase no lógicos y/o racionales).
3. Retorno al pensamiento alucinatorio (incapacidad de unir un concepto abstracto con una imagen genérica material, sin desvirtuaciones imprevistas).

Bryce Boyer *et al.* (1976) utilizando a los apaches mezcaleros y usando la metodología de la “regresión al servicio del ego”, concluyen que la conducta típica de los individuos en sociedades chamánicas se corresponde con la “*diagnosis de la psiquiatría occidental de desorden de carácter, con rasgos histéricos e impulsivos*” donde los chamanes difieren de esta caracterización solamente en “*el grado de impostura conseguido, y de su potencial creativo*” para lograrlo (Bryce Boyer *et al.* 1976: 70). Igual lobreguez para el contexto sociocultural invocado.

de las primeras edades, según el modelo de Jean Piaget (Chilton Pearce 1993). En ambos individuos, entonces, en el esquizofrénico y el psicodélico su ego ha retornado a etapas iniciales del modelo biográfico freudiano, bordeando el nacimiento biológico.

La marcada alusión al proceso de *muerte renacimiento* de estas experiencias está explicada mediante el viaje y retorno del “Yo” a la averbalidad. La regresión misma del Ego es explicada, neurofisiológicamente, por la acción neuroquímica del alucinógeno, el cual “inunda” las áreas más evolucionadas del cerebro y activan las más arcaicas. Tales áreas, como en el infante, tienen una “energía psíquica” limitada que es ocupada principalmente para estímulos dolorosos o placenteros. Cuando el estímulo es doloroso, por ejemplo el cólico en los neonatos, el estímulo placentero de alimentarse es inhibido ya que toda la energía psíquica es ocupada por la sensación de dolor. En los esquizofrénicos y “místicos”, experiencias como el ayuno, abstinencia sexual, negación del dolor, etc., serían manifestaciones de la “regresión del ego” a las primeras edades biográficas con su “energía psíquica” limitada. Finalmente, las ondas electroencefalográficas producidas por místicos en estados alterados de conciencia han sido medidas, los resultando son ondas alfa de amplitud aumentada, que no “acusar” interacción con estímulos externos. Vale decir, los estados alterados de conciencia provocan una especie de insensibilidad por la regresión del ego a etapas preinfantiles, mediante la activación de zonas arcaicas del cerebro de energía psíquica limitada, que producen tales ondas de amplitud aumentada (Prince y Savage 1990: 113-114).

Tal es la visión del chamanismo conseguida por la utilización del oscuro modelo de psiquis de Freud, que libra al hombre-máquina al arbitrio de oscuras fuerzas inconscientes y energías limitadas (Grof 1998)¹⁰. Sostengo que este tipo de experiencias en el chamán son iniciales. Justamente la praxis psicotrópica del chamán apunta a hacer inteligibles estos estados provocados por la ingesta de potentes preparados alucinógenos.

Se ha de recalcar, entonces, que los brotes chamánicos son recibidos en las sociedades chamánicas por conocimiento tradicional fáctico y teórico que responden a una elección cultural en la producción sistemática de dichos estados (Petrie 2002: 271).

LA INDOCTRINACIÓN CHAMÁNICA

La indoctrinación chamánica es un proceso poco estudiado de “aclimatación” del individuo a los EACs violentos y cuya duración es de alrededor de 20 años (Cabieses 1995: 745). Este largo proceso relaciona de forma precisa la tradición chamánica y el uso de alucinógenos para la progresiva “domesticación” de los espacios mentales generados por los alcaloides alucinógenos. La indoctrinación chamánica psicotrópica, entonces, debe ser evaluada en su importancia desde la definición dada al chamanismo por Eliade (1976: 127 énfasis mío):

“El chamanismo no es, propiamente hablando una religión, sino un conjunto de métodos extáticos y terapéuticos ordenados a obtener el contacto con el universo paralelo, aunque invisible, de los espíritus y el apoyo de estos últimos en la gestión de los asuntos humanos”.

La dieta psicodélica del indoctrinamiento chamánico, sostenida en el tiempo y progresivamente incrementada y complejizada, prepara al individuo para los viajes chamánicos y está controlada desde el conocimiento empírico de psicotrópicos que tiene el chamanismo. Sin embargo, este control fáctico de la reacción de interferencia alucinógena necesita ser

complementado con el aspecto teórico, el cual debe manejar los aspectos relacionados con la actividad alucinógena propiamente tal.

EL VIAJE CHAMÁNICO

Los brotes chamánicos, caóticos y potencialmente peligrosos, son paulatinamente aprehendidos dando paso a un más ordenado fenómeno de viaje chamánico. Este nuevo “orden”, en absoluto parecido al cotidiano, está hecho de tiempo mítico y es para el chamán el mundo sagrado. Esta transición, asistida empíricamente con alcaloides alucinógenos, es un fenómeno intrínseco al chamanismo y ligado al manejo inteligible del EAC. La emergencia de esta realidad alucinada que para el chamán es el mundo sagrado, supone dotarla de pertinencia ontológica. El mundo sagrado existe y es y tiene un devenir propio; no es una mera y vacía prolongación del mundo cotidiano, ya que no comparte sus reglas epistemológicas.

“Cuando uno está en este mundo (...) tu alma tiene solamente un pequeño rayo de luz, único y directo, que va buscando en las paredes de un cuarto oscuro lo que hay en cada rincón, en cada pedacito de pared. Pero cuando tomas ayahuasca, ya no necesitas la lucecita, todo el mundo se ilumina y todo lo que te rodea es tuyo. A donde miras ves. Todo tiene su propia luz y tú escoges lo que te conviene porque la maestra lo ha iluminado todo para ti”
(Curandero Pucallpa citado en Cabieses, 1995: 745 énfasis mío¹¹).

Esta transición, mediatizada por los factores empíricos y teóricos de la praxis psicotrópica, diferencia el EAC del chamán de otros EACs. El chamán tiene la capacidad de dar una coherencia a la actividad alucinógena que provoca la interferencia alucinógena, pero esta coherencia la logra después de varios años de indoctrinación.

EL VAGOMUNDO

Las fisuras semánticas son las encargadas de llevar a buen puerto la reformulación espaciotemporal

¹⁰ Interesante es la aceptación de que el chamanismo, y otras formas de éxtasis y locura, son manifestaciones alteradas o expandidas de la conciencia. Víctima de su propia lógica, la psiquiatría clásica se formula sobre el psicoanálisis y el conductismo; a la imagen de la psiquis newtoniana del psicoanálisis clásico se suma que el conductismo niega de plano que exista algo como la conciencia (Capra, 1998[1982]; Grof, 1998).

¹¹ El curandero Pucallpa, urgido por las preguntas del científico que necesitaba imágenes conceptuales del EAC, ejemplifica de inmejorable manera el aspecto iluminador de los psicotrópicos como vehículos gnoseológicos y epistemológicos.

que provocan los psicotrópicos en la interferencia alucinógena. Antes de concentrarme en este aspecto teórico del chamanismo, he de hacer una síntesis estática del vagomundo y comprender desde allí, entonces, cómo el chamán asegura que su EAC vaya a dar a un *momentum* particular del mundo sagrado hecho de tiempo mítico.

Reichel-Dolmatoff (1987), intentando reunir una colección de “arte indígena”, dio con una clave del vagomundo y sus pautas neurológicamente sospechosas. Su investigación introduce en el estudio del chamanismo los llamados fosfenos. Los fosfenos, estudiados y sistematizados por el alemán M. Knoll (Eichmeier y Höfer 1974), son formas geométricas que aparecen en la ingesta de alucinógenos (Grof 1998; Reichel-Dolmatoff, 1987). Pero también aparecen cuando la conciencia se introduce en el mundo de los sueños, donde los fosfenos, o imágenes eutópicas, son catalogados como “*percepciones carentes de objetos [que] no distan mucho de los fenómenos alucinatorios y, sin duda, incluso, desde un punto de vista fisiológico están estrechamente relacionados con ellos*” (Egk et al. 1964: 41). Grof, que las cataloga como “*experiencias abstractas o estéticas (...) no dotadas de contenido simbólico específico alguno*”, señala que pueden reproducir “*estructuras anatómicas y fisiológicas de los órganos sensoriales*” (Grof 1998: 56). Pues bien, una de las primeras manifestaciones de la reacción de interferencia alucinógena es la aparición de los llamados fosfenos.

Sin embargo, los fosfenos son un carácter bastante superficial del EAC y en la medida que la reacción de interferencia alucinógena es masiva son otros los problemas del chamán. La realidad semántica no cotidiana del EAC conlleva una reformulación importante de la percepción cartesiana. Esta reformulación está relacionada con los conceptos epistemológicos de espacio y tiempo, que son nuestras intuiciones más básicas. Entonces, el problema de dotar al vagomundo de pertinencia gnoseológica está directamente relacionado con la reformulación espaciotemporal del EAC.

Por ello las bases del vagomundo son:

1. No rigidez del concepto espacio
2. No rigidez del concepto tiempo
3. Imposibilidad del concepto rígido de materia

La falta o relativización del espacio y tiempo, como referentes absolutos, hace que la materia no tenga consistencia real en sí misma. Esto, que

conceptualmente lo ha dicho la física (Capra 1998), es la textura misma del tiempo mítico que genera el vagomundo.

Por supuesto que esta progresiva reformulación espaciotemporal, relacionada con el desplazamiento de la reacción de interferencia alucinógena hacia los productos, se muestra como una textura subjetiva del individuo que experimenta el EAC.

Los lóbregos Prince y Savage (1990), estudiando la experiencia extática, encontraron que esta textura se puede enunciar en cinco elementos:

1. Renuncia a apegos materiales como preludeo.
2. Inefabilidad de la experiencia extática.
3. Calidad noética.
4. Sentimiento extático.
5. Experiencia de fusión.

Dados los fundamentos basales del vagomundo, esta textura subjetiva debe ser enfrentada cognitivamente (Winkelman 2002), y manejada, para que emerjan los temas chamánicos comunes. Harner (1976: 185) presenta estos temas comunes basándose en experiencias chamánicas con ingesta de yagé (*Banisteriopsis Caapi*).

1. “*Se cree que el alma se ha separado del cuerpo físico y se emprende un viaje, a menudo con la sensación de estar volando.*”
2. *Las visiones de serpientes y de jaguares.*
3. *Las alucinaciones interpretadas por los indios como visiones de demonios y/o divinidades.*
4. *La sensación de ver personas lejanas, “ciudades” y paisajes, interpretadas característicamente por los indios como visiones de la realidad lejana, es decir, como clarividencia.*
5. *Una experiencia adivinatoria, específicamente la sensación de ver representación de crímenes recientes que no se han resuelto, especialmente homicidios y robos, o puede ver al chamán causante del hechizo de una persona enferma o moribunda”.*

Estos temas comunes, sin embargo, no son en absoluto deterministas¹². De hecho, la experiencia

¹² Un ejemplo básico es el relatado por el mismo Harner (1976: 181), cuando cita a Roessner quien toma *ayahuasca*

misma no es estrictamente cultural¹³. Por otro lado, sostengo que la emergencia de los temas comunes chamánicos está directamente relacionada con el afán de dotar al EAC de reglas arbitrarias relativas al sujeto.

FISURAS SEMÁNTICAS Y EL TIEMPO MÍTICO DEL VAGOMUNDO

Así, considerando toda la información relevada hasta ahora, el proceso chamánico se puede comprimir en el siguiente esquema.

1. Brote chamánico (sobrenatural o hereditario. Primera reacción de interferencia alucinógena).
2. Indoctrinación chamánica (reacciones de interferencia alucinógena masivas y sistemáticas).
3. Viajes chamánicos (reacciones de interferencia alucinógena usada en praxis social).

Cada uno de estos puntos está relacionado específicamente con los EACs y la utilización de la reacción de interferencia alucinógena para provocar posteriormente una actividad alucinógena inteligible. Sin embargo, debe recordarse que:

“el trance chamánico consiste en una destrucción simbólica y periódica del individuo, destrucción sobre la cual el cuerpo social, es decir, la vida en común, va a ser cíclicamente regenerada”. Tal poder del individuo proviene de *“renunciar momentáneamente pero íntegramente a él y a todo lo que de él deriva”.* Pero sorprendentemente, para el consumidor de alucinógenos *“la identidad (...) se afirma sobre la negación del mundo, sobre la disolución de su identidad mundana. El mismo depende de experimentar*

la alteridad radical para permanecer él mismo” (Espinosa 2004: 3)¹⁴.

Experimentar la alteridad radical para mantenerse el mismo; la fisura semántica, que asegura esta reformulación espaciotemporal, tiene su origen en el mito. Hacia 1602 Ruiz de Alarcón reúne cánticos chamánicos que son analizados por Alfredo López Austin (Furst 1992: 108, énfasis mío), quien establece que tales cánticos ayudan al chamán en las curaciones de dos formas precisas:

1. *Dan el don de la clarividencia y la capacidad de tomar contacto con las divinidades locales, y*
2. *El mito y las plantas mágicas...*
“...le permiten romper y liberarse del tiempo y el espacio reales para viajar hacia el mundo en el cual la acción que se intenta (la cura) es a la vez posible y más efectiva. En suma, los cantos y las drogas le permiten actuar en el aquí y ahora y en allá y luego.

En la medida de lo posible en la ingesta de alucinógenos, el chamán trata de conjugar estos dos elementos asociados al mito, la ruptura del tiempo y el espacio y la capacidad de ver entidades específicas.

No se trata, siguiendo los pensamientos de López Austin, de que la acción de chamán a través del mito sea un puente analógico entre la cotidianidad y el vagomundo. Más bien:

“...el elemento mítico (...) es la fisura a través de la cual el mago se desliza para beneficiarse con un punto favorable en el tiempo. Él no trata de relacionar analógicamente un evento divino con el resultado que pretende obtener en el mundo real. No se trata de simple magia análoga. El mago no quiere analogías; quiere un momento en el tiempo que, por virtud de pertenecer a la Creación y que por tanto es crítico y anormal, es también maleable, flexible, sujeto a una manipulación más fácil que cualquier otro” (Furst 1992: 109).

con una tribu no identificada de la región del río Ucuayali del este del Perú, quienes acostumbraban a tener visiones colectivas, todos alucinaban lo mismo. Entonces cuando se proponen ver ciudades, los indios han preguntado a los blancos qué eran esos aparatos que corrían tan veloces por las calles, naturalmente se referían a vehículos que ellos desconocían.

¹³ El destacado psiquiatra S. Grof (1998), en su trabajo de más de treinta años en los estados alterados de conciencia, con y sin uso de LSD, recoge experiencias de individuos que han experimentado ser procesos inorgánicos, galaxias, animales, océanos, insectos, rocas, órganos, etc. Entidades en las cuales no esperamos que exista “conciencia”.

¹⁴ Como dice hermosamente Maurice Blanchot refiriéndose a los especialistas en estas experiencias, *“¿A qué pedido de la sociedad primitiva responde aquel hablar hueco que emana del lugar aparente de poder?”* (Espinosa 2004: 3).

El chamán construye un espacio conocido en la actividad alucinatoria. Durante la inductación chamánica el mito es traspasado como una estructura simbólica ordenada y estática, pero a medida de que la reacción de interferencia alucinógena se hace importante va adquiriendo “vida orgánica ontológica” y se transforma en una estructura semántica dinámica que hace emerger el vagomundo. Si se quiere, los “roles” y “telones de fondo” de la experiencia alucinatoria están asociados al guión del mito, no porque se quiera revivir el mito “en la memoria” como un recuerdo sino, muy por el contrario, es un *momentum* espaciotemporal del vagomundo (acciones tomadas como reales en el mundo alucinatorio tomado como real) que sientan las bases de lo que será la experiencia alucinatoria. Lo que la antropología ha llamado el “viaje” del chamán¹⁵.

“La transposición de “aquí y ahora” hacia el “allá y luego” es común en la experiencia iniciatoria (...). Es especialmente importante en las curaciones chamánicas, precisamente porque en el mítico “allá y luego” las experiencias de transformación, o de ser o llegar a ser, representan el orden normal, y todo tipo de cosas ordinariamente difíciles o imposibles responden con facilidad a los esfuerzos de los dioses, pues ellos mismos son los chamanes originales, y los mas poderosos” (Furst 1992: 107).

Este fenómeno espaciotemporal, fundamento basal del vagomundo, exagera el *non serviam* del lenguaje y éste se olvida de comunicar, puesto que está sometido a una realidad no cartesiana y por ello no cotidiana. Bajo los efectos de un EAC profundo, el lenguaje se puede llegar a configurar como poíesis; la construcción semántica que hace el individuo de la realidad es desde una percepción “echada hacia fuera” del sujeto. De esta manera, cuando el lenguaje del individuo se olvida de comunicar y se ha configurado en términos semánticamente poéticos se yergue, entonces, como constructor de la realidad sagrada porque allí se aferra la percepción alucinada del chamán. El mito se convierte en fisura semántica, el mito es palabra que instaura.

La naturaleza semántica del mito, entonces, va a ser usada para crear una especie de túnel orgánico

hacia el vagomundo, cuyo accionar es coherente con la deriva ontogénica y filogenética del chamán. Esto le entrega una herramienta sistemática que permite generar una realidad no cotidiana en un espacio no cartesiano.

Por ello se distingue el mito de las fisuras espaciotemporales semánticas que produce el mito, y estas del vagomundo.

El mito, aprehendido en la inductación chamánica en forma de estructura simbólica ordenada y estática, es procesado semánticamente en la actividad alucinógena de forma poética para reconfigurar un marco espaciotemporal en el vagomundo. Luego el vagomundo chamánico es una situación inteligible.

De vuelta, el ingreso al vagomundo, transformando una materialidad semántica estática (el mito) en una materialidad semántica orgánica sumamente maleable (la fisura semántica), asegura que la posterior “esquematación social” de la experiencia en un EAC es sobre la base de un código simbólico e información conocida por el individuo¹⁶.

Por supuesto que esta dinámica entre el caos perceptual y el orden simbólico es sumamente viva, y es esta vivacidad la que permite al individuo generar constantemente nuevas estructuras simbólicas orgánicas o fisuras semánticas, las cuales en su conjunto van a permitir una paulatina sistematización y comprensión social del vagomundo chamánico.

“El lenguaje se hace materia– y la materia se resiste a dejar de ser sólo lenguaje (...), [en esta dinámica, la comunicación] surge en el borde salvaje de la incomunicación. Dos personas mantienen una alianza y una complicidad sin palabras allí donde el lenguaje fulgura por su insensatez” (Espinosa 2004: 6).

Esto es importante porque actúa, retroactivamente, como regulador y ayuda a la comprensión del espacio chamánico en esquemas semánticos simbólicos utilizables como fisuras semánticas; las cuales de este modo, construidas como mitos en el espacio

¹⁵ El chamanismo mesoamericano ha generado una fisura semántico-visual: el *nierika*.

¹⁶ “Tanto si el punto de partida es sensorial o psicogenético, la actividad onírica no crea imágenes, las saca a flote de entre las ya conocidas, y si aparece alguna nueva es gracias a una condensación de las conocidas” (Egk *et al.* 1964: 53). Los aspectos neuroquímicos del sueño y la actividad alucinógena son conocidos: ¿Cómo se “siente” información no conocida?, ansiedad preverbal.

social, están asociadas a determinadas mezclas y dosis específicas de alcaloides alucinógenos.

Aquí están, entonces, los aspectos teóricos y empíricos de la praxis psicotrópica chamánica, o técnicas arcaicas del éxtasis chamánico.

BREVE REFLEXIÓN EPISTEMOLÓGICA FINAL SOBRE EL FENÓMENO CHAMÁNICO PSICOTRÓPICO

Los individuos chamanes:

1. Saben preparar y administrar farmacológicamente varios tipos de alcaloides psicoactivos.
2. Han consumido por largos periodos inductorios dosis frecuentes y masivas de varios alcaloides psicoactivos.
3. Traspasan, en sus actividades inductorias y sociales, una estructura simbólica que contiene alusión a:
 - a. Plantas psicoactivas específicas y las técnicas de preparación y administración respectivas.
 - b. Mitos.

En lo metodológico hay que decir que es posible recopilar una serie de datos que giran en torno a esta interpretación del chamanismo, todas ellas centradas en un *factum*: el consumo de psicotrópicos. Como he tratado de demostrar, este consumo de psicotrópicos, en el caso del chamanismo, es particularmente masivo y asociado a procesos semánticos específicos. Estos criterios pueden ser utilizados como diagnósticos de un chamanismo psicotrópico.

El elemento empírico de la praxis chamánica está asociado a un consumo masivo y sostenido de alcaloides alucinógenos biofarmacológicamente preparados y administrados. Esto genera dos situaciones posibles de análisis empírico:

- a. Las cantidades y variedad de alcaloides ingeridos por el individuo van a generar situaciones y concentraciones posibles de analizar y discriminar (mediante análisis de cabellos, por ejemplo). Esta variable se relaciona con la estructura química del alcaloide y sus concentraciones en la generación sistemática de los EACs.
- b. La ingesta de alcaloides psicotrópicos preparados generalmente necesitan de una vía farmacológica de ingreso. La reiterativa utilización de

la vía farmacológica puede dejar improntas susceptibles de análisis (daño óseo por ingesta recurrente vía nasal, por ejemplo).

Por otro lado, en lo que respecta al elemento teórico de la praxis chamánica, deben existir grados de correspondencia entre mezclas y concentraciones específicas de alcaloides alucinógenos y mitos y entidades específicas del vagomundo¹⁷.

Ahora bien, lo chamánico como situación social no ha permitido rescatar este aspecto dramático del chamanismo sudamericano. No hay que olvidar que el valor y fortaleza psíquica del individuo para afrontar los tremendos desajustes de la interferencia alucinatoria están directamente relacionados con la capacidad de dar un manejo inteligible a la actividad alucinógena. No es un consumo de alcaloides cotidiano, medicinal, hedonista o comunitario (situaciones todas observables en la etnografía que incluye a nuestros propios consumidores hedonistas y farmacodependientes), sino que el consumo de psicotrópicos en el chamán debe producir una interferencia alucinógena realmente masiva y reiterada, que a la postre genere actividad alucinógena aprehensible e inteligible; el problema gnoseológico y ontogénico de esto es que las bases epistemológicas del vagomundo son diametralmente opuestas a la realidad cotidiana¹⁸.

La labor chamánica ha sido adentrarse en estos espacios mentales epistemológicamente diferentes a una concepción cartesiana de la realidad, han debido sistematizarlos y significarlos semánticamente para que los espacios sagrados adquieran materialidad en el dominio semántico del individuo y en el espacio social. Por ello es importante para el chamanismo psicotrópico, y su praxis antropológica, la hipótesis etnoquímica. La reiterada ingesta de dosis específicas de alcaloides, donde el manejo de los valores y números de sustratos falsos está dirigido a provocar profundos EACs,

¹⁷ Es evidente que la estructura química del alcaloide no determina la emergencia de una entidad específica, sino que todo el proceso descrito es el responsable.

¹⁸ Donde "*Hablamos aquí de brebajes chamánicos adecuadamente preparados, a la dosis prescrita y en condiciones rituales legítimas. No hablamos aquí de las engañosas que turistas y aficionados reciben para experimentar parodias y teatralidades. Tampoco hablamos de brebajes debilitados para ser administrados a pacientes nocivos que han de participar activamente en un ritual colectivo*" (Cabieses 1995: 745, énfasis mío).

brinda una herramienta fáctica al chamanismo para la progresiva aprehensión epistemológica del vagomundo.

CONCLUSIÓN

Las conclusiones son verdaderamente pobres empíricamente pues, como se deduce, el programa de investigación para llegar a solventar la hipótesis etnoquímica es bastante amplio y los datos generados en investigaciones propias están bastante desconectados aún como para ser presentados en este trabajo.

Sin embargo, se ha de resaltar la posibilidad real de aplicar este modelo. La búsqueda de chamanes en el Periodo Medio del extremo norte de Chile (Ogalde 2007) es una aplicación del modelo en una población pehispánica. Para tal efecto, se hicieron análisis químicos al cabello de varios individuos buscando distintos alcaloides alucinógenos (Ogalde 2007), a la vez que se le tomaban termografías axiales computarizadas (TACs) a otros tantos (Casas *et al.* 2006) buscando algún daño óseo provocado por la ingesta nasal reiterada de rapé. Los resultados de tales investigaciones, pertinentes a la arqueología del norte de Chile, recién están discutiéndose y no representan evidencia directa para el modelo etnoquímico del chamanismo; sin embargo, sus respectivas discusiones, y por ello sus conclusiones, están organizadas en torno a la hipótesis etnoquímica del chamanismo, y por ello se los considera como aplicaciones empíricas del modelo etnoquímico del chamanismo. Ni más ni menos.

En estas investigaciones se pueden encontrar, también, los argumentos del modelo etnoquímico del chamanismo in extenso; en el presente artículo me he querido centrar en los aspectos neuroquímicos del modelo y el aspecto teórico-metodológico del chamanismo para con esta neuroquímica, términos más bien alejados de la antropología y del concepto clásico de chamán.

Por ello debo recalcar el aspecto teórico del presente escrito y sobre todo su aspecto epistemológico, no se olvide que el concepto de chamanismo es una construcción de la racionalidad científica, forma de pensamiento que se debe siempre a una reflexión epistemológica constante.

BIBLIOGRAFÍA

- Bryce y Boyer, L.; Boyer, R. y Baserhart, H.** (1976). El chamanismo y el uso del peyote entre los Apaches de la reserva de los indios mescaleros. En *Alucinógenos y Chamanismo*. M. J. Harner (Ed.), pp. 64-75. Ed. Guadarrama.
- Cabieses, F.** (1995). Antropología Médica y Neuroquímica: Neurofisiología y Plantas Alucinógenas. En *Actas del Segundo Congreso Chileno de Antropología. Tomo II*. pp. 739-746. Ed. Colegio de Antropólogos de Chile. Buenos Aires.
- Califano, M.** (1975). El chamanismo mataco, *Scripta Ethnologica* III. Centro de Estudios de Etnología Americana. Buenos Aires.
- Capra, F.** (1998). El punto crucial. Ciencia, sociedad y cultura naciente. Ed. Troquel. Argentina. [1982].
- Casas et al.** (2005). Detección imageneológica de daños nasales del consumo de alucinógenos por vía nasal en poblaciones prehispánicas durante el Periodo Medio en el área de Arica. Tesis para optar al título de Tecnólogo Médico con mención en Radiología y Física Médica. Universidad de Tarapacá-Arica. Chile.
- Chilton Pearce, J.** (1993). Modelo de roles y desarrollo humano. En *Sabiduría antigua y ciencia moderna*. pp. 177-192. S. Grof (Ed.). Editorial Cuatro Vientos [1981].
- Egk, M.; Laget, P. y Lechat, P.** (1964). El sueño. Aymá Sociedad Anónima Editora.
- Eichmeier, J. y Höfer, O.** (1974). Endogene Bildmuster. Urban & Schwarzenberg, Munich, Berlin-Viena.
- Eliade, M.** (1976). El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis. Fondo de Cultura Económica (segunda edición en español), México.
- Espinosa, S.** (2004). Dos aproximaciones al chamanismo. Universidad Autónoma de Zacatecas <http://apartere.com>
- Furst, P.** (1992). Los alucinógenos y la cultura. Fondo de Cultura Económica-México [1976].
- Goodman y Gilman** (1996). Las bases farmacológicas de la terapéutica. 9ª edición. Ed. McGraw-Hill Interamericana.
- Grof, S.** (1998). Psicología transpersonal: nacimiento, muerte y trascendencia en psicoterapia. 3ª edición. Editorial Kairos [1985].

- Harner, M. J.** (1976). Temas comunes en las experiencias con yagé de los indios de Sudamérica. En *Chamanismo y alucinógenos*, pp. 165-186. M. J. Harner (Ed.). Ediciones Guadarrama.
- Levine, I.** (1996). Físicoquímica, Vol. 2. Cuarta edición. Editorial McGraw-Hill.
- Maturana, H. y Varela, F.** (1998). El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano. Editorial Universitaria. Santiago-Chile [1984].
- Naranjo, C.** (1976). Aspectos psicológicos de la experiencia del yagé en una situación experimental. En *Alucinógenos y Chamanismo*, pp. 187-204. M. J. Harner (Ed.). Ediciones Guadarrama.
- Ogalde, J. P.** (2007). Modulación Social del Consumo de Alucinógenos en el valle de Azapa del Periodo Medio. Etnoquímica del Chamanismo. Tesis de Magíster en Antropología mención Arqueología. Universidad Católica del Norte-Universidad de Tarapacá, Arica-Chile.
- Petrie, S.** (2002). Antropología y alucinógenos. Al cruce de los discursos. En *Antropológica* año XX N° 20, pp. 267-290. Departamento de Ciencias Sociales Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Prince, R. y Savage, Ch.** (1990). Los estados místicos y el concepto de regresión. En *Alucinógenos y Chamanismo*. M. J. Harner (Ed.), pp. 64-75. Ed. Guadarrama.
- Reichel-Dolmatoff, G.** (1985). Aspectos Chamanísticos y Neurofisiológicos del Arte Indígena. En *Estudios en Arte Rupestre*, pp. 291-307. Museo de Arte Precolombino, Santiago- Chile.
- Russell, B.** (1985). El ABC de la relatividad. Ediciones Orbis [1958].
- Sienko, M. y Plane, R.** (1970). Química física inorgánica. Ed. Reverté S.A. Cornell University.
- Varela, F. J.** (1998). Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales. Editorial Gedisa s.a. Barcelona-España [1988].
- Von Euler, U. S.** (1981). Historical Perspective: growth and impact of the concept of chemical neurotransmission in chemical neurotransmission-75 years (Stjärne, L. Hedquist, P. Lagercrantz, H. And Wennemalm, A, Eds.) Academic Press, Ltda., London.
- Winkelman, M.** (2002). Shamanism and Cognitive Evolution. *Cambridge Archaeological Journal*, Vol. 12, n° 1, 71-101. Cambridge University Press.