**ELEMENTOS FILOSÓFICOS PARA LA COMPRENSIÓN DE LOS EFECTOS
CURATIVOS DE LA “AYAHUASCA”**

MILTON BRICEÑO BUENO

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIA HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFIA
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
BUCARAMANGA**

2012

**ELEMENTOS FILOSÓFICOS PARA LA COMPRENSIÓN DE LOS EFECTOS
CURATIVOS DE LA “AYAHUASCA”**

**AUTOR
MILTON BRICEÑO BUENO**

**Proyecto de Grado para optar al Título de
Maestría en Filosofía**

**DIRECTOR
JORGE FRANCISCO MALDONADO SERRANO
Ph.D. EN Filosofía**

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIA HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFIA
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
BUCARAMANGA**

2012

DEDICATORIA

Dedico el arribo a esta meta académica a mi madre Emma y a su espíritu vivo, quien me enseñó el amor inquebrantable cuya noción sigue siendo mi luz en el camino, el principio de todas las relaciones y la revelación de la bondad en el conocimiento.

AGRADECIMIENTOS

- *A la Divinidad y a su manifestación en los planetas Saturno y Jupiter, por que la sintonía con sus orbitas e influencias, me permitieron dar un salto cuántico hacia el conocimiento, saliendo de la monotonía y dificultades en que me encontraba*
- *A Fabio Briceño, mi gran hermano menor, sin su colaboración no hubiera sido posible este postgrado.*
- *Al profesor Jorge Maldonado, Director de la Escuela de filosofía y director de mi tesis, por su paciencia, colaboración y hospitalidad por comprender y apoyar este tema salido un poco de los cánones oficiales.*
- *Al profesor Mario Palencia, Director de la Maestría quien también, en tono conciliador respaldó la escogencia de este tema.*
- *A Maritza Jaimes, por sus buenos oficios en la coordinación de la Maestría*
- *A todos los compañeros de la Cohorte de la Maestría por sus aportes que contribuyeron enormemente a mi formación, y por la tolerancia ante las diferencias.*

CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN	11
PARTE I. PARTICULARIDADES DE LA COSMOVISIÓN ANCESTRAL: CONDICIONES PARA LA COMPRENSIÓN DEL PAPEL CURATIVO DEL YAGÉ	16
1. INTRODUCCIÓN AL MUNDO ANCESTRAL	16
1.1. BREVE DIGRESIÓN SOBRE LOS ORÍGENES DEL CHAMANISMO	22
2. COMPRENSIÓN MÍTICA VERSUS COMPRENSIÓN MODERNA DEL MUNDO	27
3. ANALOGÍAS DEL CONCEPTO “MUNDO DE LA VIDA” CON EL MUNDO ANCESTRAL: Yagé lugar de encuentros	48
3.1. EL MUNDO DE LA VIDA FAMILIAR Y ACRÍTICO ES REVISADO EN EL YAGE	57
4. LA CONCEPCIÓN DE REALIDAD DEL MUNDO CHAMÁNICO	62
5. PLANTEAMIENTO HERMENÉUTICO PARA LA COMPRENSIÓN DEL MUNDO ANCESTRAL	67
6. PRETENSÓN DE VALIDEZ DE LA COSMOVISIÓN ANCESTRAL: La naturaleza, el alma, la enfermedad, el miedo y el sentido de la vida	78

PARTE II. TRANSICIÓN HACIA EL PARADIGMA DE LA CONCIENCIA INTEGRAL	87
7. PRECISIONES SOBRE EL CHAMÁN EN SU FUNCIÓN DE “MEDICINE-MAN”	89
7.1. COMPOSICIÓN BOTÁNICA Y BIOQUÍMICA DEL YAGE	100
7.2. DEBATE ENTRE CHAMANISMO Y NEOCHAMANISMO	103
7.3.. EL PARADIGMA DEL CIENTIFISMO MODERNO, EN TRANCE HACIA UNA CONCIENCIA INTEGRAL	108
8. EL RETORNO AL PARADIGMA DE LA CONCIENCIA	113
9. EL CAMBIO DE PARADIGMA ES MARCADO POR LA EVOLUCIÓN DE LA CONCIENCIA	124
10. LA COMPRESIÓN EN LA PERSPECTIVA DE LA CURACIÓN	128
10.1. CONCIENCIA, ESPÍRITU Y CURACIÓN	130
10.2. CURACIÓN DE LA MANO DE LA CIENCIA ANCESTRAL	135
11. ANALISIS FILOSÓFICO DE LA EXPERIENCIA ENTEÓGENA CON YAGÉ	140
CONCLUSIONES	151
BIBLIOGRAFÍA	153
WEBGRAFIA	156

RESUMEN

TITULO: ELEMENTOS FILOSÓFICOS PARA LA COMPRENSIÓN DE LOS EFECTOS CURATIVOS DE LA AYAHUASCA *

AUTOR: MILTON BRICEÑO BUENO **

PALABRAS CLAVES: Yagé, Cosmivisión, Chamanismo, ancestral, conciencia, integridad, paradigma y conexión.

Poco a poco se viene generando un cambio de paradigma, que puede describirse como una ola del pensamiento filosófico mundial en creciente devenir, que reúne dentro de sí y toma su fuerza de las variadas corrientes místicas y filosóficas, lo mismo que de las más actualizadas disciplinas científicas, que no se contentaron con la regencia del paradigma anterior, o para las cuales la concepción de realidad y del método científico oficial, no resultaba suficiente para abordar, ni comprender los múltiples fenómenos y hechos que están despuntado como rayos de un nuevo amanecer.

En los albores de este nuevo mundo irrumpe la Ayahuasca, conocida en Colombia como Yagé, sustancia enteógena cuyos usos rituales y efectos curativos se comprenden mejor dentro del marco de la cosmovisión ancestral, más precisamente bajo los parámetros de la medicina ancestral.

La ampliación de la conciencia que se verifica bajo los efectos del yage, como proceso, genera una racionalidad mucho más integral, porque establece conexiones desde las profundidades existenciales del ser, con otras dimensiones de la realidad y del cosmos. Y es en las dinámicas y características de estas conexiones que intentamos echar una mirada filosófica para descifrar, mediante un nuevo lenguaje, la forma en que la percepción de lo sagrado, del mundo de los espíritus, la consideración del estado del alma, del cosmos en toda su amplitud, del ser en su esencia, puede desatar procesos que conducen al restablecimiento de la salud.

* Proyecto de Grado:

** Facultad Ciencias Humanas Escuela. Filosofía. Maestría en Filosofía Director Jorge Francisco Maldonado

ABSTRACT

TITLE: PHILOSOPHICAL ELEMENTS FOR UNDERSTANDING THE HEALING EFFECTS "AYAHUASCA" *

AUTHOR: MILTON BRICEÑO BUENO **

KEY WORDS: Yagé, Worldview, Shamanism, ancestral, conscience, integrity, paradigm, connection

Little by little it has generated a paradigm shift, which can be described as a wave of philosophical becoming increasingly global, which includes within it self and takes its strength from the various mystical and philosophical currents, as well as the latest disciplines scientific, not content with the regency of the previous paradigm, or for which the conception of reality and the official scientific method, not sufficient to address, understand the many events and facts that are emerging as beacons of a new dawn.

At the dawn of this new world erupts Ayahuasca, known in Colombia as Yage, an entheogen substance whose use in the rituals and healing effects are better understood within the framework of the ancient world view, more precisely within the parameters of traditional medicine.

The expansion of consciousness that takes place under the influence of yage, as a process, creates a much more comprehensive rationality, because it establishes connections from the depths of existential being, with other dimensions of reality and the cosmos. It is in the dynamics and characteristics of these connections that try to take a philosophical view to decipher, with a new language, how the perception of the sacred, the world of spirits, considering the state of the soul, the cosmos full extent, of being in its essence, can trigger processes leading to the restoration of health.

* Project of Grade

** School Humanities College. Philosophy. Master of Philosophy Director Jorge Francisco Maldonado

INTRODUCCIÓN

Este trabajo versa sobre una simple planta con propiedades relacionadas con el conocimiento, así como con connotaciones mágicas dentro de la cultura ancestral. Con ello busca salir del reducido marco de su clasificación botánica, para convertirse en una fuente de valiosas informaciones que obligan a una reflexión sobre nociones como ciencia, cultura, realidad, enfermedad, curación, espíritu y conciencia. Se busca un planteo filosófico, en el que la misma filosofía se vea confrontada con su quehacer y su sentido para la vida.

La ayahuasca, planta a la que nos referimos, emerge como tema central de la cultura ancestral debido a los fenómenos mentales, a las imágenes que produce, a las dimensiones de la realidad que abre y a los efectos curativos que conlleva. A partir de la práctica de su uso, se pasa revisión al paradigma newtoniano-cartesiano en que se basó el cientifismo y la cultura moderna. Pero para llegar a formular este tipo de planteamiento, primero tuvimos que registrar el debate que menciona Habermas, en su *Teoría de la Acción Comunicativa*, entre el pensamiento moderno y la mentalidad mítica. De allí, extrajimos los principales argumentos en pro y en contra de estas dos formas de concebir la realidad, el mundo y la verdad, para examinarlos aplicados a la luz de una actualidad en que el pensamiento mítico continúa aferrado a lo más auténtico de la cultura ancestral. Consideramos que se vio una especie de “puerta giratoria” que permite un doble movimiento tanto de ingreso, o apropiación de elementos “occidentales” al interior de su cultura, como de proyección de sus valores hacia las sociedades contemporáneas. Se trata, en este punto, de una alternativa a las perturbaciones generadas por los procesos de modernización que la ciencia no alcanza a conjurar.

En la primera parte de este trabajo se hará un amplio análisis sobre los aspectos en que el mundo mítico ya no puede ser objeto de la subvaloración a la que, en clave de racionalidad, había sido condenado por el mundo moderno. Al contrario, la propiedad de la ayahuasca de producir un estado ampliado de conciencia, permite desatar un flujo no solo de racionalidad, sino también de percepciones espirituales y estados visionarios con implicaciones cognitivas, capaces de superar los

límites de la sola razón y de la realidad tal como las concibe la cosmovisión científica el mundo.

Durante este recorrido por el pensamiento científico social y antropológico, por el que se pueden revalorar las propiedades del mundo mítico, se encontraron algunas analogías entre el concepto fenomenológico de “mundo de la vida” y las particularidades de la cosmovisión ancestral. Estas aproximaciones no se verifican en algún lugar físico o material, sino que se dan en la estructura simbólica del mundo de la vida y del mundo ancestral, los cuales comparten el hecho de que, cada uno a su manera, se esfuerzan por mantener a raya los elementos colonizadores provenientes del sistema, en especial, el dinero y el poder. La intromisión de éstos a cualquiera de los dos mundos, echaría por tierra la autenticidad, la libertad, la espontaneidad, la naturalidad que reina en ellos y constituye la esencia de su existencia.

El hecho de hablar de “plantas inteligentes” capaces de generar o incentivar el conocimiento de sí mismo y del mundo exterior, inmediatamente convoca al pensar filosófico para el análisis de los fenómenos que se generan en este contexto, así como para su interpretación hermenéutica. De la misma manera en que el individuo es introducido a nuevas y desconocidas dimensiones, a la filosofía, atada al lazo que la une al conocimiento, no le queda más remedio que transportarse a esos inusitados lugares e insólitos fenómenos propicios para la reflexión. Sin embargo, no es que la filosofía se deje arrastrar sin más hasta allí, hasta donde ha llegado y ha socavado el conocimiento envuelto en la luz del viaje con plantas enteógenas sino que, una vez allí, le aguarda el papel de testigo fiel de la experiencia, como una especie de notario que busca reflexivamente autenticar la realidad que se presenta detrás de la literalidad de las imágenes. Se propone dar cuenta de la autenticidad de aquello que se reveló significativamente en la luz, que se desoculta en los símbolos y que fue susceptible de ser interpretado y aplicado en la vida, o como en este caso, en los procesos de curación.

Diríamos que la “luz” que proporciona el estado de trance con ayahuasca, suscita operaciones de pensamiento que en sí mismas podrían considerarse como un filosofar en una primera instancia. Parece “arar” en el terreno de la precomprensión,

en el área de los prejuicios que se preparan para su revisión y su comprensión. Quiéralo o no, la historicidad del sujeto no escapa al escaneo reflexivo de un incontenible filosofar autopoyético, que se toma por asalto todo aquello que, de no ser conminado a la revisión, se contentaría con permanecer acrítico, sedimentado, normalizado, resignado. Ello corrobora, de forma contraria a la supuesta carencia de crítica, que el pensamiento mítico en las culturas Amerindias que hacen uso ritual del yagé, dispone de y se propone a, una confrontación tanto de la realidad personal, como de aquella realidad “ordinaria” en que habitualmente se mueve la sociedad. Después, en una segunda instancia, la reflexión sobre lo reflexionado, toma de lo arado en la precomprensión, todo aquello que se ofrece como fruto de sentido a la comprensión. En esta segunda instancia, es posible realizar el ejercicio de “reintegración” de la experiencia, con el fin de filtrar reflexivamente, a través del discernimiento, aquellos contenidos anímicos que pudieran venir distorsionados por el autoengaño, el ego, el narcisismo, o la falsa ilusión, para resignificarlos de la manera más apropiada a las necesidades de autocomprensión y mejoramiento del participante.

También es valiosa esta segunda instancia filosófica para efectos de considerar, de la forma más pertinente, la visión del chamán, su cultura, sus conocimientos que se derivan del vuelo mágico que realiza a través de los distintos planos y niveles cósmicos, tal como se aborda en varios capítulos. Pero, sobre todo, en la segunda parte se estudia con más precisión la naturaleza del chamán, en su papel de *medicine-man*.

Cabe mencionar que para estas formas de filosofar, aplicadas a este proyecto se hace imprescindible recurrir ineludiblemente a una metodología trazada desde la perspectiva del investigador participante, que a través de la propia experiencia con enteógenos le permita “ver” desde “adentro”, para dar cuenta del conocimiento objetivo mediante el testimonio del conocimiento subjetivo. A medida que se experimenta más claridad subjetiva, es posible también realizar una más justa valoración de las cosas y situaciones de la realidad externa. Este tema es profundizado sobretodo en capítulos como “planteamiento hermenéutico para la comprensión del mundo ancestral”.

Así como desde la perspectiva cultural, la cosmovisión ancestral proporciona el sentido a la comprensión de los efectos curativos de la ayahuasca, toda vez que estos se producen dentro del marco de los valores ancestrales, también desde la óptica del sujeto, la conciencia juega un papel crucial en toda recuperación de la salud, pues es allí, al nivel de la conciencia y a través de los estados de conciencia alcanzados mediante el yagé, donde se hace real la comprensión de la realidad personal, cuya claridad permite adelantar los procesos de curación.

Precisamente es el tema que nos ocupa en la segunda parte de este trabajo, donde se van a analizar los aspectos culturales de la ayahuasca, como sistema emergente con gran capacidad de convocatoria a un pluralidad de grupos sociales, que por su dinámica reflexiva y su poder transformador, se suma a las nuevas tendencias del pensamiento mundial, que promulgan ideales místicos, doctrinales y filosóficos, los cuales parecen estar describiendo un giro de retorno hacia lo que se podría postular como un renovado paradigma de la conciencia.

El elemento reconciliador y unificador que según los filósofos de la llamada teoría crítica de la sociedad (Adorno, Horkheimer y Habermas), se echaría a perder con los procesos de modernización impulsados por la racionalización instrumental, ya no podría recuperarse en el seno de la conciencia, la cual estaría convicta también dentro de tal racionalización. Pero los sucesivos y ampliados estados de conciencia alcanzados en las ceremonias de yagé, constituirían precisamente, la vía por la cual el sujeto podría neutralizar los imperativos instrumentales, para encontrar entonces, en la libertad de sus trascendentes estados mentales, el elemento reconciliador y a la vez unificador, extrañado en la modernidad.

De esta manera se presenta la oportunidad para que el pensamiento mítico, radicado en la cosmovisión ancestral, pueda constituirse en catalizador para desatar el potencial emancipador inscrito en la conciencia individual, que reflexivamente y a la luz de los valores chamánicos y neochamánicos, puede desembarazarse de la colonización instrumental, para orientarse hacia una visión más integral de sí mismo, integrado a su vez, junto con los otros, a un todo ampliado igual que su conciencia, preparada para identificarse como parte fundamental del universo.

Desde una visión panorámica, cobran relevancia los términos “Cosmovisión ancestral”, y “Conciencia”, el primero que funge como contexto cultural para todo

aquello que se produce en la conciencia, y a su vez, esta última constituye la fuente de sentido personal que nutre y refuerza los valores ancestrales. Pero al mismo tiempo, como se afirma en este estudio, el yagé representa un espacio de encuentro, donde es posible atestiguar el acercamiento y en varias ocasiones, la sinergia o sincronía entre corrientes de pensamiento de tipo místico, doctrinal, religioso o espiritual, de origen occidental u oriental, lo mismo que entre disciplinas de estudio de las ciencias sociales y empíricas, quienes pueden servirse de este amplio contexto, para darse cuenta de sus afinidades y sus mutuos aportes, desde una perspectiva integrativa de síntesis universal.

PARTE I. PARTICULARIDADES DE LA COSMOVISIÓN ANCESTRAL: CONDICIONES PARA LA COMPRENSIÓN DEL PAPEL CURATIVO DEL YAGÉ

1. INTRODUCCIÓN AL MUNDO ANCESTRAL

Entrar a estudiar lo que denominamos mundo ancestral implica hacer un desplazamiento entre dos mundos, entre dos cosmovisiones. Nuestro mundo, el de la cosmovisión occidental, para el que la racionalidad científico-técnica resulta el medio idóneo para comprender el mundo, y el mundo ancestral, en el que opera una visión chamánica del mundo. Entendemos que partimos de la cosmovisión occidental, en tanto que miembros nacidos en la misma.

El término “cosmovisión” (*Weltanschauung*), representa la forma específica de cómo los miembros de una etnia o una cultura, comprenden el mundo. Equivale a la forma en que juzgan, aprecian, valoran o interpretan los diferentes elementos que integran su cosmos y el universo en general. La utilizamos para referirnos a la forma como los diferentes grupos humanos viven en el mundo, como son en su mundo, y por lo tanto para referirnos a la manera en que pueden realizar juicios, valores o interpretaciones sobre todo lo que en su mundo aparece. El término se ha utilizado para referirse a aquello que otros grupos humanos occidentales de otros tiempos o diferentes del occidental, viven como experiencia de mundo. El mundo ha determinado las valoraciones de los miembros de una etnia, pero más que todo ha sido la vida misma, la forma de vida que han llevado y en la que han crecido la que ha generado su visión de mundo. Reconocemos que Dilthey introduce el término del cual dice lo siguiente:

“La última raíz de la visión del mundo es la vida. Esparcida sobre la tierra en innumerables vidas individuales, vivida de nuevo en cada individuo y conservada – ya que como mero instante del presente escapa a la observación – en la resonancia del recuerdo (...) El pensamiento científico puede examinar el método en que se basa su seguridad, y puede formular y fundamentar exactamente sus proposiciones; el origen de nuestro saber acerca

de la vida no puede examinarse así, y no pueden trazarse fórmula fijas de él”¹

El supuesto básico de toda cosmovisión es la realidad de la vida, génesis de toda cosmovisión, constituida por un entramado simbólico intersubjetivamente compartido por los miembros del grupo y referido a su historia grupal, la cual ha sido tejida a partir de sus vivencias, acontecimientos, costumbres y anécdotas, susceptibles de ser expresadas narrativamente en su lenguaje, único en el cual dicha concepción les resulta “familiar”. Encontramos en el lenguaje el medio en el cual la cosmovisión se puede actualizar, no sólo porque pueda ser comunicada, sino porque puede ser conocida, entendida, aceptada o rechazada. Lo importante para nuestra perspectiva es poder entrar en el lenguaje de la cosmovisión ancestral para poder entender el yagé, desde una mirada filosófica. En la medida en que no abandonamos el lenguaje como medio de expresión de la cosmovisión ancestral podemos decir que mantenemos una mirada filosófica del fenómeno.

El Filósofo Español, Julián Marias, prologuista de la citada obra de Dilthey sobre las concepciones de mundo, prescribe un enfoque hermenéutico, que resulta pertinente para quien quiera adentrarse al conocimiento y estudio de una etnia o cultura, y que al mismo tiempo, refuerza el sentido epistemológico de esta investigación y recalca el hecho que sostendremos a lo largo de este trabajo, sobre la insuficiencia de los métodos utilizados por la ciencia moderna para acceder a las cosmovisiones ancestrales en términos de comprensión con el fin de evaluar sus formas de vida: “y esta vida no puede entenderse sino desde sí misma; el conocimiento no puede retroceder por detrás de la vida. Por esto su método va a ser descriptivo y comprensivo, no explicativo y casual, y su forma concreta será la interpretación o hermenéutica”²

La visión de mundo, que surge de la vida cotidiana de una comunidad, en su esencia, creencias, cosmogonía, tradiciones, sentimientos y espontaneidad escapa al análisis metódico que busca medición y exactitud, sino más bien puede ser accesible a través de la comprensión.

¹ DILTHEY, Wilhelm, Teoría de las Concepciones del Mundo. Madrid: Altaya, 1995. Pag. 40, 42

² Ibid. Pag. 28

Cada concepción de mundo, implica una visión completa de lo que hay y, dentro de ella nada queda por fuera. Es decir, desde ella, nada más necesita explicación, porque lo que desde otra cosmovisión como la nuestra occidental se ve le faltaría a una cosmovisión de un pueblo diferente, es algo que dentro de esa cosmovisión no necesita ser incluido. La importancia del concepto de cosmovisión para entender el mundo ancestral, y en particular el chamanismo, radica en que nos permite aceptar sus propios principios sin juzgarlos, sobrevalorarlos o despreciarlos. Entrar en su lenguaje nos permitirá acceder a sus principios, y a partir de allí entender la tradición que la conforma. En efecto, el lenguaje puede entenderse como la manera de ser en el mundo y, no puede entenderse el lenguaje como un medio universal neutral independiente del grupo humano que lo cultiva. En esto, consideramos que la precisión de Gadamer resulta bastante aclaradora para nuestro acercamiento para comprender el fenómeno chamánico del yagé:

“El lenguaje no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan *mundo*. Para el hombre el mundo está ahí como mundo, en una forma bajo la cual no tiene existencia para ningún otro ser vivo puesto en él. Y esta existencia del mundo está constituida lingüísticamente. [...] Pero más importante aún es lo que subyace a este aserto: que el lenguaje no afirma a su vez una existencia autónoma frente al mundo que habla a través de él. No sólo el mundo es mundo en cuanto que accede al lenguaje: el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo. La humanidad originaria del lenguaje significa, pues, al mismo tiempo la lingüisticidad originaria del estar-en-el-mundo del hombre.

“Tener mundo quiere decir comportarse respecto al mundo. Pero comportarse respecto al mundo exige a su vez que uno se mantenga tan libre frente a lo que le sale al encuentro desde el mundo que logre ponerlo ante sí tal como es. Esta capacidad es tanto tener mundo como tener lenguaje. Con ello el concepto del *mundo* se nos muestra en oposición al de entorno tal como conviene a todos los seres vivos en el mundo.”³

³ GADAMER, Hans Georg. Verdad y Método I. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996. P.331s

Todo este cuerpo cultural, referido siempre a la tradición es fuente presente de sentido para la orientación de las acciones de los miembros de las culturas ancestrales frente a la vida personal, al mundo social y a su entorno cultural contemporáneo. Y es en el lenguaje, donde encontramos la manifestación de esta tradición, su sentido y posibilidades que, a nuestro modo de ver, no pueden ser leídas sin más desde nuestra racionalidad moderna.

La visión de mundo particular del chamanismo, al hallarse socialmente objetivada y compartida intersubjetivamente por sus miembros en este contexto, le confiere unidad de sentido a las diferentes acciones cotidianas, lo mismo que a sus mitos, ritos y ceremonias realizadas individual o colectivamente. A su vez, los ritos y las ceremonias que se efectúan constante y periódicamente, refuerzan el sentido de la unidad de su imagen de mundo, al tiempo que renueva la integración social basada en su cosmovisión. Resulta difícil identificar un eje articulador de esta cosmovisión. Sin embargo, en nuestro acercamiento a la cosmovisión chamánica por el yagé, encontramos en el taita, dicho eje.

Dentro de la visión de mundo indígena, colombiana, existe la figura del chamán o taita. De ellos, se asume que han sido formados, si no es que han crecido en sus identidades personales en el seno de estas culturas ancestrales y que con cada una de sus acciones y manifestaciones, reproducen dicha cosmovisión.

La cuestión es que dentro de la cosmovisión indígena colombiana el taita es quien resulta ser el portador del orden de la cosmovisión misma. Es él quien puede establecer el orden en una comunidad y es el recurso último para dirimir situaciones cuando el Jefe mismo se ve limitado. Dentro de esa cosmovisión se trata, no ya de un jefe, ni de un juez, que sanciona lo verdadero de lo falso, sino de una voz que trae el discernimiento y la claridad o el mensaje de los dioses para una situación presente en la comunidad.

Sin embargo, existen casos de personas consagradas como “taitas”, nacidos y criados en culturas “foráneas” o “modernas”, quienes pudieron sentir el despertar de una vocación, o de un “llamado” por el cual se obligaron a cumplir con las duras exigencias de la formación chamánica, pero sumergidos dentro de la cosmovisión

ancestral con el fin de naturalizarse e “Iniciarse” en los valores, las instrucciones, las reglas y todos los demás componentes del “ethos” chamánico, del cual se hablará más adelante. Esto es posible porque dentro de la cosmovisión chamánica, colombiana, aparece la posibilidad de pasar por la experiencia de formación con taitas y obtener el taitazgo otorgado por taita. Esta posibilidad se da porque los indígenas, al entrar en contacto con practicantes foráneos a su cultura, pueden enseñar lo que ellos practican. No existe una restricción étnica como si hubiera una exigencia de sangre, para asumir esta práctica. Al contrario, la experiencia misma es tan particular e importante que se acepta el mensaje recibido como garante de la formación. En efecto, los casos de taitas blancos se dan precisamente porque ellos mismos y los maestros que los formaron así lo garantizan. Pero más que un problema de reconocimientos exteriores, se trata de unas habilidades desarrolladas y comprobadas por un grupo humano. Es decir, el taita no sólo se reconoce por su formador, sino que se reconoce por los efectos, por los resultados que logra frente a una situación.

La “cultura chamánica” o “cosmovisión ancestral” es el conjunto de valores que integran esta tradición y que en los últimos años se viene integrando al panorama general que ofrecen las diferentes medicinas alternativas, las distintas formas de sanación y de mejoramiento de la calidad de vida en el mundo. Este es el aspecto en el que nos interesa concentrarnos. La práctica del chamanismo resulta ser no sólo el foco armonizador de la cosmovisión, sino una fuente efectiva de curación aún para ellos que no pertenecen a dicha cosmovisión, o para lo que se conoce como escuela mestiza del yagé⁴.

En esta cosmovisión, el taita está en contacto con la naturaleza de un modo profundo. Es decir, es capaz de hablar con las plantas, con los animales, con los dioses. Esta capacidad desarrollada y aprendida, le permite entender cómo actuar en cada situación. Precisamente el principio básico del chamanismo radica en aceptar la unidad del mundo y, por tanto, reconocer en cada una de sus partes un elemento aclarador de las demás. Las plantas son, en este orden de ideas, presencias articuladoras y portadoras de poderes particulares, que permiten acceder a esta experiencia de unidad del mundo. Son ellas las que habrían formado al pri-

⁴ WEISKOPF, Jimmy. Yagé, el Nuevo purgatorio. Bogotá: Villegas Editores, 2002. 3ª parte

mer taita, en tanto que receptor de dicha unidad, incluso a la humanidad misma, como parte de la unidad.

Se trata de una simbiosis entre el hombre y las plantas en las que el chamán aparece como buen mediador y conocedor. Cada planta, dentro de esta cosmovisión, corresponde a un elemental, a una fuerza a un mensaje o información particular y precisa. Conocerla y saberla es la misión del taita, precisamente para hacer uso benéfico de la misma para con los otros miembros de la comunidad, y recuperar así la unidad. Se trata, no de un taita inteligente que hace uso de plantas, sino de plantas inteligentes que le dicen al chamán cómo proceder, porque son ellas las que expresan la unidad y no el taita quien la produce.

Con ello se evidencia la importancia y pertinencia de un análisis filosófico de la irrupción de esta alternativa de vida que ofrece la cosmovisión ancestral que utiliza las denominadas “plantas inteligentes” con fines cognitivos, sociales, culturales, espirituales y medicinales, entre otros, y que bien podría catalogarse como todo un “sistema emergente”, ya que ha tenido la fuerza social y cultural suficiente como para movilizar grupos en torno a sus bondades y a la vez ha concitado la atención de investigadores de toda suerte de disciplinas y enfoques del conocimiento.

Esta cultura se caracteriza por su estrecha vinculación con su entorno natural, con la “madre naturaleza” que para ellos es la fuente de vida, de sustento, de poderes físicos y espirituales, y por lo tanto, merecedora de respeto, de cuidado y veneración. Producto de la interacción constante y cotidiana con el entorno natural, los sentidos y las interpretaciones que dimanan de la naturaleza son transferidos y apropiados a los estilos de vida de los miembros de estas culturas, de manera que se fomenta una especie de armonía con los ritmos naturales, los productos de la selva, los animales, la geografía, los espíritus, los reinos en toda su diversidad y en general se busca vivir en sincronía con las fuerzas visibles e invisibles que la integran y con la sabiduría que la guía.

Estos elementos se integran en una imagen cultural de mundo, que se expresa en los elementos naturales que adornan simbólicamente su indumentaria, en la personalidad de los chamanes a través de sus pensamientos y actitudes, por ejemplo,

en su vital preocupación por el cuidado del medio ambiente, su dieta (la mayoría de chamanes son vegetarianos) basada en alimentos naturales, su enfoque crítico frente a los alimentos artificiales o “desnaturalizados”, su habilidad en el conocimiento del poder curativo de ciertas plantas silvestres, la utilización de rudimentos de la selva para la construcción de sus viviendas y la elaboración de accesorios, la sacratización de fenómenos naturales como el sol, la luna, la lluvia, el viento, los ríos, el mar, ciertos árboles, algunos animales, el fuego etc.

Los chamanes de las comunidades ancestrales, son considerados como lo que para nosotros sería conformado por sacerdotes, maestros, médicos y psicólogos, ya que son poseedores de una gran capacidad extática, dueños de un poder de comunicación con los espíritus y de una gran sabiduría que les permite intervenir en la solución de los problemas personales y colectivos de su comunidad. Pero su poder se remite al conocimiento y uso de las plantas, dadas, según ellos mismos, por las propias plantas.

Lo interesante de esta visión, en el caso colombiano, es que cada comunidad reconoce unas plantas superiores o de mayor jerarquía que las otras. Básicamente se trata del tabaco, la coca y la ayahuasca. El tabaco es una planta mediática presente en todas las culturas de América desde el norte hasta el sur. La coca la encontramos en los países de Suramérica especialmente. Igual sucede con la ayahuasca. Este trabajo busca centrarse exclusivamente en esta última planta por ser considerada como la reina de todas las plantas dentro de los pueblos que las utilizan. Un trabajo sobre el tabaco⁵ y la coca pueden ser objeto preciso de otro estudio y no es pretensión de este trabajo abordarlas.

1.1. BREVE DIGRESIÓN SOBRE LOS ORÍGENES DEL CHAMANISMO

El tema sobre la determinación temporal sobre el origen del chamanismo, si fue en Siberia, en la India, Australia, América del Norte o América del Sur, hace parte de una discusión mundial que aún está muy lejos de resolverse claramente.

⁵ BURNS, Eric. The smoke of the gods. Temple: Temple University Press, 2007. Y ECHEVERRI, Juan Álvaro. Tabaco frío, coca dulce. Bogotá: Colcultura, 1997.

Sin embargo, con respecto a las “asombrosas” semejanzas entre el chamanismo suramericano con el que se ha practicado en otras partes del planeta, uno de los grandes investigadores sobre historia de las religiones y chamanismo, Mircea Eliade, conceptúa:

“No tenemos por qué decidir si estas semejanzas asombrosas se deben al hecho de que los más antiguos ciclos suramericanos representan, como los australianos, los restos de una humanidad arcaica arrinconados en los extremos confines del Universo, o si han existido contactos directos, a través de las regiones antárticas, entre Australia y América del Sur. Esta última hipótesis la sostienen sabios como Mendes Correa, W. Koppers y Paul Rivet. También se considera la hipótesis de emigraciones ulteriores de la extensión Malayo-polinesia hacia América del Sur.”⁶

Estas semejanzas que para este historiador resultan sorprendentes o asombrosas se refieren a ciertas prácticas, ritos y mitos propios de la estructura cosmológica del chamanismo, que se encuentran aquí y allá, en el seno de las distintas culturas sin importar su ubicación geográfica, revelan una especie de universalismo que le confiere unidad a la ancestralidad y a la actualidad de las prácticas chamánicas.

Tales similitudes se refieren a correspondencias entre sus perspectivas ideológicas que incluyen, entre otras cosas: la creencia en un Dios celeste; la obtención chamánica de espíritus auxiliares o familiares; la división cosmológica del universo en tres mundos: el cielo, la tierra y el inframundo; la iniciación chamánica por vocación o búsqueda voluntaria; los ritos extáticos de carácter iniciático; el origen espiritual de la enfermedad, o diagnosticada como “pérdida del alma”; el dominio del fuego y los ritos en torno a él; el trabajo de curación con ayuda de las fuerzas de la naturaleza o con los 4 elementos; el simbolismo de sus atuendos, etc.

A este respecto Eliade afirma de manera concluyente:

“Hallamos los grandes trazos de un mismo conjunto chamánico desde Alaska hasta la Tierra del fuego. Las aportaciones nor-asiáticas e incluso asiático-oceánicas no han hecho harto probablemente más que fortalecer, y a

⁶ ELIADE Mircea. *El Chamanismo y las Técnicas arcaicas del éxtasis*. Fondo de Cultura Económica. Madrid. 1996. pag. 35, 36

veces modificar, en algunos detalles, una ideología y una técnica chamánicas ya ampliamente extendidas en las dos Américas y en cierto modo naturalizadas.”⁷

Así como históricamente se ha singularizado el chamán en el contexto de una comunidad, igual el chamanismo, en el transcurso de las distintas épocas en que se ha manifestado este fenómeno, se ha diferenciado de las demás prácticas religiosas, pues si bien el chamanismo comporta elementos religiosos como la experiencia de lo sagrado que se alcanza en el éxtasis, no se podría catalogar como una religión propiamente dicha. Cabría decir que la estructura cosmológica, cosmogónica y hierofánica del chamanismo puede entrar a colaborar y complementar distintas prácticas religiosas de los diferentes pueblos. Lo mismo vale decir en comparación con la magia tradicional de la que el chamanismo se diferencia, aun cuando el chamán puede ejecutar ciertos actos parecidos a la magia propiamente dicha.

Es posible afirmar también que dentro de las distintas culturas como la hindú (el dominio del fuego de los primeros yoguis) la Persa (el puente “cinvat” hacia la muerte) y la griega (el despedazamiento y resurrección de Orfeo), estos mitos milenarios guardan claras analogías con elementos propios del chamanismo original, pero sin que dichas culturas hayan caracterizado tales mitos como formas chamánicas.

Así es que una persona o investigador que visite cualquier comunidad donde se practique el chamanismo, puede encontrar creencias y prácticas similares. En cuanto a su evolución, se puede pensar que esta identidad chamánica se haya transmitida, no solamente a través de enormes migraciones que contribuyeron a establecer la universalidad de su esencia cultural, sino también de una generación a otra después de haber alcanzado una evolución de la conciencia motivada por necesidades religiosas, físicas, ideológicas o mitológicas.

Lo que también comparten en casi todo el mundo las culturas ancestrales, las tribus indígenas y pueblos primitivos, aparte de su estrecha vinculación con la naturaleza y su vocación religiosa y/o espiritual, es el pensamiento basado en el mito.

⁷ Ibid pag. 37

Sin embargo la tradición ancestral suramericana, le da al mito un carácter más dinámico y “productivo”, porque le permite, por un lado, toda su función protectora de la tradición, y por otro, proyectar su contenido de sabiduría ancestral para el beneficio de la sociedad contemporánea.

En todo caso, es evidente que pervive su cultura tradicional aunque sin registros escritos de su acervo de conocimientos que más bien pudieron ser objeto de una transmisión oral, en los relatos de los chamanes a sus aprendices durante largas caminatas por la selva, en medio de los ritos religiosos, en el *mambeo* dentro de las *malokas*, o durante las sesiones con plantas mágicas, como ha dicho el especialista en medicina ancestral, Ricardo Díaz Mayorga, sobre las instrucciones heredadas de generación en generación:

“Las transmitidas en las ceremonias de ingestión y purga con las preparaciones de plantas maestras –herramientas formidables del modo de conocimiento nativo–, en que los maestros y Mayores disponen en el escenario del ritual los cantos en lengua arcaica, las invocaciones a los espíritus ancestrales, las interpretaciones de danzas e instrumentos, y toda aquella procesión polifónica y multicolor que conecta a los participantes del trance con la representación del Misterio y de la Trascendencia, o con el Mito perenne que narra la leyenda de los antepasados.

Es probable que la ancestralidad –ese legado milenario de los pueblos indígenas– permanezca, reaparezca y se manifieste de alguna manera a través de esas conexiones inefables que propician las plantas maestras, como el yagé o ayahuasca, el sampedrito o el peyote. En la nomenclatura occidental podríamos hablar de recuperación o relectura de información –saberes, instrucciones, claves, procedimientos– inscrita en el ADN o códigos genéticos de los descendientes étnicos de aquellos antiguos Mayores, taitas y yachas ancestrales que sobreviven también en la memoria de nuestros pueblos como mito y leyenda. Es por eso posible que nada o poco se esté perdiendo, si las plantas maestras no se extinguen y si estos procedimientos rituales se mantienen y se reproducen con el máximo rigor y autenticidad.”⁸

En efecto, una ruptura significativa con nuestra cosmovisión la encontramos en la ausencia de escritura. La precaria o casi nula existencia de la tradición escrita directa, resulta un auténtico acertijo y un desconsolador límite para nuestras exigen-

⁸ DÍAZ MAYORGA Ricardo. Ponencia: “Visión actual de la Medicina Ancestral” En el Taller de Medicina Ancestral, Quito. Septiembre 15 y 16 –de 2008

cias académicas. Sin embargo, para la cosmovisión chamánica, la ausencia de un registro escrito no es problema alguno. La unidad del mundo, del cosmos, es garantía de la pervivencia de la tradición. La tradición oral es lengua viva que se actualiza cuando el taita habla con las plantas y por medio de ellas. La naturaleza es el auténtico banco del saber ancestral y no necesita de otro portador, más que de las prácticas chamánicas propiamente dichas. Precisamente porque el chamanismo es una práctica aquí y ahora, no implica un recuerdo del pasado, sino una actualización de la sabiduría para solucionar asuntos del presente. No se trata de confirmar una especie de recuperación milagrosa de algo que hacía tiempo se hubiere perdido, sino de experimentar la solución propia para el tiempo que se necesita.

El taita no conoce la unidad del mundo por una memorización de temas aprendidos con su maestro. Lo hace cada vez que en medio de una situación nueva a la que se enfrenta es capaz de escuchar y transmitir el mensaje que en ese momento le es comunicado para curar a quien tiene delante. Ser taita no implica, en esta cosmovisión, la obtención de un título, sino que implica la práctica de la presencia con la naturaleza para que ella se muestre como es para el momento que necesita el taita como médico y se pueda extraer de ella misma lo que la situación reclama para la curación.

Puestos así estos pequeños elementos particulares de la cosmovisión chamánica, nos proponemos examinar el segundo apartado del primer capítulo que Habermas presentó en su *Teoría de la Acción comunicativa*, para empezar a recuperar las formas en que nuestra cosmovisión se considera diferente, y hasta superior, a la cosmovisión chamánica. En el texto, sin embargo, Habermas se refiere a la diferencia entre la comprensión moderna y la comprensión mítica del mundo. No es que veamos en el texto de Habermas una correcta lectura de la cosmovisión chamánica, sino que se trata de un texto conciso en el que podemos percibir los límites la racionalidad científico-técnica para entender el fenómeno de la curación por el yagé. Así, podremos estar mejor preparados para leer esa situación controlando nuestros prejuicios occidentales, precisamente, porque pretendemos ponerlos en juego.

2. COMPRENSIÓN MÍTICA VERSUS COMPRENSIÓN MODERNA DEL MUNDO

Al entrar a este capítulo, es importante advertir que las visiones de mundo de las tribus Africanas descritas en el año de 1970, por los antropólogos, Horton, Evans-Pritchard y Winch, citados en la obra de Habermas⁹, son muy diferentes a las cosmologías ancestrales suramericanas que utilizan plantas maestras. Sin embargo, indicábamos que la importancia de este análisis para el objetivo de nuestro trabajo radica en que allí se presenta, ejemplarmente, un modo estándar de diferenciar la racionalidad occidental de la no-occidental. En el texto que se va a analizar se encontrarán algunos conceptos como “racionalidad”, “comprensión”, “universalidad”, “adecuación cognitiva”, “estándar de racionalidad”, etc., que fueron utilizados por Habermas para confrontar la pretensión racional del mundo moderno con el modo de pensar del mundo mítico. Estos conceptos serán útiles más adelante, como recursos conceptuales y categoriales en el acceso metodológico a la comprensión chamánica del mundo, confrontada con las formas de vida moderna.

A partir de los argumentos que se esgrimieron en el debate antropológico llevado a cabo en Inglaterra entre la comprensión mítica y la comprensión moderna del mundo y que Habermas analiza en su obra “Teoría de la Acción Comunicativa T.I.”, él construye su discurso diferenciador. Habermas examina la pretensión de superioridad vinculada a la comprensión moderna del mundo, planteando un debate que dura seis “rounds” en los que revisa los pros y los contra, de la racionalidad del hombre moderno frente a la supuesta inferioridad racional del pensamiento mítico.

Antes de registrar los principales argumentos de los seis “rounds” se pueden hacer tres precisiones sobre algunos presupuestos de los que parte Habermas para llegar al debate, unas veces planteados de manera imparcial, otras inclinado a favor de la racionalidad moderna. En suma se puede tener la impresión de que parte de una predecisión a favor de la pretensión de universalidad y de superioridad de la comprensión moderna del mundo. Esto es entendible porque él construye un dis-

⁹ Como habíamos expresado, nos concentramos, para este capítulo, en analizar el segundo apartado del primer capítulo de la obra capital de Habermas. Cfr. HABERMAS Jürgen, Teoría de la Acción Comunicativa I. Editorial Taurus Humanidades, 1992 pags. 82- 99

curso sociológico-filosófico, y porque, desde nuestra perspectiva, su ausencia de práctica con lo no-occidental le impide una mayor neutralidad.

1. El primer punto, es la intención de Habermas de aclarar que las diferencias entre la comprensión moderna y la comprensión mítica, no radican de ninguna manera en “las operaciones lógicas del pensamiento”, que pueden ser compartidas por las dos formas de comprensión. Esto es importante, porque significa que el parámetro epistemológico es controlado por Habermas en favor de un parámetro semántico, cercano a uno ontológico-lingüístico.

Se destaca también el papel determinante que tiene para la comprensión, el contexto en que se ha crecido, la significativa fuerza de la tradición. Sin embargo, en último término, la balanza pesa más del lado de la “objetividad” científica que, para el autor, se ajusta más a la realidad que el pensamiento mítico. Es lo que de entrada se puede apreciar en la cita que hace Habermas de un texto de Evans-Pritchard, muy instructivo como preparatorio del debate:

"El hecho de que nosotros atribuyamos la lluvia solamente a causas meteorológicas mientras que los salvajes creen que los dioses, los espíritus, la magia, pueden influir en la lluvia, no demuestra que nuestros cerebros funcionen de forma diferente que los de ellos (...) Por mi parte, no llegué a esa conclusión por mi mismo, por observación o inferencia, y de hecho mis conocimientos sobre los procesos meteorológicos que conducen a la lluvia son muy escasos. Simplemente acepto lo que cualquier otra persona acepta en mi sociedad, a saber: que la lluvia se debe a causas naturales (...) Igualmente, un salvaje que cree que bajo las apropiadas condiciones naturales y rituales puede ejercerse influencia sobre la lluvia utilizando los medios mágicos apropiados, no por ello podemos considerarlo de inferior inteligencia. El no construyó esa creencia a partir de sus propias informaciones e inferencias, sino que la adoptó de la misma forma que adoptó el resto de su herencia cultural, a saber: por haber crecido en ella (...). Tanto él como yo estamos pensando conforme a patrones de pensamiento que nos han sido suministrados por nuestras respectivas sociedades (...) Sería absurdo decir que el salvaje está pensando místicamente y que nosotros estamos pensando científicamente sobre la lluvia. En ambos casos, los procesos mentales implicados son parecidos y, además, el contenido de pensamiento se ha obtenido de manera similar. Sin embargo podemos decir que el contenido social de nuestro pensamiento sobre la lluvia es científico, que se conforma a los hechos objetivos, mientras que el contenido social del pensamiento salvaje sobre la lluvia es acientífico porque no se conforma con la

realidad y puede también ser místico en la medida en que asume la existencia de fuerzas suprasensibles”.¹⁰

2. En segundo lugar se podría sintetizar el planteamiento Habermasiano sobre el supuesto “déficit” de racionalidad del pensamiento mítico, en los siguientes dos puntos:

- “Las competencias de orden superior”, propias del pensamiento científico, aparecen con menos frecuencia en los miembros adultos de las sociedades arcaicas y son aplicadas a áreas más reducidas de la existencia, que los miembros de las sociedades modernas”¹¹

- Existe una confusión conceptual entre Naturaleza y Cultura. La visión mítica no permite la diferenciación de mundos objetivo, social y subjetivo, y, por consiguiente, impide la distinción entre actitud objetivante (frente a hechos u objetos), actitud de conformidad (frente a los otros y a las normas) y actitud expresiva (frente a si mismo y a las vivencias internas), como se logra en la sociedad moderna¹².

3. También se podrían advertir dos aspectos metodológicos implícitos en la puesta en escena de este debate, el primero referido a su estrategia para tomar ventaja en el combate argumentativo y el otro, alude al logro del objetivo general de su obra.

- Habermas sabe que contra la mentalidad mítica, puede llevar su ataque más efectivo en el “tinglado” del mundo objetivo, donde puede utilizar con toda propiedad la idea de “verdad”, como criterio de validez reforzado por toda la cultura de especialistas generada por el pensamiento científico. Es el terreno propicio para lanzar con más fuerza la pretensión de universal de validez que quiere vincular a la comprensión moderna del mundo. En esta dimensión de la verdad propias de una actitud objetivante, aparece su convencimiento de que se podría alzar cognitiva y hermenéuticamente sobre la comprensión mítica, debido

¹⁰ Ibid pag. 72

¹¹ Ibid.

¹² Ibid pag. 77

a que es comprensible que no pueda lograrlo en el cuadrilátero de los mundos social y subjetivo frente al saber ancestral tan cargado de potencias sociales, morales, existenciales, vivenciales y estéticas.

- En el combate se debaten la comprensión mítica y la comprensión moderna del mundo, pero hay un “púgil” que está presente virtualmente. En ocasiones se asoma un refuerzo hacia la comprensión moderna, pero que parece ser más fuerte que los dos anteriores, a saber, la Racionalidad Comunicativa, que no se restringe solamente al mundo objetivo, asignado al dominio de lo cognitivo y lo científico, sino que se expresa en la diferenciación categorial de tres mundos (objetivo, social y subjetivo), y sus correspondientes actitudes básicas, elaboración especializada de problemas, esferas de valor y pretensiones de validez. Es decir, se puede percibir en el trasfondo del combate, la teoría de la acción Comunicativa postulada por Habermas como “peso pesado” de la comprensión. Bajo la luz de la dialéctica clásica, esta pretensión se podría expresar así:

Tesis: Comprensión moderna del mundo

Antítesis: Comprensión mítica del mundo

Síntesis: Comprensión del mundo a través de la racionalidad Comunicativa

Primer Round

En el primer round se analizan algunos interrogantes que ha de hacerse el investigador sobre su propia actitud, cuando se encuentra con creencias que a primera vista le parecen irracionales ¿se ha de partir de una suposición de irracionalidad para dichas creencias y averiguar cómo se sostuvieron en el tiempo y sus posibles consecuencias? o, se debe proceder con “caridad hermenéutica” y preguntarse ¿si lo irracional posee una racionalidad propia de su contexto?. Esto obedece a la idea de la objetividad de la comprensión.

Se sugiere entonces, a favor del pensamiento mítico, la severidad hermenéutica al investigador mediante la autocrítica con el fin de evitar que la cultura observada sea encasillada en los estándares de racionalidad del intérprete “moderno”. Y en caso de que el investigador no pueda entender una manifestación del pensamien-

to mítico, se proponen estándares alternativos de racionalidad. Pero aquí empieza a mostrarse el primer y constante ataque con el argumento de la supuesta superioridad de los estándares de racionalidad que usa el científico moderno, los cuales parecen validarse a sí mismos y poseer por anticipado el sello de validez universal.

Cabe anotar que si Habermas, en pro de la comprensión mítica, defiende la idea sostenida por MacIntyre y por Winch, de partir de una presunción de racionalidad ante las manifestaciones del mundo arcaico, lo hace de forma muy parecida a la actitud del investigador judicial cuando aborda el caso de un delincuente capturado “in fraganti”, que siempre partirá de una presunción de inocencia. Muy pronto se establecerá su culpabilidad y será condenado, pese a la inocencia que le suponen, mientras que al intérprete muy poco le valdrán los motivos y las razones que tenga el delincuente para explicar y hacer valer su “contexto” o justificar sus “orientaciones de acción” en ese contexto. Para el juez la ley es “una”, la del marco jurídico; para el intérprete moderno la racionalidad es “una”, la de la cultura científica.

Desde nuestra perspectiva, y para el caso de la visión chamánica, entenderla como una forma de racionalidad no dice mucho. En efecto, hay una lógica que la estructura, es ella misma una cosmovisión. Sin embargo, ni la monocausalidad, ni el principio de verificabilidad empírica que conocemos aplican. Hay, en ella, más bien, una multicausalidad polidireccional, y una practicidad singular. En la medida en que no sólo se reconoce lo físico como única manifestación de la realidad, no puede aceptarse la inclusión de la verificación empírica exclusivamente; debe haber una alternativa de evaluación por las prácticas. Una vez se concibe la posibilidad de la práctica como criterio de comprensión de la lógica de la visión chamánica, es posible entender que posee, en sí misma un tipo de racionalidad.

Segundo Round

Este episodio gira en torno a la tensión entre exigencias de consistencia lógica de una cultura y exigencias metodológicas del científico. La tensión consiste en la disputa por la primacía de la comprensión entre la coherencia que la imagen mítica de algunos indígenas tienen del mundo y la coherencia que la imagen científica guarda con el mundo que concibe. Pero esta tensión es llevada al contexto del

mundo objetivo, donde la comprensión mítica parecerá quedar “contra las cuerdas”, donde Habermas, recurre a la fuerza que representa la rigurosidad de los conocimientos empíricos y la exactitud de los procedimientos técnicos, para esgrimir la conclusión de que “en este aspecto, el pensamiento mítico es manifiestamente inferior al moderno” (Habermas. 1992). Éste plantea que las nociones científicas son aquellas que concuerdan con la realidad objetiva, en lo que se refiere a la validez de sus premisas y de las inferencias que resultan de estas premisas.

El pensamiento mítico vuelve a ganar puntos cuando Habermas le concede autonomía y validez a la esfera lógica de su lenguaje con el cual construye su mundo y establece lo que es real y lo que no es real, inclusive le da la ventaja de que puede compartir muchas reglas lingüísticas con el científico, pero después lo ataca con la verdad que le atribuye a las proposiciones y a la eficacia de las intervenciones en el mundo objetivo, cuya superioridad justifica, dentro de un marco gnoseológico. Allí, dichas proposiciones “verdaderas” ofrecen la “seguridad” de haber sido fruto de los datos proporcionados por los sentidos físicos y por la razón empírica que se ciñe a la facticidad de los hechos que suceden en el mundo objetivo, que para el científico tiene una sola y exclusiva dimensión. El mundo científico es “uno” y su realidad es “una” y por lo tanto, la única posible. Con estos últimos argumentos Habermas considera plenamente justificada la aspiración universal de validez de la verdad científica.

Tales criterios obligarían al antropólogo a recurrir a los “métodos de prueba” objetivos, que gracias a la ciencia tienen su validez universal y la cultura moderna ha tomado conciencia de dicha validez. Es decir, la comprensión mítica recibe aquí un doble ataque, cultural occidental y científico moderno. Por un lado, recibe en su contra la fuerza de los criterios del método científico impuesto en occidente y, por otro, la expresión de esta fuerza como fenómeno cultural vigente que comúnmente se puede identificar como “racionalismo cientifista” y que reina en el mundo para la comprensión de todos los fenómenos, o por lo menos, de todos los que esta razón pueda convertir en objetos de investigación, o que “caigan” dentro de su esfera.

Después, el teórico lo deja tomar un segundo aire al admitir, a favor del pensamiento mítico, el sinsentido que hay en partir de la idea de que ambas partes suponen un mismo concepto de mundo. Es claro que sobre esta “suposición” se basan todos presupuestos según los cuales cada cultura juzga y valora todo lo que acaece dentro de su horizonte de comprensión y construye su propia visión de mundo. Y como tal, los criterios de una esfera cultural mítica, no tienen por qué ser iguales u homologados a los criterios de otra esfera, en este caso, la científica. Pero, si bien se acepta plenamente la diferencia de visiones de mundo, lo que se pone de relieve no es la completa autonomía o soberanía de cada visión, sino que se opta por juzgar con los parámetros de “superioridad / inferioridad”.

También acepta, en pro del mundo mítico, que el antropólogo no tiene ningún derecho a juzgar a la brujería o a la magia con los criterios de racionalidad científica. Y cuando el pensamiento mítico cree haber llegado ileso al final de este round, Habermas lo remata con la aseveración de Evans-pritchard, según la cual el antropólogo no debe quedarse en aceptar y registrar la diferencia entre cultura científica y realidad mágica, sino que debe afirmar en último término que la concepción científica concuerda, en efecto, con lo que la realidad es, mientras que la concepción mágica no concuerda con la realidad.

En punto a la noción de “realidad”, el concepto clave sugerido por Evans-pritchard al antropólogo a favor de la concepción científica, es la de “**concordancia**” con tal realidad. Y es obvio que si para el científico, su realidad, la que él puede percibir y apreciar, es una y única, todo lo que piense, estudie, analice, reflexione, sienta, infiera, deduzca, experimente y concluya, tendrá necesariamente un carácter omnicomprendido, excluyente de las demás versiones que se puedan elaborar de esa realidad. Adicionalmente, tal concepción científica, obtendrá la superioridad, frente a la concepción mágica, de su completa correspondencia “real” con su realidad unidimensional. Lo cual equivaldría a afirmar, *a contrariu sensu*, que la concepción mágica es “irreal” y como tal, resulta “inferior”.

Para nuestra lectura, en la cosmovisión chamánica, lo mágico se soporta en un trasfondo narrativo imposible de demostrar o refutar empíricamente, que le da consistencia a la practicidad de la magia. Las preguntas por el sentido de la vida y

las formas de llevar una vida buena, así como las condiciones ancestrales que permiten identificar ese sentido y aceptar la vida buena que se puede llevar, no son ajenas a occidente, sin embargo, por principio de verificación empírica deben excluirse. Esta separación es imposible e inconcebible para la cosmovisión chamánica. La magia no funciona universalmente, razón por la cual un trabajo empírico experimental no puede verificar mayor cosa; la magia sólo funciona en el marco de una vida con misión, y un camino que debe practicarse. Observese que el principio verificacionista elimina la necesidad de identificar un más allá de la vida orgánica material y separa la dimensión religiosa de la verificable. La decisión de hacerlo parte del mismo principio, pero no está ella misma regulada por principio alguno externo. Identificamos aquí una opción no verificable ni demostrable que se incluye en el principio verificacionista, igual que en la dimensión chamánica. La diferencia importante, para nosotros, es que el principio de verificación empírica no puede justificar esa decisión empíricamente, mientras que la cosmovisión chamánica explica que el continuum entre lo material y lo espiritual justifica no sólo la imposibilidad de separarlos sino la necesidad de entenderlos en conjunto.

Si se entiende esta decisión como un valor propio de la cosmovisión chamánica, entonces, puede darse un paso para comprender por qué el principio de practicidad reemplaza el verificacionista y cómo en aquel entender el sentido de la vida explica la variabilidad de la magia según cada individuo, impidiendo que haya una teoría universal de la misma, esto es, verificable independiente por cualquier sujeto. Sólo adelantamos, para este punto, que descubrir el sentido de la vida por medio de una constante pero difícil purificación corporal y espiritual, es condición para el funcionamiento de las prácticas mágicas, y que en este proceso de purificación o limpieza y sanación, se hace patente para el individuo el sentido de su vida, que resulta también condición para el funcionamiento de dichas prácticas.

Tercer Round

Al inicio de este round, la ventaja la toma la comprensión mítica por la contundencia de la concepción del lenguaje como “totalidad” y como “particularidad”. La imagen de mundo construida lingüísticamente posee todo el cúmulo de saberes, prácticas, creencias, ritos, costumbres y significados, y no puede ser rebasable por

ningún científico en el sentido de que con ella y dentro de ella se articula la comprensión de mundo. Habermas contraataca, al tratar de romper esta defensa lingüística, instigando de nuevo con el criterio de “verdad”. Para él, la comprensión mítica no puede mantener el criterio de verdad encerrado, en forma particularista, en la totalidad lingüística de su cultura; por el contrario, tiene que serle accesible desde afuera un criterio de “verdad” que valore sus manifestaciones, pero esta vez, una verdad dirigida desde lo universal. Sostiene Habermas que cualquiera que sea el lenguaje, es inherente a sus manifestaciones la pretensión universal de verdad. Y agrega que es forzoso que si se expresa un enunciado verdadero, tiene que recibir el asentimiento universal, sea cual sea el lenguaje en que este formulado. Por ejemplo, si un chamán afirma que la enfermedad se genera en la pérdida del alma, dicho enunciado debería probar su verdad (científica) recibiendo el asentimiento universal.

Con ello, la comprensión moderna ejerce una presión indebida a la comprensión mítica, al obligarla a “decir la verdad, solo la verdad y nada más que la verdad”. Es decir, se viola el carácter “irrebasable” otorgado a la imagen de mundo construida lingüísticamente, ya que dentro de esta irrebasabilidad mora la verdad vital propia del mundo mágico que se niega a pretender el asentimiento universal, ya que, su noción de “universo”, entre otras cosas, es muy diferente a la del mundo occidental. Todo parece indicar que la concepción mítica no aspira a comparecer ante el tribunal científico del universo occidental para justificar algo así como la validez de su verdad, pues le basta con que los significados que se derivan de su verdad les permita la afirmación de su identidad tradicional y la construcción de sus órdenes de vida. Les basta con el asentimiento de su propio universo poblado por espíritus familiares y fuerzas naturales, que simbolizan valores y criterios que afirman la verdad de su vida, en lugar de buscar el asentimiento de una idea de universalidad que pretende prejuzgar, con otros criterios y en otro lenguaje, los núcleos éticos y cognitivos, de sus símbolos.

Sea lo que el pensamiento tradicional considere como su propia verdad de acuerdo a su realidad, tiene valor para la comprensión de su mundo y del universo como totalidad cósmica, astrológica y espiritual, por su parte muy diferente a la noción de verdad que quiere escuchar (¿y comprender?) para satisfacción universal,

la realidad moderna. Para las comunidades ancestrales la verdad es aquella que ellos han construido para su propio entendimiento que se efectúa a la luz de su noción de realidad. La verdad es suya, les pertenece y la pueden encontrar en sus tradiciones, mitos y ritos, en su trato recíproco, en su saber ancestral, en las plantas, en las relaciones con la naturaleza y con los espíritus, etc, que si bien es muy diferente a la verdad que busca la ciencia moderna, no por eso es menos real o menos verdadera para ellos.

Esta arremetida de la comprensión moderna con el arma de la verdad, la complementa con el concepto de “adecuación cognitiva”, similar a la concordancia con la realidad, pero esta vez echando mano de una implicación cognitiva, de una especie de ganancia epistemológica, que sugiere a favor de la comprensión moderna, una realidad cuyo estudio mediante los métodos científicos, la hace tan clara, tan diáfana, que sus contenidos pueden ser aprehendidos cognitivamente con mayor facilidad. Esta circunstancia también supone una superioridad del pensamiento moderno en términos de competencias cognitivas e intelectuales. De manera que se pondrían de relieve una especie de interconexión entre tres elementos propios de un sistema de pensamiento moderno, a saber, una estructura unidimensional de la realidad o del mundo objetivo, por demás, observable, comprobable; una forma de acceso al estudio de esa realidad que no es otra que el método científico; una mentalidad occidental dotada cultural y científicamente, de competencias cognitivas superiores frente a la comprensión mítica.

Sin embargo, la comprensión ancestral reacciona de la mano de Winch, contra el ataque de la “adecuación cognitiva”, y arma una defensa magistral que recurre a la riqueza de la vida cotidiana, entretejida en tramas de intereses y motivos, de relaciones vitales, sueños y sentimientos, factores que no se pueden reducir a las funciones del conocimiento o de manipulación técnica de la naturaleza.

El ataque más formidable a favor de la comprensión mítica, lo lanza Winch, al señalar la insuficiencia y la estrechez mental de un antropólogo, un filósofo o cualquier otro científico social, de pensar otra cultura solamente en términos de conocimientos y técnicas utilizadas para hacer las cosas. Aquí Winch, sin saberlo en la época en que lo escribió, apunta a lo que el mismo Habermas, denunció después

como la causa de los males que aquejan a la modernidad, a saber, el desarrollo unilateral de la racionalidad instrumental, referida única y exclusivamente a la interacción de la razón con el mundo objetivo, donde se incluye también la relación con la naturaleza en términos de explotación o de “disponibilidad”. En dicha relación se recurre a criterios tales como “estados de cosas”, “facticidad”, “hechos”, “verdad proposicional”, lo mismo que el criterio de “eficacia” como indicador de una afortunada o exitosa intervención en el mundo objetivo. Y cuando se dice “unilateral”, se hace referencia a una sola posibilidad de concebir el mundo, reducido este a su dimensión objetiva, visible, palpable y observable con los órganos de los sentidos físicos. Es obvio que su perspectiva no va, o no puede ir, más allá que la ofrecida por la parcela de saber que representa una determinada disciplina científica impregnada de racionalidad instrumental. Es esa casilla cognitiva en la que tienen que encajar las realidades investigadas, y la que se utiliza como parámetro para cotejar y confrontar las supuestas contradicciones que observa en otros grupos diferentes a los convencionales y a los grupos de la ciencia “normal”.

Esta estrechez cambia cuando se estudia una cultura, al tratar de aprender, según Winch, lo más importante, las distintas posibilidades de darle sentido a la vida humana, o la importancia que pueden tener ciertas cosas para un hombre que trata de concebir el sentido de su vida como un todo, de forma más integral, al contemplar también el mundo del mito, el sistema de creencias y, en fin, otras dimensiones de la realidad.

Los ataques que representan los enunciados verdaderos y las técnicas eficaces como criterios de racionalidad de una cultura, pierden muchos puntos, frente a la contundencia de la potencia de fundar sentido que tiene una cosmovisión cuando se la compara con otra.

Uno de los árbitros de este combate, podrá hacerse hermenéuticamente las siguientes preguntas ¿Cuánta capacidad de fundar sentido tiene la cosmovisión ancestral frente a la comprensión moderna del mundo? ¿Qué valor tiene la realidad multidimensional del mundo tradicional en cuanto al sentido de la vida se refiere? La verdad, entendida como adecuación, no tiene cabida en la cosmovisión ancestral. En esta cosmovisión todo es apariencia, por lo que solicitar adecuación es

tanto como pretender postular una apariencia como no-apariencia; pero, simultáneamente, las apariencias dependen del grado de desarrollo o pureza de cada individuo, y por lo tanto le son necesarias. Las apariencias son un acertijo a resolver para encontrar un mundo diferente, no un fundamento que sirva para verificar lo que entiendo de ellas.

Cuarto Round

Este asalto empieza con la iniciativa de la comprensión moderna cuando denuncia un “juego ilícito” por parte de la comprensión mítica en el anterior round, al esgrimir los aspectos de contenido como la culpa, el amor, la soledad, la enfermedad, la desgracia, en fin, los temas existenciales, como aspectos no aptos para colegir la racionalidad de las formas de vida, la cual solo puede medirse recurriendo a sus propiedades formales.

Las verdades científicas, basadas en las mediciones realizadas con base en “propiedades formales”, desconocen la posibilidad de otras alternativas de tener contacto cognitivo con el mundo y de darle sentido a la vida. Tal enfoque se reduce a una sola forma de conocer y de interpretar la realidad. En torno a esta aspiración científica de validez universal, resultan muy significativa las aseveraciones de Benicio Gutierrez, en su breve ensayo “Comprensión Mítica y Comprensión Moderna del Mundo”:

“La racionalidad por ello, no es posible restringirla a la dimensión de la ciencia y de la técnica, como lo quieren culturas de los países occidentales desarrollados. Los enunciados verdaderos y las técnicas eficaces no pueden encerrar la inmensa complejidad de los componentes estructurales del mundo de la vida. El nacimiento y la muerte, el dolor, la enfermedad, la desgracia, el exterminio de civiles, las invasiones, los derrocamientos y el narcotráfico, las prostitutas, los niños de la calle del Brasil, los chapulines ticos, los secuestros en las embajadas, no son fenómenos reductibles a enunciados falsables.”¹³

¹³ [En línea]: <http://reflexiones.fcs.ucr.ac.cr/documentos/28/compreension.pdf> consulta: Enero 19 de 2011

El sistema de la ciencia occidental o pensamiento moderno, comprende también un aspecto lingüístico, conformado por conceptos –científicos – coherente entre ellos y con todo el sistema. Aquí, “formales” se refiere a las propiedades que pueden aprehenderse de manera objetiva para su estudio desde la perspectiva occidental y que son accesibles a los criterios científicos que buscan precisión y certeza. Todo aquello que no pueda aprehenderse de esta manera, como en este caso, el carácter existencial de las formas de vida ancestrales, resulta sin sentido, es decir, “cae por fuera” del campo de significación científica.

Lo que es “ilícito” para el análisis del cientifismo occidental, es simétricamente lo contrario para el mundo mítico, para el cual la “legalidad” de todos estos elementos existenciales, se basa en su capacidad de dotar de sentido a la vida que se extiende más allá del mundo objetivo.

Después de intentar debilitar y devaluar los aspectos existenciales de la forma de vida mítica, encuentra ventajas en las supuestas contradicciones en que cae la forma de vida ancestral, como resultado de las pruebas de consistencia que el antropólogo realiza. Dichas pruebas se refieren a experimentos tendientes a demostrar que las prácticas míticas no guardan ninguna correspondencia con la realidad analizada empíricamente. Lo que busca constatar el científico occidental, son pretendidas contradicciones entre las predicciones de los oráculos y el cumplimiento de tales vaticinios, lo cual significa para la ciencia una “ruptura” en las relaciones causa y efecto.

A este intento de intromisión y descalificación científica de los valores internos del mundo mítico, Benicio Gutiérrez le llama “error categorial” cometido por los científicos sociales:

“Ahora bien, ¿qué hace el científico social que confronta las contradicciones de la comprensión primitiva con sus argumentos lógico-científicos? En mi opinión, no hace otra cosa que reprimir las contradicciones que son propias de las culturas diferentes, contradicciones que supuestamente la ciencia trata de superar con su racionalidad científica. Cuando se impone una actitud objetivante sobre

una cultura primitiva, se deforman los procesos de comprensión propios de culturas que carecen de tal actitud; esto naturalmente es un error categorial”¹⁴

Pero este ataque no puede dar en el blanco, al considerarse que dichas pruebas las hace el científico en forma externa a la cultura que interpreta. Las formas de vida mítica, heredan sucesivamente, de generación en generación, los saberes propios de su antigua tradición, de manera que dentro de estos conocimientos, si bien últimamente en ciertas culturas ameríndias, han sido permeables a los procesos de hibridación cultural, en este contexto de análisis de comunidades donde la tradición se presenta en estado puro, no hay cabida para el tipo de experimentos realizados por la ciencia moderna. Ésta, por su parte, tampoco admite como racionalmente aceptables las prácticas ancestrales. Pero, el hecho de que no coincidan los criterios que subyacen a la construcción de los significados de una y otra cultura, no quiere decir que de dicha diferencia quepa deducir la superioridad de la razón moderna. Solo que si para el moderno, el mundo mítico es racionalmente impenetrable, para la razón del salvaje, el mundo moderno es míticamente inaccesible. Además, el sistema de categorías de uno y otro lado son mutuamente incomprendibles, pues si un occidental le hablara a los miembros de una tribu acerca de términos como “metodología”, “facticidad”, o “empírico”, estos quedarían en una situación similar al científico que escuchara los significados que las tribus le atribuyen a las palabras “oráculo”, o “hechicería”.

Es precisamente, lo que sugiere Winch, cuando afirma que cada cultura tiene un dominio propio de su lenguaje y que las palabras, nociones, ideas, prácticas o acciones, que pueden utilizarse o realizarse en todas las comunidades, difieren en el sentido que cada lenguaje les atribuye internamente:

“Podemos imaginar un lenguaje sin concepto de humedad, digamos, pero difícilmente uno en el que no hubiera forma de distinguir lo real de lo irreal. Sin embargo, no podríamos diferenciar lo real de lo irreal sin entender la manera como opera esta distinción en el lenguaje. Si deseamos entonces

¹⁴ [En línea]: <http://reflexiones.fcs.ucr.ac.cr/documentos/28/comprehension.pdf> consulta: Enero 19 de 2011

entender el significado de estos conceptos, debemos examinar el uso que de hecho tienen en el lenguaje”¹⁵

Acto seguido, como el ataque a través de “las contradicciones”, no hicieron mella, por venir desde afuera al interior del mundo mítico, la comprensión moderna volvió a utilizar el “arma” de la contradicción, pero bajo la nueva forma de acusar a la comprensión mítica de huir, de evadir las respuestas, de negarse a dar razones en el momento en que el antropólogo intenta confrontarlo con las supuestas contradicciones implícitas en las fuerzas mágicas. Habermas se refiere así a estas actitudes evasivas de la tribu objeto del debate: “y por lo general, los zande suelen escabullirse cuando algún antropólogo los confronta con ellos”. Sin embargo, no hay un mayor análisis sobre la reacción de huida de los zande, porque si las palabras “huida”, “escape”, o “escabullir”, se encuentran en todas las culturas y en todos los lenguajes del mundo, no aparecen - ni siquiera como hipótesis - expuestos los motivos, que tuvieron los miembros de esta tribu para negarse a ser confrontados por los científicos. Por ejemplo, a lo mejor, dentro de los sistemas de interpretación ancestral, los cuestionamientos científicos para llevar a los zande a dar razones sobre la incoherencia en las prácticas mágicas, pudieron haber sido percibidas por estas comunidades como amenazas contra sus propias convicciones y creencias. Y no es para menos, como se verá más adelante, en antropología y en los estudios etnográficos es elemental el conocimiento sobre la importancia crucial que tienen los referentes míticos y simbólicos de una etnia o cultura, los cuales asegurados e inmunizados, sostienen su identidad cultural y les garantiza la supervivencia a lo largo de los siglos. De manera que un cuestionamiento, un intento, proveniente desde afuera, de hacerles ver y entender las cosas de otra manera, sería un ataque directo a la tradición en sus raíces simbólicas y fundacionales.

Entonces, siguiendo la descripción de los temas de este round, ya no son las contradicciones mismas, sino el hecho negarse a dar razones de ellas. Y esta negativa de los nativos a dar explicaciones sobre las pruebas técnicas y sobre las supuestas contradicciones de sus operaciones mágicas, es tomada por el científico como muestra de una inferioridad racional. Sin detener su avanzada, el científico

¹⁵ [En línea] ALTERIDADES 1(1): Págs. 82-101 “Para Comprender a una Sociedad Primitiva” Peter Winch, En: Bryan R. Wilson (ed.), Rationality. Basil Blackwell, Oxford, 1979. Traducción del inglés: Pilar Vallés.

ataca declarando que el supuesto desinterés de los nativos por elaborar teóricamente sus contradicciones, es signo de un comportamiento más irracional. En esto se apoya el pensamiento europeo para proclamar su superioridad racional sobre el pensamiento mítico.

Pero la defensa resulta clave la denuncia de Winchdel “error categorial” del pensamiento europeo, al intentar utilizar la prueba de consistencia para llevar a los miembros de la comunidad ancestral, más lejos de lo que ellos mismos lo harían por iniciativa propia. La expresión “más lejos” se refiere al punto, más allá del cual los zande no están dispuestos a dar razones sobre un tema particular. Esta negativa a dar explicaciones podría interpretarse como una expresión de rechazo a las injerencias externas sobre su cultura y como una reacción en defensa y protección de los elementos de su tradición. Por tales razones, se señala la culpabilidad del Europeo al tratar de forzar a la mentalidad mítica a caer en contradicciones. Y no es que el pensamiento mítico “reprima” sus supuestas “contradicciones”, pues quizás estas dos palabras no existan en su lenguaje, sino que es el mismo científico quien, según su propio vocabulario, ha creado el acto y el significado de “reprimir” y lo acuña a lo que ha inventado como “contradicciones” de otra cultura.

Al final de este round el pensamiento mitico sale indemne, al concluir que no es posible considerar como cuasi-teorías las creencias mágicas, y que tampoco se puede confundir la comprensión mágica que tiene un nativo de su mundo, con la actitud objetivante a la que se aferra un físico o médico formados en la cultura científica. Desde nuestra perspectiva, imponer una necesidad propia de la cultura moderna, como lo es la de verificar las contradicciones, cuando ellos mismos no las perciben desde su comsmovisión, es tanto como imponer la necesidad de una búsqueda de unidad con el universo, cuando occidente se ha dedicado a desacralizar el mundo.

Quinto Round

Habermas recurre a los conceptos que Popper diferencia como mentalidades “cerradas” y mentalidades “abiertas”, para sumar puntos a favor de la condición abierta de las sociedades modernas cuyas imágenes de mundo, no tanto sus formas de

vida, permiten nuevas interpretaciones y por lo tanto nuevos aprendizajes. Sin embargo, dichos aprendizajes siguen anclados a la única dimensión cognitivo-instrumental, es decir, encerrados en el mundo objetivo. Mientras tanto, a la crítica que le hace a las mentalidades cerradas propias de la comprensión mítica, le suma el despectivo calificativo de sociedades “prisioneras de la tradición”. En seguida, se presiona a la comprensión mítica endilgándole una ausencia de interpretaciones alternativas, hecho que denunciaría una carencia de crítica y una aceptación absoluta de lo establecido, similar a la actitud ante lo sagrado que se inmuniza ante las alternativas de interpretación.

Por pretender llevar la delantera, la comprensión moderna saca a relucir “la disponibilidad al aprendizaje” y “la susceptibilidad de crítica”, como los rasgos más destacados del “espíritu crítico”, de los que carecería el pensamiento tradicional.

Pero acepta, en respaldo de lo ancestral, que los mitos propios de la mentalidad tradicional, se mantenían intactos en toda su potencia, hasta la llegada cuestionadora de los científicos, que pretenden exprimir los mitos para que les entregue todas sus figuras en literatura, teología o ciencia, a fin de encasquetarlas en los estándares científicos con que quieren representar estos saberes en el mundo moderno. Pero los mitos no aspiran a ser representación, menos en manos extrañas a la tradición, su función práctica está dada en el marco de la salud de la comunidad y del sentido vital que les ofrece.

Este round se cierra con cierta imparcialidad, al considerar que ni la mentalidad “cerrada” del pensamiento mítico puede describirse por recurrir solamente a actitudes frente al mundo objetivo, ni la mentalidad “abierta” del pensamiento moderno, por recurrir únicamente a estándares científicos. Pero llama la atención que la mentalidad occidental da muestras de sus limitadas concepciones y estrechos horizontes científicos, al tomar presos a algunos taitas en Estados Unidos y España, quienes portaban yagé, substancia que para las comunidades ancestrales representa un remedio sagrado y medicinal, contrariamente a la comprensión occidental, cuya ciencia oficial considera al yagé, en primer lugar como una “droga” en el sentido dañino y despectivo del término y, en segundo, calificándola como “ilícita”. En torno a la penalización de la ayahuasca por sus componentes como la

Harmina y, sobre todo, por el DMT (Dimetil Triptamina), Karina Malpica nos muestra un panorama legislativo en torno al yagé:

“La legislación que rige la ayahuasca a nivel mundial es bastante ambigua. Por el momento el cultivo, la comercialización y el consumo de las enormes lianas de *B. caapi* y *B. inebrians* no está prohibido, puesto que la harmalina y los demás alcaloides de esta planta no están incluidos en ninguna de las listas internacionales de sustancias prohibidas. En cambio, la DMT que contienen las otras plantas que suelen estar presentes en la mezcla de ayahuasca sí es una sustancia **prohibida** que pertenece a la **Lista I** de sustancias internacionalmente controladas. Sin embargo, la cantidad de DMT existente en una dosis de ayahuasca no siempre está sujeta a las tablas de penalización que existen en algunas de las distintas legislaciones nacionales. No obstante, ha habido algunos casos de incautaciones de varios litros acompañadas por denuncias por tráfico y posesión de sustancias ilícitas, principalmente en España, Alemania, Francia y Holanda. .¹⁶

Sexto Round

Habermas abre el último round, dando ventaja “por puntos” a la posición universalista, pero no lo hace con todas las ventajas que hubiera podido sacar de los conceptos, actitudes, ni competencias del pensamiento científico, sino recurriendo a la potencia racional de su teoría de la Acción Comunicativa y su clásica separación categorial de relaciones con el mundo. Es decir, de las relaciones cognitivo-instrumentales, práctico-morales y estético-expresivas con el mundo, las cuales remiten a un sistema de referencia más complejo capaz de aprehender simultáneamente la diferenciación entre mundo objetivo, mundo social y mundo subjetivo.

Habermas recurre a las ideas de Gellner y de Horton referidas a “la mezcla y separación de motivos”, y a “la baja y alta división cognitiva del trabajo”, para lanzarse con todas las fuerzas racionales que surgen de la separación categorial de los mundos objetivo, social y subjetivo y que brotan de la elaboración especializada de los problemas propios de estos mundos (científicos- tecnológicos; legales y morales; Expresivos y artísticos) junto a sus criterios de validez: verdad, rectitud y sinceridad. Después da a entender una supuesta superioridad a las tareas de “es-

¹⁶ [En línea]: <http://www.mind-surf.net/drogas/ayahuasca.htm>) Consulta, septiembre 19 de 2011 hora 3:30 am.

tructuración sistemática” y de “configuración formal de los sistemas simbólicos”, como cualidades racionales propias de la comprensión moderna, frente a una comprensión mítica, que se entiende como incapaz de organizar *formal y sistemáticamente* su universo simbólico cifrado en el saber ancestral que permanece atado a los contenidos del mito. Éstos, sin embargo, no se dejan “abstraer” en teorías formales modernas e impiden una científica diferenciación categorial. Pero sí se “ve” bien, en esa función protectora, de la tradición que ha radicado la potencia fundadora de sentido implícita en el mito, al que no le interesa su aprehensión teórica.

Lo que provoca este fuerte ataque moderno, es proporcional a la solidez de la defensa con que la mentalidad ancestral protege e inmuniza sus contenidos míticos. Pues los elementos de la tradición constituyen la fuente de sentido que les garantiza su existencia como comunidades humanas, lo cual cuenta como motivo para el reclamo y la defensa de sus correspondientes identidades culturales. En el hipotético caso que a través de los criterios científicos, la mentalidad occidental, intentara penetrar e intervenir dichas identidades, para encuadrar las formas ancestrales de vida bajo los parámetros modernos, y si los miembros de estas comunidades aceptaran tales parámetros, los núcleos cognitivos y morales de los mitos que sostienen su tradición, empezarían a desmoronarse.

En los pormenores de este último round, ante la pertinaz defensa de la mentalidad mítica, finalmente se recurre a una especie de “golpe bajo” porque se ataca la idea de “lo sagrado” como una desventaja. Habermas señala que en las culturas míticas las imágenes religiosas de mundo están más extendidas, más “desordenadamente dispersas” y son onnipresentes. Y por el contrario se defiende como una ventaja racional, el poco espacio que tiene lo sagrado en el pensamiento moderno que “cede menos rehenes a la fortuna”, y donde son mucho menos los aspectos en que “la fábrica de la vida” y la sociedad se benefician con el refuerzo que supone lo sagrado.

Sin embargo, Horton retoma la iniciativa a favor de la mentalidad ancestral, porque sugiere una distinción entre “actitudes protectoras” y “actitudes destructoras”, en el sentido de darle al tabú una función protectora de los fundamentos categoriales de

la cultura, especialmente cuando se presentan disonancias y cuando la penetración de otras culturas amenaza con arrastrar los valores autóctonos.

La campana final suena en una nota reflexiva de Horton expresada en un tono poético sobre la importancia de aprender, como ser humano, el sentido de otras culturas, sin interesar si son abiertas o cerradas, o si se es científico o simplemente un hombre. Habermas, por su parte, destaca, de la misma reflexión de Horton, las pérdidas que ha conllevado el proceso de racionalización en su tránsito hacia la modernidad:

“Como científico quizás sea inevitable que en ciertos puntos esté transmitiendo la impresión de que el pensamiento tradicional africano es cosa pobre y envarada cuando se le compara con el pensamiento encarnado en las ciencias. Pero como hombre aquí sigo viviendo, por propia elección, en un Africa todavía profundamente tradicional y no en la subcultura occidental de orientación científica en que fui educado. ¿por qué?. Bueno es posible que haya una serie de razones excéntricas, siniestras, no reconocidas. Pero una razón que si es segura es el descubrimiento que he hecho aquí de *cosas que se han perdido* allá en casa. La cualidad intensamente poética de la vida y del pensamiento diarios, un vívido goce del momento fugaz, cosas ambas expulsadas de la refinada vida occidental por la búsqueda de la pureza de motivo y por la fe en el progreso”¹⁷

El Veredicto:

1. Habermas descalifica a la racionalidad científica por su “hipostatización” que procura a la racionalidad cognitivo instrumental un predominio unilateral tanto en las relaciones con la naturaleza, como en la comprensión del mundo y las relaciones sociales.
2. Habermas le quita puntos también al pensamiento mítico, y a su “manager”, Winch, por considerar débiles los argumentos que defienden la tesis de que a cada forma cultural de vida le es inmanente un concepto de racionalidad no comparable con otras culturas.
3. Por último, levanta la mano ganadora a la pretensión de universalidad, según él, justificada, de esa racionalidad no restringida al conocimiento, ni al dominio

¹⁷Ibid pag. 98)

técnico, sino de una razón más amplia y compleja (la Racionalidad Comunicativa) expresada en la comprensión moderna del mundo.

De esta conclusión podemos apreciar la ausencia de algún elemento en las dos racionalidades, mítica y científica, que Habermas aspira a restaurar con su racionalidad comunicativa. Pero a su vez, el solo paradigma comunicativo que plantea el autor, desconoce los elementos característicos de la cosmovisión ancestral, tal como plantearemos en los próximos capítulos, la cual mantiene la aspiración a integrar dentro de sí, la verdad científica, la dimensión estética y espiritual, incluyendo una ética de la comunicación, que fluyen a partir de un retorno a la conciencia reconectada ancestralmente con otras dimensiones de la realidad, del mundo, del ser y de la vida que, aunque pasan desapercibidas por el pensamiento llamado "moderno", guardan algunas similitudes fenomenológicas, como trataremos de mostrar en el siguiente apartado.

3. ANALOGÍAS DEL CONCEPTO “MUNDO DE LA VIDA” CON EL MUNDO ANCESTRAL: Yagé lugar de encuentros

Para preparar el terreno al anterior debate, Habermas había renunciado al análisis de las estructuras del “mundo de la vida” que permiten a los individuos orientaciones racionales de acción, por considerar este concepto demasiado complejo. Sus componentes estructurales, como las experiencias vitales que tienen lugar en el mundo de la vida, tal como las concibe en sus obras, y aun cuando le adscribe la idea de racionalidad, también guardan muchas similitudes con los componentes y experiencias que los antropólogos describen sobre el mundo ancestral. Habermas justifica esta renuncia en los siguientes términos:

“Para aclarar el difícil concepto de mundo de la vida (*Lebenswelt*) racionalizado, conectaremos en su momento con el concepto de racionalidad comunicativa y analizaremos las estructuras del mundo de la vida que permiten a los individuos y a los grupos adoptar orientaciones racionales de acción. Sin embargo, el concepto de mundo de la vida es demasiado complejo como para poder ser explicado de forma satisfactoria en el marco de una introducción”.¹⁸

A principios del siglo XX, la fenomenología emergente, en la tradición que se remite a Husserl y a Dilthey, lidera una reacción reflexiva contra el imperio de las ciencias empíricas, es decir, contra el cientifismo que pretendía imponer sus propios métodos a las ciencias del espíritu o al estudio de la cultura. Tal inconformismo condujo a fijar unos límites a las ciencias exactas frente a los ámbitos culturales y simbólicos, y rescatar, para estos últimos, elementos filosóficos para la fundamentación del saber preteórico inscrito en la vida cotidiana. Por otra parte, crecía también el descontento con los sistemas idealistas, demasiado abstractos con respecto a las formas de vida concreta, por lo cual se propuso la idea de “ir a las cosas mismas” que tomó fuerza metodológica en las ciencias sociales y en la filosofía. En consonancia con esta fórmula de ir a las cosas mismas, nace el concepto de “mundo de la vida”.

¹⁸ HABERMAS op cit pao. 70

El mismo Habermas, en "*Pensamiento Postmetafísico*"¹⁹ ya había mencionado la idea de Husserl sobre "un mundo de la vida", como un concepto opuesto a las idealizaciones del objetivismo científico. Se reivindica entonces la esfera presente de lo originario, de lo intuitivo, es decir, el saber preteórico que actualiza la tradición.

Así pues, tanto el mundo de la vida moderno, como el contexto del mundo mítico, se asemejan en el sentido de que estos dos tipos de mundos basan sus interpretaciones y orientaciones en su propia tradición. El mundo de la vida es el horizonte y contexto desde el cual se experimenta el mundo de los fenómenos, desde el cual la conciencia individual se dirige a las cosas mismas. En este sentido, es prerequisite y contexto para la conciencia del mundo. El mundo de la vida está constituido por el contexto de interpretaciones acumuladas en una cultura, es un saber de fondo sobre las formas de sobrevivir y de convivir, de cómo cuidarse, solucionar problemas prácticos, en que confiar y en que temer, cómo relacionarse con el entorno, etc. Es el mismo existir el que nutre al mundo vital, a su vez constituido por la tradición lingüística y los valores intersubjetivos. Los elementos de este mundo constituyen un material cognitivo que parece más apropiado al análisis de un lego en ciencias sociales que de un científico empírico.

El mundo de la vida implica práctica cotidiana, existencia personal y experiencia del mundo. Es el horizonte inmediato de sentido del que todo hombre parte para la comprensión de la vida, incluso es anterior y esencial a la actividad científica.

Vistas las cosas así, es posible postular que estas propiedades fundamentales del mundo de la vida son las mismas que han contribuido a proteger y a conservar la ancestralidad y su universo mítico. Aquellas han englobado y subsumido dentro de sí, los saberes de la medicina ancestral, las distintas técnicas agrícolas, hidráulicas, ecológicas, así como los conocimientos sobre ética y moral.

Otra aproximación a las analogías entre el mundo vital de las culturas ancestrales y el concepto de mundo de la vida, podemos encontrarla en la estrategia concep-

¹⁹ HABERMAS, Jürgen, *Pensamiento Postmetafísico*. Editorial Taurus. Madrid 1990

tual que el mismo Habermas realiza, mediante la diferenciación de la perspectiva de “integración sistémica” y una perspectiva de “integración social”. Esta última perspectiva a través de sus conceptos de “perspectiva interna”, “enfoque hermenéutico”, “integración consensual”, establece nexos de sentido con las formas de vida de las sociedades tribales:

“La perspectiva de la integración social se centra en el mundo de la vida y los modos en los que el sistema de la acción se integra por medio de un consenso garantizado normativamente o alcanzado mediante la comunicación. Los teóricos convencidos de que la sociedad se integra mediante la integración social parten de la acción comunicativa y consideran la sociedad como el mundo de la vida. Adoptan la perspectiva interna de los miembros del grupo y emplean un enfoque hermenéutico para poder relacionar su comprensión con la de los miembros del mundo de la vida. La reproducción constante de la sociedad se considera, pues, como un resultado de las acciones realizadas por los miembros del mundo de la vida para mantener sus estructuras simbólicas. Se contempla esta reproducción únicamente desde su perspectiva. Por tanto, lo que se ignora en este enfoque hermenéutico es el punto de vista del que está fuera, así como una percepción de los procesos reproductores que tienen lugar en el nivel del sistema.”²⁰

El mundo vital ancestral y el mundo de la vida moderno, se parecen también en sus esfuerzos en mantener por fuera de sus límites los medios de regulación y control, como el dinero y el poder. Éstos, al imponer al mundo de la vida sus imperativos funcionales y sistémicos, generan una “racionalización” descontrolada y unos tipos de socialización distorsionados. A estas operaciones de racionalización es lo que el mismo Habermas denomina “colonización” del mundo de la vida, que le resta valor a la sustancia de su tradición. Obviamente en el chamanismo pueden encontrarse representaciones de riqueza y de poder, pero bajo otro sentido que apunta más a la reflexión sobre las fuentes superiores y legítimas de esa riqueza y de ese poder. También al uso que se le da a estos medios en la medida que tiendan al enriquecimiento ético y espiritual de la vida humana, la naturaleza y el cosmos. Esto resulta contrario a un uso exclusivamente instrumental de estos medios en términos de dominio y explotación que empobrecen la naturaleza y la vida cotidiana.

²⁰ AUSTIN MILLÁN Tomás [En Línea] <http://www.lapaginadelprofe.cl/sociologia/habermas/haber2.htm>. Para INTERNET: Diciembre del 2000. Revisado 10.1.2007. consultado. Septiembre 18 de 2011 Hora 7:00 Pm.

Pero si se excluyera tales imperativos sistémicos y procesos de racionalización, se vería claramente la semejanza del mundo de la vida con los ámbitos naturales propios de la cosmovisión ancestral, liberados de las presiones que ejerce el racionalismo teórico y práctico. Como el mismo Habermas advierte: “con la racionalización cultural, el mundo de la vida, devaluado en su sustancia tradicional, amenaza con empobrecerse”.²¹

Hay que admitir que el chamanismo representa actualmente una reconocida opción a esas tendencias de regreso a las tradiciones antiguas, por parte de muchas personas crecidas y formadas en el mundo moderno. Ellas buscan el reencuentro con el significado y el sentido de la vida perdidos, como lo han afirmado autores como Weber, Mac Luhan, el mismo Habermas, y Bauman entre otros²².

Por su parte, Erik Hendrick Carpio, sostiene que debido a la manipulación de la psicología de masas, se produce una pérdida del sentido interno de la propia existencia y la destrucción de las diferencias individuales. “La humanidad ve la solución en algo que yace fuera de sí.(...) y además de todo esto, se ha difundido una extraña idea que parece estar en la imaginación de gran parte de la humanidad actual; la increíble idea que la ciencia descubrirá algún secreto o alguna solución que libraré a la humanidad de su brutalidad y de la injusticia”.²³

Esta pérdida de sentido se ha generado, en gran parte, por la descontrolada aceleración tecnológica y científica, (y de la desmedida ambición económica y política.) como lo referencia también uno de los pioneros de las investigaciones sobre las prácticas y los conocimientos chamánicos, Ralph Metzner, doctor en Psicología clínica de la Universidad de Harvard y doctor en Psicofarmacología, quien plantea sus argumentos sobre la transformación de la sociedad, a partir de dos preguntas:

²¹ HABERMAS Jürgen, Teoría de la Acción Comunicativa II. Editorial Taurus Humanidades, 1992 Pág. 463

²² BAUMAN, Zygmunt. Amor Líquido. Acerca de la Fragilidad de los vínculos humanos. Editorial Fondo de Cultura Económica, Madrid 2005. Traducción Mirta Rosenberg y Jaime Arrambide.

²³ [En línea]<http://www.sapaninka.com/es/articulos-e-investigaciones/enteogenos-y-la-busqueda-interior>) consultado, Septiembre 18 de 2011. 4:30 p.m.

“¿Qué significa el hecho de que grandes cantidades de personas estén volviendo a ingresar y a creer en estas tradiciones antiguas de curación y prácticas espirituales? ¿por qué sucede en nuestro mundo de industrias multinacionales, ordenadores y redes electrónicas? Algo de lo que estoy tratando de decir con todo esto es que justamente nuestro mundo supra tecnologizado está deliberadamente divorciado del espiritualismo, de los valores y de la conciencia; y precisamente es a partir de estas prácticas vinculadas al chamanismo que se está intentando un religamiento con estos elementos. Se percibe una reemergencia de las antiguas visiones del mundo integral, aquellas que miran todo en la vida como partes de una red interdependiente de relaciones que necesita ser cuidadosamente protegida y preservada”²⁴.

El sentido de la vida que la cosmovisión ancestral puede recuperar, pasa también por la recuperación de la salud física, mental y espiritual, como logros obtenidos mediante los intentos de religar la espiritualidad, los principios de vida, las leyes cósmicas, los valores éticos y la conciencia ecológica tan solidaria con el planeta como con los seres humanos. Así lo confirma Erik Hendrick Carpio:

“Hoy se puede apreciar que, en diferentes individuos, de diferentes regiones del mundo y provenientes de diferentes realidades sociales, está naciendo un enorme interés en la medicina tradicional de los pueblos y naciones que han empleado, generación tras generación, rituales de sanación con plantas maestras o enteógenos. Esta sabiduría ancestral está siendo nuevamente poco a poco revalorizada y una parte de la población mundial está tomando conciencia del valioso potencial curativo que la medicina tradicional ancestral puede ofrecer en la actualidad al mundo”.²⁵

Habermas establece analogías entre la sociedad moderna y las “sociedades tribales”, cuando de la misma manera son afectadas por los incontenibles procesos de modernización y racionalización del mundo de la vida, de los cuales se protegen las culturas ancestrales amerindias, quienes para conservar la esencia y la riqueza de sus tradiciones se esfuerzan por mantener a raya los llamados “imperativos sistémicos” que:

²⁴ METZNER Ralph Alucinógenos, conciencia y el espíritu de la naturaleza. Conclusiones, reflexiones y especulaciones Tomado de <http://www.onirogenia.com/enteogenos/ralph-metzner-alucinogenos-conciencia-y-el-espiritu-de-la-naturaleza> Consultado el Septiembre 18 de 2011. 5:30 p.m.

²⁵ [En línea]<http://www.sapaninka.com/es/articulos-e-investigaciones/enteogenos-y-la-busqueda-interior> consultado, Septiembre 18 de 2011. 4:30 p.m.

“penetran *desde fuera* en el mundo de la vida – como señores coloniales en una sociedad tribal – e imponen la asimilación; y las perspectivas dispersas de la cultura nativa no pueden coordinarse hasta un punto que permitiera percibir y penetrar desde la periferia el juego de las metrópolis y del mercado mundial”²⁶

Sin embargo, en los últimos tiempos, las culturas ancestrales no han sido del todo cerradas a los nuevos tiempos. Si bien han procurado cerrar el paso a las lógicas mercantiles, también se han abierto, aunque con mucha cautela, a otros conocimientos cultivados en las grandes ciudades y en los diversos campos del saber, como la ecología, las medicinas alternativas, el esoterismo y la angeleología cristiana, etc., adaptados a la cosmovisión ancestral. Ha habido una nueva fusión de horizontes, o encuentro entre dos mundos, gracias al uso del yagé. Las cosmovisión ancestral americana, no fue, en sentido estricto cerrada. Más bien la idea de imponer la cultura propia provenía de la experiencia cristiana medioeval de dar a conocer el mensaje de Cristo, como única vía posible de salvación humana. Esta necesidad, es la que propiamente se pretende penetrar en la sociedad tribal. Pero para los ancestros sentarse a dialogar y a conocer al otro era más importante que imponer la cosmovisión que tenían.

Desde la cosmovisión ancestral esa urgencia de promover la propia cultura, como se hizo durante la colonización cristiana, surge de un miedo al otro. En el chamanismo, el miedo es la fuente de la enfermedad, el mismo miedo que teme a la oscuridad y ve en ella sólo lo malo y lo negativo. Es el miedo el que obliga a imponer una visión y, por ello, a colonizar, a pensar que se civiliza y, se universaliza. La cosmovisión chamánica, no tiene esa pretensión porque su motivante no es el miedo. Antes que pensar que por un sentimiento de derrota, aceptaron las tradiciones occidentales, es preciso ver una aperturidad originaria en el chamanismo que permitió la convivencia, y por ello, la hibridación, como explica Ricardo Mayorga:

“La ancestralidad, entendida como pervivencia de los antepasados, se manifiesta en el presente como cuerpo de tradiciones y costumbres, que ha evolucionado enriqueciéndose en la experiencia de sus operadores y sin-

²⁶ Habermas op cit pag. 502

cretizándose con conocimientos de diversa procedencia, que le otorgan un carácter dinámico.”²⁷

No nos detendremos mucho en este tópico, sino para presentar de manera general la apertura cultural de las etnias indígenas a otros conocimientos “foráneos”, lo mismo que la apropiación de algunos elementos del mundo ancestral por parte de grupos de origen moderno u de mentalidad occidental, lo cual ampliaremos en la segunda parte en el apartado “debate entre chamanismo y neochamanismo”. Por ahora, diremos que muchos historiadores han hablado de la docilidad con que, desde la conquista y luego en la colonia, los pueblos indígenas han venido aceptando las creencias cristianas. Sin embargo, desde esta perspectiva se entiende que el yagé ha permitido cierta hibridación cultural o fenómenos interculturales, lo mismo que sincretismos religiosos, como el caso de las religiones ayahuasqueras del Brasil, como “Barquinha”, “Uniao do Vegetal”, y el “santo Daime” que surgieron del cruce entre la religión cristiana y las prácticas chamánicas de curación, o lo que es lo mismo, entre la tradición católica y las tradiciones indígenas del Brasil. Con respecto a la capacidad de expansión cultural de estos movimientos, por lo menos, se sabe que el Santo Daime tiene sucursales en numerosos países: Estados Unidos, Japón, Holanda, Bélgica, Francia, Alemania, España, Gran Bretaña y la República Checa.

El espacio que brinda las ceremonias del yagé, podría significar un escenario intercultural donde se encuentran personas pertenecientes a pensamientos, creencias, culturas y mundos plurales, en lo que podríamos definir como sincronicidades de realidades diversas. Si la curación por el yagé, actúa para apaciguar el miedo que vuelve rígidos y dogmáticos los pensamientos del hombre, es porque trabaja con una flexibilización e integración de lo nuevo. O a la manera de decir Nestor García Canclini, quien entiende el proceso de hibridación cultural como síntesis de diversas formas de fusión cultural: “se encontrarán ocasionales menciones de los términos *sincretismo*, *mestizaje* y otros empleados para designar procesos de *hibridación*”, pero que prefiere este último “porque abarca diversas mezclas

²⁷ DÍAZ MAYORGA Ricardo. Ponencia: “Visión actual de la Medicina Ancestral” En “Taller de Medicina Ancestral. Quito. Septiembre 15 y 16 de 2008. Tomado de http://www.visionchamanica.com/Medicinas_alternativas/Medicina-Ancestral.htm) última consulta. Septiembre 18 de 2011

interculturales-no sólo las raciales a las que suele limitarse "mestizaje"²⁸- y porque permite incluir las formas modernas de hibridación mejor que "sincretismo", fórmula referida casi siempre a fusiones religiosas o de movimientos simbólicos tradicionales". Entiende por hibridación cultural los "modos en que determinadas formas se van separando de prácticas existentes para recombinarse en nuevas formas y nuevas prácticas"²⁹

Otro argumento a favor de la apertura cultural, como algo inevitable, lo brinda la antropóloga Brasileña, Bia Labate, junto con el historiador Wladimir Sena, quienes realizan una compilación compuesta por 26 ensayos escritos por autores de 7 países diferentes, sobre los diversos usos rituales y terapéuticos de la ayahuasca en Suramérica:

"Los saberes de las culturas arcaicas se confrontan con el refinamiento de las neurociencias frente de las dificultades de un mundo en el que la inevitable fusión de las culturas necesita superar barreras económicas y políticas que colocan en jaque no solo la sobrevivencia de preciosas culturas indígenas y de sus formas híbridas y mestizas como del conjunto de la humanidad."³⁰

Actualmente el ritual y la bebida adquieren progresivamente mayor importancia en las dinámicas interculturales del mundo occidental, y especialmente en individuos y grupos urbanos, con lo cual se puede verificar un diálogo entre culturas. Durante el este diálogo, muchos individuos "occidentales" se han beneficiado (superación de variados problemas) con la apropiación de los valores ancestrales y, al mismo tiempo, los chamanes han ganado algunos dividendos, así como han incorporado también a su sabiduría algunos conocimientos modernos, igual que sus comunidades han contado con un mayor reconocimiento y respeto a sus tradiciones. En este sentido, la tradición chamánica, en su práctica del uso de las plantas, en especial la de la ayahuasca, abre un espacio para que las dos visiones de mundo no

²⁸ GARCÍA CANCLINI, Néstor, Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad. Editorial Grijalbo. México 1989

²⁹ [En línea]: <http://lanic.utexas.edu/project/lasa95/grandis.html>. consultado Septiembre 18 de 2011

³⁰ LABATE CAIUBY Beatriz, SENA ARAÚJO Wladimir (comps.) mercado "O uso ritual da ayahuasca. de letras-fapeps.sao paulo, campinas. 2002". Tomado de: <http://www.bialabate.net/books/the-ritual-use-of-ayahuasca/press-release-espanol-the-ritual-use-of-ayahuasca>

sólo se conozcan mejor entre sí, sino para que cada una se conozca mejor a sí misma y vea qué y cómo su visión puede modificar o ampliar su lógica.

Muchas de las nuevas modalidades terapéuticas holísticas o medicinas alternativas, junto con movimientos de tipo místico y espiritual, desde una visión integral, coinciden con el chamanismo en afirmar que las dinámicas propias del mundo material, impone ciertas condiciones propicias para contraer la enfermedad, cuyas causas pueden encontrarse en las presiones del tiempo estresante, la redefinición consumista de las identidades, la forzosa competencia, la creciente exclusión, la pérdida de sentido y de libertad. Bajo la elaboración teórica Habermasiana, esta misma idea se expresa con las siguientes palabras: “Las perturbaciones de la reproducción material del mundo de la vida adoptan en las sociedades modernizadas la forma de desequilibrios sistémicos; y éstos, u operan directamente como crisis o provocan *patologías* en el mundo de la vida”³¹

Como propuestas para resolver los problemas generados por la racionalización moderna, Habermas rescata algunos rasgos correspondientes a “comunidades de comunicación” que también podrían tener semejanzas con algunos componentes del mundo de la vida de las culturas ancestrales:

“la revaluación de lo particular, de lo viejo, de lo provinciano, de los espacios sociales abarcables, de las formas de trato descentralizadas, de las actividades desespecializadas, de las viejas tertulias, de las interacciones simples y de los espacios de opinión pública desdiferenciados, representan tentativas de fomentar, de revivificar posibilidades de expresión y comunicación que yacen sepultadas”³²

Estos intentos para “reforestar” los ámbitos de la vida, corresponden con las búsquedas que emprenden actualmente un significativo grupo de personas, para las cuales estos espacios son importantes para el rescate, o “la revaluación de lo viejo”, o mejor, lo “ancestral”, que plantea una serie de valores “desinstitucionalizados” los cuales pueden contribuir a la solución de todo tipo de problemas a partir de la perspectiva de la cosmovisión ancestral. En cierta manera, el chamanismo

³¹ HABERMAS Jurgen, Teoría de la Acción Comunicativa II. Editorial Taurus Humanidades, 1992 pag. 544

³² Ibid, pag. 560

representa una nueva institución desde que se somete a revisión los ámbitos de la vida que se han vuelto problemáticos a raíz de la intromisión (colonización) de los elementos del sistema. La cosmovisión ancestral, busca renovar la existencia, establece un orden de valores que da prioridad a la recuperación de los aspectos espirituales con capacidad de equilibrar las urgencias materiales. Se preocupa por mantener a raya las exigencias del sistema que pongan en peligro los estados emocionales, la salud física y mental. En últimas, brinda el panorama cultural de un mundo vital donde pueda florecer la salud, la tranquilidad y la felicidad. En cierta manera, un mundo de la vida signado por un sentido místico que busca el equilibrio entre la dimensiones materiales y espirituales de la vida.

Aparece, así, un nuevo elemento a partir del cual se pueda comprender cómo y por qué la práctica del uso del yagé se haya renovado en la actualidad. Si el diagnóstico habermasiano sobre la enfermedad de occidente es aceptable, entonces es comprensible que, en este nivel del mundo de la vida, el encuentro con ese mismo nivel de la tradición chamánica se pueda incorporar como una práctica útil y benéfica para la sociedad moderna.

3.1. EL MUNDO DE LA VIDA FAMILIAR Y ACRÍTICO ES REVISADO EN EL YAGE

En el primer capítulo ya se había visto el concepto del “cosmovisión”, en relación a la discusión entre la visión moderna y la visión ancestral del mundo, y se había definido este mundo vital como transfondo de sentido, como ámbito preteórico en el que nos encontramos de una manera familiar y pudiera decirse que “ingenua”, porque este mundo no es problemático, constituye un “piso seguro” de interpretaciones ya sedimentadas, incuestionadas.

También se había dicho que la cosmovisión ancestral guardaba nexos de sentido con el concepto de mundo de la vida, en cuanto a aspectos como su naturalidad, espontaneidad, sencillez, apartados de la complejidad que generan los procesos que Habermas llama de “racionalización”, generadores de estructuras sistémicas “colonizadoras” del mundo de la vida. En esta sección queremos mostrar un traba-

jo inicial de de descripción de la experiencia de la conciencia consigo misma en el momento en el que el yagé abre su espacio propio.

Lo primero es entender sus efectos. Con los efectos del yagé, se sugiere una relación de la conciencia con sus propios productos y esa relación reflexiva es a su vez crítica. Para esta reflexión de la conciencia los elementos del mundo de la vida pueden ser sometidos a revisión, a veces acompañada de crisis, de duras agonías, de “purgatorios” en los que dichos elementos de la vida pueden ser trascendidos críticamente, de manera contraria a la supuesta “carencia de crítica” de la cual, la comprensión moderna del mundo acusa a la comprensión ancestral.

Con ello, lo que podemos denominar como una fenomenología del yagé, apunta a las potencialidades investigativas inscritas en la conciencia misma más allá de la sola razón crítica. Es decir, una racionalización crítica, no sólo con lo que la rodea, ni consigo misma, sino con su capacidad para profundizarse y trascenderse. Se trata de una profundización en las operaciones anteriores a todo conocer, de toda aprehensión ingenua, para llegar a una especie de facultad trascendente despierta en lo que se conoce como estado modificado de conciencia, que posee un sentido aproximado al concepto de intencionalidad como lo describe Szilasi:

“cumple el verdadero trascender, tanto de la positividad ingenua, como de todo lo cósmico encerrado en ella. Husserl esperaba – como Hegel antes que él – de una lógica trascendental, entendida de manera nueva, la exposición de la progresiva autoreflexión de la conciencia sobre sus posibilidades de efectuación en unidad con lo efectuado. La lógica trascendental es, de este modo, el sistema de la ontología de la conciencia en la medida en que la determinación de su ser – la intencionalidad – fundamenta la posibilidad de trascender”.³³

La explicación de su proceso fisiológico-químico se expondrán más adelante, pero ahora es necesario describir el proceso de toma de yagé en una sesión y entender su efecto para adelantar esto que llamamos fenomenología del yagé.

El yagé se entiende como una bebida sagrada que funciona como remedio a los problemas de quien la ingiere. No se trata de que solucione todos los problemas

³³ SZILASI. Wilhem Introducción a la fenomenología de. Husserl Amorrorto Editora. Buenos Aires 2003. Pág. 44

de la persona que participa de la toma, sino que hace lo más importante para la solución de cualquier problema: le plantea el problema propiamente dicho. El remedio se toma en un ritual en el que el chamán reparte la bebida a los participantes y dura toda la noche hasta la madrugada del día siguiente. Al cabo de cierto tiempo el cuerpo empieza a sentir sus efectos y la conciencia es la primera que se potencia cuando hay un resultado positivo.

El efecto básico es de purga del cuerpo o de limpieza. Pero en este proceso, la conciencia, que incluye lo que es consciente e inconsciente, siente que pierde control sobre su cuerpo, sobre ella como cuerpo. Es interesante anotar que durante la toma, a diferencia del uso de otras sustancias o drogas pasa lo siguiente:

1. La bebida no es sabrosa, no gusta, aunque las formas de preparación varían de acuerdo a la receta del taita, normalmente es una bebida amarga, picante, agriay de muy mal aspecto, olor y textura.
2. Abrir los ojos facilita al tomador ubicarse. Si mantiene los ojos abiertos, sabe dónde está, aunque se sienta mal. Sabe quién es, y sabe qué está haciendo. Es decir, los ojos abiertos le permiten saberse a sí mismo, como se sabe ordinariamente.
3. Cerrar los ojos facilita al tomador profundizar en lo que siente, en lo que su cuerpo experimenta. Accede a su interior, lo que para muchos puede significar acceder a su mundo inconsciente. Puede recordar cosas, ver imágenes, visionar, escuchar, aquello que con los ojos abiertos no ve. A este nivel, la experiencia de conocerse a sí mismo puede ser benéfica.
4. La persona, por tanto, no pierde la consciencia de sí.
5. La persona entra en un malestar. El vómito y la diarrea acompañan esta experiencia. No es, a este nivel, una experiencia placentera.
6. Al terminar, si el taita hace un seguimiento cuidadoso de la persona, la persona al otro día se siente descansada, limpia por dentro, pero sin ganas de repetir el proceso. El cuerpo, aunque débil por la deshidratación, se siente mejor, pero no está dispuesto a continuar bebiendo.

Se puede decir, en especial sobre el punto tercero, que la conciencia tiene la opción de dejarse llevar por un trance. Se sabe, que la reacción normal es la de re-

sistirse a perder el control. La conciencia no quiere perder el control a pesar de que siente que se ha ampliado y que no se ha perdido a ella misma. Aquí puede haber un forcejeo que es el que, según la tradición, causa el malestar. Entre más se resiste la persona a lo que la planta debe limpiar en el cuerpo y en el alma de la persona, más malestar va a sentir. Pero lo importante aquí es entender que este conocimiento de sí, de su pasado, de sus sentimientos, de miedos, de sus enfermedades, va a acompañarse de una transformación corporal operada por la limpieza que ejerce la purga. La conciencia puede conocerse mejor a condición de que acepte que ese conocimiento implica una limpieza de su manera de ver las cosas, y que esa limpieza de su mirada es paralela a una limpieza de su cuerpo. En síntesis, conocerse mejor a sí misma es sinónimo de purgar su cuerpo, porque la conciencia es cuerpo.

¿Cómo no trascender durante los trances con yagé? en un trato evidentemente reflexivo consigo mismo y con el mundo, cuando el sujeto es enfrentado a las consecuencias de sus acciones plasmadas en su entorno vital y obligado, a veces dolorosamente, a investigar sobre las causas y a modificar los pensamientos y conductas que lo llevaron a tal o cual situación problemática. Las pesquisas de su mundo interno son también trasplantadas a las indagaciones del mundo en general y viceversa.

Igualmente, la sociedad y el mundo en general son puestos en el banquillo de la reflexión, los cuales se pueden revelar en sus procesos conflictivos, en la forma errónea en que se reproduce la sociedad y en que se dinamiza la cultura.

Además, el contexto de reflexión exterior que representa el mundo de la vida es ahora extendido hacia el universo, convertido en ámbito objetual, cuando el individuo percibe y entiende que hace parte de algo mucho más vasto y de dimensiones más amplias, donde todo está interrelacionado, y donde los elementos de las distintas cosmogonías y cosmologías complementan los conocimientos de las ciencias físicas y las ciencias humanas. Se puede alcanzar el convencimiento de que los asuntos de la naturaleza y de los planetas le conciernen directamente, en una especie de conexión con las dimensiones espirituales que animan y dinamizan todo en el universo.

Si en el discurso filosófico de la modernidad, la teoría de la racionalización se encargaba de diferenciar categorialmente los distintos mundos subjetivo, social y objetivo, y de segmentar sus correspondientes esferas de valor en ciencia, moral y arte, ahora, en el discurso filosófico de la sabiduría ancestral, los procesos reflexivos se orientan a integrar al sujeto y al mundo en un universo caracterizado como un todo, cuyo sentido de unidad es sinérgico o “sintergético”, donde confluyen varias dimensiones interrelacionadas en forma de síntesis universal. La reproducción material del mundo de la vida, mediante el dinero y el poder, lo mismo que su reproducción simbólica mediante el mecanismo del entendimiento, se reemplaza por una reproducción espiritual del universo mediante una comprensión mística e investigativa de la vida que incluye también en esta comprensión, la reproducción material y la reproducción simbólica.

En los procesos de curación con yagé, se plantean nuevas relaciones con el mundo que incluyen los significados de las estructuras económicas, sociales, políticas y culturales de este mundo cotidiano, pero a partir de un mundo re-encantado por la cosmovisión ancestral. En este sentido, la cultura ancestral serviría como espacio de encuentro al mundo del saber cultural, social, cósmico y científico. Ella plantea una especie de “hilozoísmo” según la cual, el universo se concibe como una materia viviente y animada.

Para lograr entender su situación en la vida, el individuo ya no hunde las raíces de su comprensión solamente en su mundo de la vida, local y contextual, sino que se aboca a una conexión con elementos de un ámbito universal, así mismo poblado de imágenes espirituales y de múltiples conocimientos productores también de sentido y capaces de ofrecerle una base de orientación en la vida. La relación planteada en términos culturalistas entre lo local y lo global, es modificada por una relación mística, entre lo individual y lo universal mediada por lo espiritual. Pero aquí lo espiritual no tiene esa connotación religiosa que apunta al sectarismo y al fanatismo, sino que apunta a la “unión” en el contexto de una espiritualidad sabia y activa que, si es mística, es también investigativa; si es contemplativa, es críticamente reflexiva.

4. LA CONCEPCIÓN DE REALIDAD DEL MUNDO CHAMÁNICO

El pensamiento ancestral cuestiona y al mismo tiempo busca rebasar la idea unilateral y unidimensional de realidad en la que se basa el pensamiento moderno.

Esto ya se ha visto en la argumentación a favor de la visión moderna que se articula en un sistema compuesta por las nociones básicas de verdad, referencialidad, causalidad, verificabilidad y universalidad. Para que este sistema funcione, se supone una realidad percible o perceptible por el hombre, bien sea directamente o por medio de aparatos de alta precisión y sensibilidad. En esta suposición sobre la realidad, desde la perspectiva chamánica, radica la diferencia más importante con la visión moderna. Para ésta, en la realidad tienen lugar los procedimientos científicos. La posibilidad de repetición de éstos, garantiza la estabilidad de la realidad, y la ciencia funciona en la medida en que puede operar sobre esa realidad estable aunque difícil de conocer. Pero ¿Cuál es la constitución de esta noción de realidad? Para el mundo occidental, la realidad está compuesta por todos los objetos, hechos y estados de cosas que pueden ser observables por los órganos de los sentidos, los cuales, a su vez, son los únicos que pueden proporcionar los datos con que opera el racionalismo científico. Para el pensamiento moderno, no puede existir otra realidad por fuera de esta “totalidad” de elementos, susceptible de experimentación y comprobación. El aporte de las culturas ancestrales consiste en proporcionar al pensamiento humano, otras dimensiones de la realidad. Esto revierte en nuevas nociones de ser humano, ciencia, mundo, vida, conocimiento, naturaleza, cosmos, mente, espíritu, salud, etc. Cabe notar que al cambiar la manera como se supone la realidad o su noción, cambian también los elementos que la integran y su significado, porque éstos se fijan en función de esa noción primordial de realidad. En este sentido, la percepción de la realidad tiene implicaciones epistemológicas, pues según sea la base sobre la que se asuma la percepción, será el conocimiento que se tenga del mismo.

Para la comprensión ancestral es claro que la salud física y mental del ser humano se correlacionan en un paralelismo. Pero, es el estado del alma, la que propiamente

te determina la enfermedad física. Para la comprensión moderna, los asuntos del alma no tienen que ver con la enfermedad y su origen, más que como factores adicionales a los micro-organismos, virus, bacterias o accidentes que producen la enfermedad. Lo que para el pensamiento científico sería “superior” a la comprensión mítica, no es tanto su concepto de enfermedad, sino su percepción de la realidad de la enfermedad. Cree que esta realidad es siempre la “única” posible y como tal, siempre es exacta. Además, está convencida de que su percepción es universal y por lo tanto superior. Para el chamán, por el contrario, la realidad es multidimensional, los pacientes están inmersos en entramados cósmicos más amplios y determinantes. Sus propias condiciones mentales y espirituales de *medicine man* le permiten realmente *ver* lo que la ciencia no puede ver, y comprobar lo que la ciencia no puede explicar:

“La recuperación de la salud física depende directamente de una restauración del equilibrio de las fuerzas espirituales; porque acontece con frecuencia que la enfermedad es debida a un descuido o a una omisión respecto de los poderes infernales que son también parte de lo sagrado. Todo lo que se refiere al alma y a su destino, aquí abajo y en el más allá, constituye la jurisdicción exclusiva del chamán. Por sus propias experiencias pre-iniciáticas e iniciáticas, conoce el drama del alma humana, su inestabilidad, su inseguridad; conoce, además, las fuerzas que la amenazan y las regiones a las que puede ser llevada. Si la curación Chamánica exige el éxtasis es justamente porque la enfermedad se concibe como una alteración o una enajenación del alma”.³⁴

El chamanismo, posee una concepción de la realidad muy diferente a la occidental. Este es en parte el dilema con que se encuentra de entrada el investigador de las ciencias sociales, que no puede ver sino un mundo unidimensional, frente al cual solo puede tener una actitud objetivante, es decir, una visión moderna. Sin embargo, es otra apreciación la que obtiene el investigador en actitud de participante cuando accede de otro modo a la experiencia fenomenológica de la toma de yagé; podrá tener una idea diferente de mundo:

“Si nos preguntamos por la realidad cosmológica que es revelada a través de las visiones y experiencias de personas occidentales con ayahuasca, encontramos que son relativamente similares a aquellas compartidas por

³⁴ ELIADE Mircea *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* pp. 180,181

las culturas chamánicas. Específicamente en aquellas que han continuado con un uso del ayahuasca más o menos sistemático frente a las maneras de curarse, explorar la propia conciencia e intentar búsquedas espirituales. Y son esas personas las que al mismo tiempo han desarrollado una visión del mundo que difiere bastante de los paradigmas occidentales del cientifismo moderno. Para aquellos que ideológicamente aún comparten perspectivas cartesianas–newtonianas, las descripciones de los ayahuasqueros no serán más que alucinaciones imposibles de ser evaluadas científicamente. Pero desde una perspectiva fenomenológica es posible entender el fenómeno en todos sus aspectos. Contrariamente a las presunciones de la ciencia materialista, podemos ser objetivos ante las propias experiencias subjetivas”³⁵.

La propuesta es la siguiente: se puede recurrir, a una hermenéutica de la participación, a través de la convivencia en el contexto ancestral, o mediante su participación en las ceremonias de yagé, con el fin de acceder comprensivamente, no ya a un “objeto” de estudio, sino como practicante frente a las concepciones de mundo propias de las culturas ancestrales y a replantear con la naturaleza y el cosmos en general, relaciones intersubjetivas de entendimiento, que podrán ayudarle a comprenderse a sí mismo, a la vez que a interpretar con más precisión las diferentes expresiones ancestrales, sus mitos, ritos y símbolos:

“La realidad fundamental del universo es un *continuum*, un campo unificado de energía y conciencia que está más allá del tiempo, el espacio y todas las formas. Simultáneamente la realidad está de alguna manera dentro de esas formas, y es al mismo tiempo trascendente e inmanente (...) En la mayoría de las tradiciones chamánicas existen mundos altos, medios y bajos. En algunas otras tenemos más de 9 o 10 mundos siempre girando alrededor de uno central. Durante la experimentación con o sin sustancias de las prácticas chamánicas es normal visitar esos “otros mundos”. Desde el momento que esos mundos son no materiales, transtemporales y transespaciales no son considerados accesibles para la investigación científica. Y a partir de esto, muchas veces se los considera no realmente existentes. El término psiquiátrico para la percepción de otras realidades es “desrealización”. De cualquier manera, los exploradores de conciencia, reportan que estos otros mundos existen verdaderamente y son tan reales como el mundo material familiar al cual nosotros estamos más acostumbrados por vivirlo en la mayoría del tiempo.”³⁶

³⁵ METZNER. Ralph Op Cit

³⁶ Ibid

Lo difícil de equilibrar es que el practicante que proviene de la cultura de occidente puede terminar atrapado en la visión ancestral y, desde la crítica moderna, se ha perdido la mirada objetiva, razón por la cual resulta inválida su presentación. Este puede ser el caso de ciertos estudios etnográficos, como los de Carlos Castaneda. Pero se da un paso, en otra dirección, tal vez sea posible replantear el problema.

Primero, la existencia de esta realidad, se hace presente, para la visión chamánica, durante los estados ampliados de conciencia. Este es el papel de las plantas llamadas “maestras”, entre ellas, el yagé. La dificultad para registrar algo, radica precisamente en que ningún aparato de registro occidental está construido para registrar experiencias subjetivas o interiores, sólo para captar lo mismo que captan los sentidos del hombre como exterior. No hay, como hay grabadoras de sonidos o de imagen, grabadoras de experiencias de la conciencia. Cada conciencia debe pasar por la experiencia misma para saber de qué se trata. La conciencia es el “topos” donde se hacen presentes estos mundos y realidades. En este contexto, la conciencia es la base de la existencia: más allá de la realidad física, la fuente de sentido y de conocimiento de toda realidad, es la propia conciencia, tal como veremos y profundizaremos en la segunda parte de este trabajo.

Es muy curioso que, aunque occidente siempre sospechó de los sentidos, y trató de asentar todo su conocimiento en la conciencia, realmente no confió más en la conciencia que en lo que confió en sus sentidos: la conciencia no nos dice, propiamente, lo que hay realidad, sólo por medio de una construcción, que si bien está adelantada por la conciencia como teórica, se completa con información proveniente de aquello que los sentidos pueden captar, así sea, aumentado por instrumentos establecidos por la misma construcción de la conciencia. Pero, así como los sentidos engañan a la conciencia, la conciencia puede engañarse a sí misma y caer en ilusiones más abrumadoras si éstas son producto de ella misma.

La visión chamánica parte de una desconfianza inicial, no en los sentidos, sino en lo que se percibe. Por lo mismo, no desconfía de la conciencia al modo como en verdad termina desconfiando la visión moderna. Por esta razón, para la visión chamánica, la modificación de la conciencia genera el “lugar” de aparición o mani-

festación de la realidad multidimensional, y no se toma como un engaño, porque el engaño no es exterior a la conciencia. Las célebres “puertas de la percepción” mencionadas por William Blake³⁷ y luego por Huxley³⁸, se pueden abrir en la conciencia a partir de sus estados modificados por un enteógeno. La percepción se da, por el contrario, con más plenitud, y en el contenido de dicha plenitud están integrados los diferentes planos de la realidad. La sensación de “completud” se presenta en la percepción multidimensional y en la experiencia interdimensional; se pueden llegar a sentir los colores y “ver” los sentimientos. Los sentidos físicos están abiertos, o “amplificados” a la percepción de otras dimensiones. Puede pensarse también que esos otros mundos, solo se abren a la percepción mediante otro tipo de sentidos, acaso suprafísicos, que se despiertan en la experiencia. Sea como fuere, con los sentidos físicos o con los extrasensoriales, la sensación de plenitud que se experimenta, es la de conexión cósmica, donde se puede “estar al tanto” de varios mundos a la vez, en contacto simultáneo con otras dimensiones.

Queda entonces proceder a mirar este planteo hermenéutico para comprensión de la perspectiva de la visión chamánica del mundo, y no caer en la discusión planteada por la visión moderna de cómo verificar universalmente dicha experiencia. Antes que aceptar esa discusión, es preciso profundizar en el planteamiento chamánico y comprender el alcance de la descripción.

³⁷ BLAKE William (2009). El matrimonio del cielo y el infierno. Una fantasía memorable [plancha 14]». En Jordi Doce (en Bilingüe inglés-castellano). Ver un mundo en un grano de arena (poesía). Madrid: Visor Libros. pp. 327

³⁸ HUXLEY Aldous (1997). Las puertas de la percepción. Cielo e infierno. Barcelona: Edhasa. pp. 55-56

5. PLANTEAMIENTO HERMENÉUTICO PARA LA COMPRENSIÓN DEL MUNDO ANCESTRAL

El problema al que ahora nos enfrentamos es al de comprensión, propiamente dicha, de la cosmovisión ancestral. La fuente principal para este planteamiento la hemos desarrollado a partir de la hermenéutica en el sentido que plantea Gadamer. Hay una distancia importante, sin embargo, que adelante explicitaremos, pero que no afecta demasiado el aporte que en su obra reconocemos.

Como ya se ha mencionado, la cosmovisión enteógena, es un terreno fecundo para la investigación fenomenológica, que busca interpretar y comprender la particular experiencia de los participantes en las ceremonias de yagé y la singular visión de mundo de los chamanes. Y aunque dentro de la experiencia individual del yagé, pueden ocurrir fenómenos indescriptibles por el experimentador e incomprensibles para quien le escucha, también se puede dar cuenta, en medio de los diálogos intersubjetivos, o de las narraciones biográficas a partir de la experiencia, de los efectos visibles, de las mejoras en la aclaración de la conciencia, de la consideración de la dimensión espiritual y, en suma, de la riqueza fenomenológica descriptible y comprensible, que ofrece la experiencia individual y colectiva de los participantes. Por ejemplo, las personas recurren al yagé para hacer frente a diversas enfermedades y, su extensión es síntoma de que hay algún tipo de satisfacción con el estado de salud recuperado. Inclusive hay “experiencias” en el sentido hermenéutico que nos ocupa, en las que se supera la adicción al alcohol y a las drogas a partir de tratamientos que incluyen el yagé, como es el caso del centro Takiwasi, en Tarapoto Perú. En estos procesos, los trances con yagé, ayudan a vencer las resistencias y, por fin, acceder al reconocimiento de los aspectos problemáticos de la personalidad, en una admisión profunda y, a veces, dramática, que permite la restauración de los estados mentales, en términos de reconciliación consigo mismo y con la vida, de los cuales deviene la rehabilitación.

Este trabajo implica, por tanto, una co-construcción de significados a partir del compartir la experiencia cosmológica a la que inducen las “plantas maestras”. Es

inherente a la toma de yage, el hecho de propiciar diálogos entre los participantes que comparten los detalles y los momentos más intensos y relevantes de la experiencia. En este espacio comunicativo se intercambian interpretaciones y se someten al juicio de los demás las vivencias subjetivas, con el fin de realizar construcciones mutuas del significado de esas complejas realidades experimentadas. En forma parecida a una terapia de grupo, aunque despojada del formalismo terapéutico, los participantes realizan una puesta en común de sus vivencias, se abren a la opinión de los demás, con lo cual propician una “reintegración” de la experiencia, resignifican lo vivido y refuerzan sus conocimientos. Y si dentro de tales ágapes, se encuentra un investigador, en su papel de participante, puede obtener informaciones valiosas de sí mismo y aquellas provenientes de los demás. En cierta manera, cualquier otro participante, le puede confirmar una vivencia, una sensación, o cualquier otra experiencia subjetiva que podrá convertir en dato objetivo, útil para su investigación.

La sensación de conexión también vale para las relaciones sociales del individuo, en las que podrá sentir una mayor proximidad y familiaridad con los demás que, de paso, le permitirá un acceso más amplio a la información. Puede captar información de todo lo que aflora en él y en los demás, puesto que gana susceptibilidad para sentir, apreciar, valorar, juzgar, interpretar y comprender. En los espacios de diálogo, una vez desaparece la intensidad del trance, se forma una especie de conciencia colectiva y un efecto de vínculo interpersonal, que lo deja ante valiosas fuentes de información y documentación. Sin embargo, el investigador participante, habrá de extraer de los testimonios y relatos, por comparación con su propia experiencia, los datos más confiables para documentar su trabajo.

Esto se explica desde la cosmovisión chamánica por una propiedad de la planta. En la sesión, o toma, las personas comparten con los otros su experiencia, es decir, lo que la persona experimenta puede ser percibido por los demás en su experiencia individual por los demás. El yagé, es una medicina comunitaria, en la que la presencia de los otros afecta intersubjetivamente. De hecho, el taita, quien dirige la toma, tiene acceso a lo que experimentan los participantes, y es su función velar porque no se salgan del camino, o del espacio establecido para la toma. A diferencia del efecto del uso de otras sustancias donde el individuo se separa de

los demás subjetivamente porque queda preso de su yo, en el yagé, la individualidad se muestra en su reverso positivo como colectividad. Lo que experimenta cada uno surge de su subjetividad, sin duda, pero esa experiencia es compartida con los otros sin querer. Como decíamos, no hay una pérdida de la conciencia, sino un aumento de conciencia. Pero este aumento significa experimentar que la conciencia está en contacto directo con las otras.

En torno a la naturaleza de la indagación que se emprende en torno al yagé, desde la perspectiva del participante, resultan muy instructivos los aportes de Manuel Villaescusa:

“Se puede afirmar que mensurabilidad y replicabilidad no son los únicos criterios necesarios para la validez de la investigación científica. También es posible generar nuevas teorías científicas que estén basadas firmemente en los relatos individuales de los participantes, trabajando en la construcción de significados intersubjetivos (Henwood, 1996)”.³⁹

En este caso, el investigador participante, quien, por decirlo así, se “sumerge” en sus propias interpretaciones puede tener un mejor panorama personal de la estructura cosmológica del chamanismo, para poder generar, al trasluz de estas dimensiones, las interpretaciones más objetivas sobre los valores propios de esta cultura con que se encuentra y en la que se encuentra. Este es un proceso de comprensión de significados que solo pueden ser “alumbrados” desde dentro, en una participación activa, cuando se puede mirar y sentir la realidad a través del “lente” enteógeno.

Así, sin perder los datos subjetivos enriquecidos por la experiencia y mediante relaciones intersubjetivas propias de una sensación inequívoca de conexión, puede convertir en tema y objetivar las formas y los contenidos que quiere analizar, o los conocimientos que puede producir, o la comprensión a la que busca llegar.

El investigador, pasa a participar de un mundo de la vida, y se encuentra en calidad de “implicado”, donde puede interpelar y preguntarse por el contexto ancestral

³⁹ VILLAESCUSA Manuel. Tomado de www.neip.info “Efectos subjetivos a corto plazo de tomas de ayahuasca en contexto occidental urbano” Por: http://www.google.com.co/#sclient=psy-ab&hl=es&source=hp&q=efectos%20subjetivos%20a%20corto%20plazo&pbx=1&oq=&aq=&aqi=&aql=&gs_sm=&gs_upl=&fp=704c03b134bafae6&biw=994&bih=616&pf=p&pdl=500
Consulta: 18 de septiembre de 2011

del chamanismo, porque primero ha sido él interpelado por “la planta inteligente”, como individuo, no como científico. Pero esta participación significa que entra en su propio proceso y es invitado a una revisión de su humanidad. Es decir, durante los trances, se experimenta un “diálogo mental”, en el cual nos interrogamos sobre asuntos vitales y encontramos allí misma una respuesta a estas preguntas. A partir de un estado de conciencia lúcida, cualquier individuo es capaz de penetrar reflexivamente en sus situaciones personales actuales o pasadas, como en relaciones, actividades, problemas, sentimientos, etc, con una claridad meridiana, donde, como hemos mencionado más arriba citando a Meltzer, “podemos ser objetivos con las propias experiencias subjetivas”. Así, sin poder evadir la autopresentación de la realidad interior, de manera intensa y clara, podemos realizar un proceso de autoconocimiento o reconocimiento de sí mismo, despojados de mecanismos de defensa y máscaras sociales. Similar a situarnos ante un espejo y nos vemos tal como somos, con los aspectos positivos y también los negativos de nuestra personalidad. La experiencia enteógena “hace ver” verdaderamente, lo que en estados normales no estamos acostumbrados a visualizar y comprender de nosotros mismos. Pero este “ver” tiene implicaciones dialécticas en las que se entretienen el análisis del mundo subjetivo y la comprensión de la realidad exterior, que incluye el mundo objetivo, la realidad social y las relaciones interpersonales. A medida que se experimenta más claridad subjetiva, es posible también realizar una más justa valoración de las cosas y situaciones de la realidad externa.

En este sentido, se puede incrementar su saber sobre la cosmovisión ancestral, porque ha conseguido una mejor perspectiva de su vida y de su sistema de valores, a partir del cual puede someter a juicio el tipo de saberes y valores propios de la tradición. Su misma conciencia emerge con una visión más penetrante de la cosmovisión ancestral, pues ha sido el contexto chamánico en el que ha tenido lugar la experiencia de autoconocimiento. La claridad interna la ha hecho desde la perspectiva de la tradición ancestral que entonces aparece a una luz más clara. El reconocimiento ancestral de sí mismo como persona, le abre una mayor perspectiva del conocimiento ancestral como investigador.

Como en forma aproximada lo indica Habermas acerca de la problemática de la comprensión en las ciencias sociales: “El observador participante, por ejemplo el

observador de campo, construye una relación con el grupo investigado como hombre entre hombres”⁴⁰. Como en una fusión de horizontes de la hermenéutica de Gadamer, la ganancia de la comprensión genera el incremento de su ser. En este punto es posible plantear una analogía en términos de comprensión, entre la experiencia del yagé y experiencia hermenéutica descrita por Gadamer. Así tomaríamos al investigador que tiene la experiencia del yagé, como un lector e intérprete, la cosmovisión ancestral como el texto y la tradición, y al yagé como coautor de este texto. En un primer punto de partida estaría el individuo que llega al yagé, no solo como investigador, sino como una persona que en el sentido hermenéutico es producto de su historia y tradición, y, ésta última determina su forma de entender el mundo. Es precisamente, en un momento de la historia personal en que el individuo se encuentra motivado a revisar su tradición, a querer “ver” su vida desde otra perspectiva, desde otro punto de vista, someter su existencia a una nueva interpretación y, en fin, a ganar un horizonte más amplio, o más “elevado”, y es por lo que ha tomado la decisión de asistir a una ceremonia de yage. El individuo está en el mundo con una determinada historia efectual que le confiere a su vez una manera de entender el mundo, así se hace expresa su finitud y evidencia sus límites, los cuales determinan su horizonte, el cual, según Gadamer, “es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto”⁴¹ Llegado a la experiencia del yagé, como un proceso, el individuo puede percibir paulatinamente la apertura del horizonte de sí mismo dentro del horizonte abierto por la cosmovisión ancestral. En la mayoría de los casos y sobre todo la gente que va en busca de solución a sus problemas, muy seguramente aspiran a acceder a un examen de su vida interior. La experiencia con el yagé, le permite esa apertura a la autoreflexión y autoconocimiento. Para el caso de una persona moderna, que sólo desee sólo conocer la cosmovisión ancestral, se encontrará entonces con el obstáculo mencionado. No puede, sólo conocer de qué se trata la cosmovisión, tiene que pasar por su experiencia. La razón para esto, ya la habíamos recibido en el segundo capítulo, cuando explicábamos que la verdad no se entendía como adecuación y que el conocimiento no se validaba por una comparación objetiva entre mundo y lenguaje. La práctica, en cambio, era el principio regulador del

⁴⁰ HABERMAS Jurgen, Teoría de la Acción Comunicativa I. Editorial Taurus Humanidades, 1992 pag. 172)

⁴¹[En [Línea\]. \[http://es.wikipedia.org/wiki/Hans-Georg_Gadamer#Significado_hermen.C3.A9utico_de_la_fusi.C3.B3n_de_horizonte\]\(http://es.wikipedia.org/wiki/Hans-Georg_Gadamer#Significado_hermen.C3.A9utico_de_la_fusi.C3.B3n_de_horizonte\)](http://es.wikipedia.org/wiki/Hans-Georg_Gadamer#Significado_hermen.C3.A9utico_de_la_fusi.C3.B3n_de_horizonte)

saber, porque el nivel de ésta era el mismo que el nivel de apariencia en que estuviera el individuo. Esto quiere decir, que quien quiera conocer esa cosmovisión, requiere aceptar que no hay neutralidad, que en tanto que ser humano, y no en tanto que científico, es que tiene contacto con el saber chamánico. Parece, entonces que sólo queda volverse chamánico, pero no es esto lo que se quiere decir, precisamente porque hay una imposibilidad hermenéutica.

El hecho de que tener una práctica chamánica implique entrar a un conocimiento profundo de sí, no implica que deba haber una transformación hacia el chamanismo. Aunque esto ha sucedido a algunos investigadores, hay estudios en los que el investigador realmente no acepta como igual a su visión moderna, la visión chamánica, como es el caso de Habermas. La cuestión es qué tanto puede un ser humano, dejar de ser humano para conocer algo. Esto, desde ninguna perspectiva parece posible. En este sentido, como el foco de la experiencia chamánica no es la teoría, o la verdad, sino la práctica, en tanto que experiencia del interior de la persona, en tanto que ser humano, se entra en una fusión horizontal que no se limita, por decirlo de algún modo, al ámbito epistemológico. No puede haber una reflexión sobre el chamanismo, sin que haya una explícita autorreflexión, precisamente porque su práctica es la del conocerse a sí misma, seguramente en la línea más socrática posible.

La autorreflexión empero, no se homologa a la manera del psicoanálisis, o de la meditación, sino mediante el éxtasis provocado por estados de conciencia ampliados, que le permite acceder a un nivel de interpretación más elevado, en tanto que se asume que se entra en una dimensión diferente a la del mundo sensible, quizás más integral porque al mismo "tema" acuden sentimientos más vívidos, dimensiones inéditas, perspectivas nuevas, comparaciones, símbolos, metáforas. En primera instancia porque no hay un marco teórico que soporte la autorreflexión como sucede con el Edipo para psicoanálisis. Pero, en segunda medida, el psicoanálisis no se enfoca en la enfermedad corporal, como sí lo hace el chamanismo, ni tampoco asume un cambio de nivel de realidad más allá del cuerpo del individuo en terapia. Aunque habría otras diferencias, dejamos sentado sólo estas dos. La realidad sometida a examen, o el tema interpretado, es proyectada en la conciencia en otras dimensiones y con otros elementos de los que deviene una mayor com-

comprensión, o una comprensión más completa, por lo menos desde la perspectiva chamánica. Experiencia que necesariamente suscita un cambio en la concepción de la realidad y por lo tanto, al sujeto como parte de esa realidad ganada, le es posible una renovación cognitiva de la realidad personal. Sigue siendo el mismo, pero ahora con la ganancia – cósmica ancestral - de un “si mismo” esclarecido comprensivamente, enriquecido con un nuevo horizonte, lo cual coincide con los términos en que se explica la teoría de la comprensión Gadameriana:

“Dicho horizonte tiene la posibilidad de ser ampliado y a la vez la conciencia puede encontrar nuevos horizontes. La tarea de la comprensión histórica se resuelve en la consecución de un horizonte histórico para comprender lo que uno quiere sin que eso signifique que el intérprete adquiera el horizonte del autor, el horizonte histórico se gana moviéndose a una situación histórica, esto significa reconocer al otro y comprenderlo. Por tanto, la comprensión se realiza en el momento en que el horizonte del interprete, al relacionarse con el del autor, se ve ampliado y a la vez incorpora al otro; formando un nuevo horizonte comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos horizontes para sí mismos”⁴².

Esto también hay que entenderlo en la dirección contraria, el incremento del ser permite y facilita la comprensión. Pero en la experiencia con plantas maestras, el modo de ser estaría aquí determinando al modo de comprender. La idea es que bajo los efectos del yagé, no puede hacerse un análisis o estudio de la realidad objetiva, sin que el sujeto que conoce sea conmovido por la misma experiencia de ese conocimiento. La comprensión del mundo pasa por una revisión intensa de la propia tradición personal donde se gana una más profunda “autocomprensión”. Con esto queremos destacar aquí, que esta experiencia de comprensión interior tiene una dimensión ontológica, además de cognitiva, primordial frente a todas las demás formas intelectuales a las que el sujeto había recurrido antes para comprender la realidad. Al hablar de un “antes” y un “después”, se está hablando de un proceso de transformación personal a través de la experiencia, pudiera decirse “visionaria”, que trae consigo una mayor apertura y facilidad de acceso a nuevos conocimientos de sí y de la realidad. Estas operaciones se integran y se complementan en el sujeto, en el sentido de la dialéctica entre lo interno y lo externo.

⁴²[En [Línea http://es.wikipedia.org/wiki/Hans-Georg_Gadamer#Significado_hermen.C3.A9utico_de_la_fusi.C3.B3n_de_horizonte](http://es.wikipedia.org/wiki/Hans-Georg_Gadamer#Significado_hermen.C3.A9utico_de_la_fusi.C3.B3n_de_horizonte)].

Recordemos que dicha experiencia no siempre es placentera. Al contrario, la mayoría de las veces viene acompañada de malestares físicos y crisis emocionales, estados de confusión y variabilidad anímica, los cuales son los síntomas del “trance”, como un si constituyeran un “precio” que hubiera que pagar para superar los problemas por vía de la comprensión. El camino de acceso a un mayor conocimiento del mundo, de la vida y de la realidad, la mayoría de las veces pasa por una, no pocas veces dolorosa, ruta interior. Este es precisamente el sentido de la purga, o como suele llamarse en el contexto chamánico, “purgahuasca”, donde los vómitos físicos simultáneamente se son la expresión de una desintoxicación emocional, o una purificación del alma. Si bien se interpreta como algún defecto personal, error cometido, relación problemática o cualquier otro aspecto negativo que pesa en el alma, de nuestro modo de ser que, entre otras cosas, está afectando o oscureciendo nuestro modo de comprender, realmente se trata del miedo a volver a ver esas situaciones que hemos querido olvidar, pero que, realmente, nos siguen afectando y disminuyen nuestra humanidad. Regularmente, durante las ceremonias se aprende que las nauseas, las fuertes ganas de vomitar, indican que aún no se ha comprendido cabalmente “la situación tóxica”, y que la acción de vomitar significa que se ha llegado por fin a la comprensión, que puede tener el efecto de una liberación o de una curación; en todo caso, no abosulta, pero sí necesaria para el momento. La liberación de algún aspecto en el modo de ser a través de la comprensión, abre a nuevas formas de comprensión por vía de una conciencia ampliada y a través de un ser liberado.

En ayuda de este intento de establecer una analogía entre la comprensión por vía de la experiencia con yagé, y la comprensión como la conciben tradicionalmente los hermeneutas, Henry Corbin, tiene un significativo y aclarador planteamiento:

“Creo que podríamos decir que es aquí mismo donde reside el triunfo de la hermenéutica como *Verstehen*, es decir, saber que lo que comprendemos realmente, no es más que lo experimentado y sufrido por nosotros, lo que nosotros soportamos en nuestro propio ser. La hermenéutica no consiste en deliberar sobre estos conceptos; es esencialmente el desvelamiento de lo que pasa en nosotros, el desvelamiento de lo que nos hace emitir tal concepción, tal visión, tal proyección, cuando nuestra *pasión* pasa a ser *acción*, un soportar activo, profético-poético. El fenómeno del sentido, que es fundamental en la metafísica del *Sein und Zeit*, es el vínculo entre el significan-

te y el significado. Pero ¿qué es lo que hace este vínculo sin el cual el significativo y significado permanecerían solo como objetos de consideración teórica? Este vínculo es el sujeto, y este sujeto es la *presencia*, presencia del modo de ser en el modo de comprender. (...)Resumiendo, el vínculo al cual nos hace estar atentos la fenomenología, es el vínculo indisoluble entre *modi intelligend* y *modi essendi*, entre modos de comprender y modos de ser. Los modos de comprender están esencialmente en función de los modos de ser. Todo cambio en el modo de comprender es concomitante a un cambio en el modo de ser. Los modos de ser son las condiciones ontológicas, existenciales (no digo existencialistas) del “comprender”, del *Verstehen*, es decir de la hermenéutica. La hermenéutica es la forma propia de la tarea del fenomenólogo.”⁴³

Dentro del círculo hermenéutico que se genera - el proceso dialéctico entre la pre-comprensión y una nueva comprensión, significa que la base sobre la que comprendemos el mundo se asienta en un pre-entendimiento - el movimiento inicial del círculo lo abre y lo amplía la experiencia individual de la autoconciencia donde despiertan los prejuicios, la realidad histórica de su ser, toda la tradición personal, es decir, la “pre-comprensión”, que se mueve hacia una más plena comprensión del mundo, del universo. El mundo “regresa” ampliado, a partir de un previo enriquecimiento interpretativo del mundo individual. En la participación de las ceremonias del yagé, el investigador, poco a poco, va accediendo a una dimensión cosmológica universal, mediado por los valores propios de la tradición chamánica, en la medida que su propia conciencia histórica se fusiona con la tradición ancestral. Queda en presencia de los fenómenos porque su ser hace su aparición más luminosa y numinosa, o sea, más espiritual, entonces puede comprender, esto es, “ver” mejor las “apariciones”, las “presencias”. Un sujeto trascendente se mueve comprensivamente hacia un mundo trascendental. Es decir, el ámbito trascendental al que se accede, tiende a develar en su quintaesencia las dos inmanencias, la natural y la humana.

La inmanencia adquiere el sentido trascendente, al tiempo que la trascendencia puede ser capturada y cristalizada por la comprensión que le es, “ya”, inmanente. Es el mismo sujeto inmanente que al “ver” más allá de lo habitual a través de la ganancia de horizonte mediante la amplitud de la conciencia adquiere un sentido

⁴³ [En línea]<http://homepage.mac.com/eeskenazi/corbin4.html> de Heidegger a Sohrevardi. H. Corbin: Conversación con Philippe Nemo Consultado 24 de marzo de 2011 a las 4:00 pm.

de trascendencia. No puede desmontarse o dislocarse de la tradición, pero sí renovarla desde la penetración trascendente en su conciencia y actualizando los efectos de su historia. La experiencia hace surgir la trascendencia que subyacía potencialmente en la inmanencia de la tradición. O mejor, la tradición ha ganado el horizonte que mantenía guardado sin amplitud. Se despliega una mayor comprensión a medida que se desarrolla la luz de la visión interior. Por eso, se experimenta una expansión del ánimo a medida que la luz del horizonte abierto internamente y complementado con la orientación de los valores ancestrales, arrasa con las sombras que pesaban en el alma, en una sanación comprensiva que cura las heridas al entenderlas. Los procesos de interpretación, con vocación sanadora, pueden alejar de sí lo que no es auténtico de la individualidad, ni de la cultura en que vive y que, por lo tanto, no le conviene porque actúan como agentes patógenos. Con ello se puede entender que las ideas de bienestar, sanación, crecimiento, evolución, adquieren mayor o más profundo significado en el horizonte abierto por la comprensión. Estos motivos aparecen en el punto de fuga del horizonte, ubicados con prioridad en una centralidad que genera atracción. Hacia allá se proyecta el poder de la comprensión, hacia la adquisición de esos ideales que no solo se han vuelto visibles sino también factibles en la certeza que proporciona la experiencia. Los productos existenciales de la comprensión prometen ahora su aplicación. Lo característico de la experiencia es que abre a nuevas experiencias (Gadamer 1996)

“El concepto de horizonte se hace aquí interesante porque expresa esa panorámica más amplia que debe alcanzar el que comprende. Ganar un horizonte quiere decir siempre aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, no desatenderlo, sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande y en patrones más concretos”⁴⁴

Lo que se podría acuñar en el sentido hermenéutico, como “trance comprensivo”, implica también el paso por varios planos de experiencia y por varios niveles cósmicos, desde el dolor y el arrepentimiento, hasta la autojustificación y la reivindicación personal, desde el ascenso hacia imágenes paradisiacas, angelicales, y estados de plenitud extática, hasta el descenso a “lugares” lúgubres, estados de desolación y mundos infernales. Tanto el chamán como cualquier persona, puede en-

⁴⁴ GADAMER Hans-George. Verdad y Método. Ediciones Sígueme –Salamanca 1996. pag 375

trar en un trance que se asemeja a “descensos” a regiones de sufrimiento y hasta de “muerte ritual”, las cuales van seguidas, en la mayoría de las veces, de “ascensos” a regiones celestes, movimientos que concluyen con el restablecimiento del equilibrio espiritual. Pero en el caso específico del chamán, se concibe que la experiencia refleja una mayor capacidad extática: “es más que un trance, un “estado de inspiración”; el chamán ve y oye a los espíritus; está “fuera de sí”, porque viaja en éxtasis por regiones remotas, pero no inconsciente. Es un visionario y un inspirado”⁴⁵

Hecha la anterior descripción, ¿cómo y desde dónde validarla? Este será el tema del siguiente capítulo.

⁴⁵ ELIADE Mircea. El Chamanismo y las Técnicas arcaicas del éxtasis”. Fondo de Cultura Económica. Madrid. 1996. pag. 185, 186

6. PRETENSIÓN DE VALIDEZ DE LA COSMOVISIÓN ANCESTRAL: La naturaleza, el alma, la enfermedad, el miedo y el sentido de la vida

Desde la cosmovisión chamánica la naturaleza no es objeto de explotación, o solamente de disposición, o de investigación objetiva, sino que es “dadora de vida” y constituye también una instancia reguladora, en cierta manera productora de leyes, de cuyas transgresiones, el hombre moderno, está pagando sus respectivas sanciones con los problemas de salud, la pérdida de sentido, el descontento general, el estrés, los desequilibrios planetarios, el “calentamiento global” y las distintas guerras que azotan a la humanidad.

Ahora bien, entender esta crítica del chamanismo nos lleva a presentar la concepción de la naturaleza y de la enfermedad. La primera nos puede resultar familiar porque el dilema mente-cuerpo, es propio de la cultura moderna, mientras que la segunda resulta más ajena porque los avances de nuestra ciencia médica, desde la experimentación científica salvo ciertas excepciones de enfermedades, siempre entiende la causa de la enfermedad como externa al ser vivo. Sin embargo, como se verá, ambos puntos están muy relacionados en ambas cosmovisiones.

La naturaleza es, para el chamanismo, lo único que propiamente hay. Ni siquiera la expresión “hacer parte de la naturaleza” hace justicia a dicha concepción. En este sentido, la naturaleza contiene ella misma todos los niveles de realidad, es decir, los niveles meta-físicos, espirituales o sagrados. De ahí que la idea de plantas sagradas, no sólo tenga sentido, sino que es la única manera de entender a las plantas, a los animales y a los seres vivos en general. Pero aquí empieza el problema, porque los seres vivos incluyen también a los cuatro elementos, a la tierra misma, a los astros y a las piedras, que no son más que formas cristalinas de la materia. Para la cosmovisión chamánica es muy importante entender que la naturaleza tiene alma y es todo lo que tiene alma. Llegamos así, de nuevo al problema: ¿es posible demostrarlo? No, sólo es posible experimentarlo en medio de la práctica chamánica. Esto significa que cuando el individuo realiza ciertas prácticas chamánicas puede tener la experiencia de “ver” o sentir el alma de cada cosa,

o su elemental. En este sentido, la práctica es completamente subjetiva y, por lo tanto, no susceptible de demostración alguna por una especie de experimento observable independiente del sujeto observante. Justamente, como explicábamos, la práctica chamánica supone que la experiencia no es nunca independiente del individuo de la práctica, sólo es relativa a él y, por lo tanto, no puede ser igual para todos.

Si nos acercásemos a través de la pregunta por el significado del alma o por la manera como el chamanismo entiende el alma, fracasaríamos, casi por las mismas razones. Entender que todo en la naturaleza tiene alma no es algo que suceda a nivel conceptual, sino a nivel práctico: tiene la experiencia interior de ver el alma. "Alma" no significa, para el chamanismo, una especie de idea o manera de entender el mundo, es el resultado de una comprensión de la naturaleza de sí, que no es más que una comprensión de la naturaleza de lo otro. Esta comprensión es posible porque ya somos uno con ella, es decir, no es que la naturaleza nos regale una intuición o conocimiento de ella, como si estuviéramos separados y tuviéramos que volver a encontrarla o unirnos a ella, sino que en la medida en que ya somos la naturaleza, ganar conocimiento de sí y conocimiento de ella, nos damos cuenta de cómo es: comprendernos mejor es comprenderla mejor. No comprender lo que pasa en la naturaleza, y por lo tanto en nosotros, es condición para que la enfermedad se dé y avance.

He aquí la segunda diferencia importante de la cosmovisión ancestral, la enfermedad no es, en primera instancia, corporal o de la realidad física. La enfermedad es un desorden en el alma que se expresa en el cuerpo. El ataque de agentes externos como bacterias, microbios o virus, puede controlarse, como lo hace la medicina halopática, pero no son ellos la causa del mal. La enfermedad se causa por un desorden en el alma, normalmente por algo que se vivió y que no habíamos desarrollado la capacidad para vivirlo. Se podría generalizar diciendo que la incapacidad para vivir algo significa vivir algo con miedo. El miedo es el bloqueo inicial que nos permite sobrevivir a una situación, a aprender a evitarla. Sin embargo, si no volvemos nuestra mirada, en un proceso de autoconocimiento, a ese miedo, empieza el desorden espiritual y, con el tiempo, el desorden corporal.

A partir de de estas dos diferencias (la manera de entender la naturaleza, y la manera de entender la enfermedad), es posible sugerir ahora en forma contraria, la aspiración de universalidad de la cosmovisión ancestral. Se trata, en todo caso de comprender un poco mejor la insuficiencia de los estándares de racionalidad de la comprensión moderna del mundo. La cosmovisión ancestral, pretende retomar toda la sabiduría ancestral para devolverle la validez general a la vida, a la existencia humana desde un punto de vista integral, en armonía con el universo entero. En cierta manera constituye una tradición que aspira a participar en las tareas de rescatar el bienestar perdido, curar las heridas causadas por la misma racionalización del mundo y, entonces, reorientar la vida hacia la idea de unidad en un cosmos cuyos elementos viven efectivamente sincronizados.

El orden cósmico, centrado en la naturaleza, representa en cierta manera un “maestro” que incluye dentro de sus creaciones las denominadas “plantas maestras”. El alma de éstas significa que están dotadas de una inteligencia especial, y por lo tanto le es atribuible una facultad de “autoridad”, si se entiende ésta en términos de Gadamer, como el reconocimiento de la superioridad del conocimiento del otro sobre el de uno mismo. Este reconocimiento no es un acto arbitrario o irracional sino un acto de la voluntad racional “la autoridad de las personas no está basada en la sujeción y abdicación de la razón, sino en un acto de reconocimiento y conocimiento, que el otro es superior a uno en juicio y visión (insight) y por esta razón su juicio toma precedencia, esto es, tiene prioridad sobre el juicio propio” (Gadamer 1996). Para la visión ancestral, se trata de un orden eterno, inmutable y dinámico, que puede brindar elementos al desarrollo cognitivo. Por esta razón, influye sobre las normas que rigen sus comunidades y regula el comportamiento de los miembros que viven bajo la tutela de las culturas ancestrales. Las imágenes de mundo ancestral, están constituidas por diversos y amplios conocimientos para la vida, transmitidos lingüísticamente de generación en generación. Es decir, se trata de mensajes para la vida de cada individuo, en los que, tras su justa interpretación con ayuda del padre, del jefe o del chamán, cada individuo puede entender su papel o rol dentro de esa comunidad. A diferencia de nuestras sociedad modernas, donde la libertad del individuo se postula como promordial, y realmente no hay necesidad de aceptar lo que el padre quiere para mi vida o mucho menos un jefe o un sacerdote, en la visión ancestral, lo que sea un individuo en su comunidad no está

desligado del mensaje obtenido de la naturaleza. Para nosotros surge un problema, no sólo por nuestra experiencia negativa con padres y madres posesivos que quieren definir el destino de sus hijos, y con sociedades totalitarias donde el individuo es pre-seleccionado según criterios racionales o necesidades sociales para desarrollarse dentro de ella, sino porque se pone en juego la libertad misma del individuo. De nuevo, hay una distancia importante entre ambas visiones que no es fácil explicar.

Para comprender de qué se trata, es preciso plantear el problema del sentido de la vida y de la vida buena del individuo. El papel del padre, del jefe o del chamán es el de ser mediadores para todo niño nuevo que llegue a la comunidad. No es su querer individual el que imponen al niño para que encuentre su lugar en la comunidad. Por el contrario, las prácticas chamánicas siempre han implicado unas prácticas de autoconocimiento individual en las que cada niño, al pasar a la edad adulta se compromete a hacer, con el fin de encontrar él mismo el mensaje de la naturaleza para con él y encuentre así cómo vivir su vida. Para esta visión la vida buena no es un asunto de libertad individual sino que es, de nuevo, un asunto de entender la naturaleza, de mantener el equilibrio o de lograrlo. En este sentido, allí no hay solamente, como el pensamiento científico puede crear, imaginaciones y supersticiones, sino sabiduría ancestral interpretable, inteligible y utilizable tanto por nativos como por modernos:

“Aunque el Chamán por su experiencia directa de las fuerzas sobrenaturales, (capacidad extática) tiene relativas ventajas sobre los rituales y los conocimientos propios de un sacerdocio, el chamán “está también obligado a adquirir un *corpus* de doctrinas y de tradiciones, y a veces se somete a un aprendizaje bajo la dirección de un viejo maestro, o sufre una iniciación por medio de un “espíritu”, que le comunica la tradición chamánica de la tribu.”

⁴⁶

La pretensión de verdad y realidad, no tanto a la que aspiran los chamanes, sino la que el creciente número de personas que asisten a sus sesiones parece reclamar, corresponde al atributo de “planta maestra o inteligente” que se le ha dado a la ayahuasca, en torno a la cual gira la cultura del chamanismo. Según la apreciación de la investigadora Brasileña, Beatriz Ciauby Labate: “el mundo de la aya-

⁴⁶ Ibid. pag. 240

huasca –de los espíritus, del sueño y de la muerte– es interpretado como la verdadera realidad, que controla esta otra, aparente, ilusoria. Ella es considerada una planta de conocimiento, de poder –un ser vivo, un espíritu-planta– que enseña y conforta, pero que castiga también”.⁴⁷

Los chamanes conocen la inseparabilidad del cuerpo la mente y el espíritu, y aunque la práctica psico-espiritual del chamán no podría asimilarse con exactitud a las teorías y prácticas de la medicina y de la psicología moderna, sí coinciden en la meta de aliviar el sufrimiento humano y de orientar el pensamiento hacia parámetros saludables:

“En el contexto de la Amazonía tomar ayahuasca es algo así como el remedio maestro para todas las enfermedades. Esto no significa que la planta en sí misma y el tipo de medicina que conlleva funcionen como una panacea, pero sí lo hacen como guías o maestros para los curadores humanos, indicando cuales son las plantas quizás necesarias en cada caso, permitiéndole al curador un éxito relativo en su trabajo. Este tipo de prácticas presuponen una manera de comprender la enfermedad y la medicina completamente diferente a la occidental.”⁴⁸

Hay que aclarar que los prestigios del chamanismo, aunque son grandes los avances hechos en el plano de la medicina ancestral, no se reducen al mantenimiento de la salud del cuerpo físico, sino que el modo de conocimiento nativo proviene de una tradición que guarda y transmite, a través de las plantas maestras y chamanes, informaciones valiosas no solamente sobre el alma y la psiquis para preservar la salud, sino también sobre distintas áreas del saber como el mantenimiento de la armonía con el entorno, la convivencia, la familia, el amor, la crianza de los niños, la agricultura y la música, la alegría, la prosperidad de los intercambios comerciales y la buena suerte entre otras..

Como indicábamos, en el universo ancestral todo está vivo, todo tiene espíritu. Es decir, la naturaleza adquiere los rasgos de una persona. Por ejemplo, las tradicio-

⁴⁷ENTREVISTA con Beatriz Caiuby Labate “Plantas Inteligentes” Por: Samira Feldman Marzochi Traducción: Ricardo Díaz Mayorga) La versión original en portugués de la presente entrevista fue publicada en la edición N° 17 tomado de <http://www.antropologia.com.br> en mayo de 2004 Hora 7: 40 pm

⁴⁸ METZNER Ralph. Op Cit.

nes indígenas americanas, conciben a la naturaleza como una madre, específicamente, le llaman “pacha mama”, la “madre naturaleza”, a la que, como tal, debemos respeto y veneración, pues provenimos de su seno. Con la naturaleza personificada como madre se puede entablar procesos intersubjetivos de entendimiento. Pero al mismo tiempo, durante los trances la persona puede devenir o se puede transformar en un animal, sobre todo los chamanes tienen esta facultad. Sin embargo, es frecuente tema del chamanismo que todos pueden tener una conexión con su “animal de poder”, en la que la persona se identifica con ciertas cualidades o habilidades propias de tal animal.

Los reinos de la naturaleza están impregnados de vibraciones y hasta de sentimientos, las plantas poseen una inteligencia celular y un alma elemental que las anima y las distingue de las demás especies. Las rocas son sedimentos de fuego, el oro está compuesto por rayos de sol, las piedras preciosas, por ejemplo, los cuarzos, son “gotas de luz” cristalizadas. Y a su vez toda esta vida orgánica y espiritual se relaciona íntimamente a través de hilos energéticos, los cuales se pueden percibir por medio de los estados de conciencia producidos por la toma de yagé.

Uno de los testimonios sobre las bondades de la ayahuasca, lo ofrece Alex Polari, quien en su libro “Ayahuasca”, (Polari de Alberga, Alex, *Ayahuasca*, Obelisco, Barcelona, 1994.) relata su transformación mental, emocional y espiritual, a partir de un incontenible impulso a llevar un camino espiritual, que lo llevó a internarse en la selva amazónica donde conoció a los miembros del “santo Daime” la religión Brasileña que se basa en la toma de este “remedio maestro” extraído de la propia selva:

“Polari agradece a los chamanes andinos y del amazonas que a pesar del progresivo oscurecimiento espiritual que acompañó a el desarrollo tecnológico de la especie humana, ellos hayan preservado la utilización ritual de las plantas sagradas "como un camino que ayuda al espíritu a rasgar los velos de la falsa conciencia y a encontrar su camino de regreso.... Alex Polari asegura que a nivel físico, la ingestión de ayahuasca, "reorganiza nuestras bases orgánicas, neuroquímicas y energéticas, ajustándonos mejor a la realidad espiritual y a sus múltiples significados"; dice que tras la fase inicial de visualizaciones "el Daime nos ayuda a trascender tanto las sensaciones po-

sitivas como las negativas que emergen desde el fondo de nuestro espíritu", dando lugar al fenómeno de la clarividencia donde "arquetipos, mitos y leyendas emergen del baúl del inconsciente colectivo, y es con esa materia prima con la que el Santo Espíritu Universal se vuelve accesible, tejiendo la imagen viva de las visualizaciones, lenguaje divino por excelencia".⁴⁹

En el mismo libro de Alex Polari, se encontramos una referencia al sentido renovador personal, social y cultural al que apunta la experiencia con enteógenos, realizada en un contexto ritual o ceremonial, dirigida por un verdadero chamán. El texto, redactado en forma de mensaje inspirado, parece vaticinar el nuevo orden que puede generar la cultura ancestral emergente, que plantea para el mundo contemporáneo una racionalidad diferente y apta para complementarse con las mejores producciones del pensamiento moderno, y que recurriendo a un saber ancestral que adopta el papel de guía, muestra un nuevo camino para la humanidad:

“Quien se busca a sí mismo también debe buscar a sus hermanos, descubrir quiénes son los cómplices de Dios en este viaje sobre la Tierra, pues así es como formaremos los pequeños enclaves y puntos de luz que nos abrirán el camino hacia una Nueva Era. Todos somos semillas del Reino, posibles prototipos de la nueva forma de organización material y espiritual que deberá levantarse por encima de los escombros del viejo orden... La nueva fuerza motriz de la historia ya no son las clases sociales, sino las formas de conciencia operadas a partir de grupos, comunidades y tribus de lo más variado.”⁵⁰

No es posible ahora por parte del pensamiento científico, de las ciencias sociales y del quehacer filosófico, descartar, sin más, tanto la utilidad práctica y espiritual, como las implicaciones cognitivas y la relevancia epistemológica que plantea el sistema emergente de la cultura ancestral enteógena. Esta afirmación tampoco equivale a la conclusión de que la visión ancestral del chamanismo es definitivamente superior a los otros campos del saber y de las creencias humanas, sino que simplemente la experiencia propia y documentada de los investigadores “participantes” en procesos de curación ancestral, a la vez que los resultados favorables que han podido verificar en muchas personas en diversas áreas como la psicoterapia, el arte y la medicina, cuentan con toda la coherencia y la fuerza interpretati-

⁴⁹ [En línea] <http://www.mind-surf.net/drogas/ayahuasca.htm> Hora 5:00am.

⁵⁰ [En línea] <http://www.mind-surf.net/drogas/ayahuasca.htm> Abril 25 de 2011. Hora 2:00 pm

va suficiente como para superar el prejuicio científico que tiende a subvalorar, *prima facie*, la importancia de los valores propios de la comprensión ancestral del mundo. Tienen respuestas a los problemas humanos, como opciones para otorgar sentido a la vida y como objetos de investigación científica.

Finalmente son ya visibles avances que han podido lograr la “validez” que se le está dando tanto por místicos como por profanos, científicos y ciudadanos, observadores y participantes, a la cosmovisión de la ancestralidad enteógena, que empieza a ser conocida, experimentada y vivenciada en muchas sociedades modernas:

“Hay una profunda y misteriosa transformación que está teniendo lugar en la balanza de la vida en este planeta. El rol dominante de los humanos en su relación con el mundo natural ha llevado a irreparables desastres ecológicos, degradación de *hábitats* y pérdida de especies y patrones culturales. ¿Podrá ser que la concientización profunda sobre la necesidad de reestructurar nuestras maneras de relacionarnos con el mundo llegue desde los efectos de una planta visionaria? En lugar de la usual actitud de arrogancia y superioridad, aquellos que han experimentado el ayahuasca por ejemplo, u otros enteógenos están más cerca de encontrarse a ellos mismos acariciados por un misterioso poder de la naturaleza, y guiados a vivir de manera simple y minimizando los efectos negativos en el entorno y celebrando sorprendidos la belleza y diversidad de la vida”⁵¹

Si la sociedad moderna valora la libertad del individuo, da cabida casi a cualquier forma de vida o estilo de vida, de manera que cada uno puede hacer con su vida lo que mejor crea, no puede, por lo mismo precisar el sentido de la vida de cada uno. En este sentido, la visión chamánica se ofrece, antesque como un reemplazo a la cosmovisión occidental, una buena herramienta para encontrar aquello que la visión moderna no puede dar a los individuos. Sin embargo, esto implica un fusión de horizontes y no una simple inclusión de medios dentro de nuestra visión; no se trata, por tanto, de un abandono de la modernidad y un encuentro del pasado perdido, sino de un encuentro entre dos cosmovisiones que pueden enriquecerse mutuamente si no se subestiman entre sí. Ya hemos empezado a vislumbrar los principios que no coinciden, pero esto no quiere decir que haya una victoria definitiva de una u otra. Quiere decir, por el contrario, que podemos reestructurar nues-

⁵¹Ibid

tra visión de mundo y ampliarla, como se intenta, por ejemplo, en lo que veremos como neo-chamanismo. El siguiente apartado examinara estos aspectos precisos del yagé como medicina y las posibilidades dentro de nuestra sociedad, para llegar a una comprensión filosófica del fenómeno.

PARTE II. TRANSICIÓN HACIA EL PARADIGMA DE LA CONCIENCIA INTEGRAL

Hasta aquí hemos tratado de elaborar un panorama lo más amplio posible del pensamiento mundial en torno al chamanismo, para lo cual se abordó un análisis comparativo de las visiones de mundo moderna y ancestral, con el fin de desenmarañar los principales argumentos de una y otra parte que, con sus elementos valorativos, cumplen la función de mover los prejuicios desde los cuales juzgamos todo hecho o fenómeno con que nos encontremos y que queramos comprender.

De esta manera se ofrecieron nuevas luces sobre el mundo ancestral contrastado con el mundo moderno, dejando en claro que la supuesta superioridad de la racionalidad no puede juzgarse solamente por la eficacia técnica, o la supuesta exactitud de una realidad que puede ser medible y cuantificable, sino que también se puede valorar la capacidad que tiene una concepción de mundo, de ofrecer posibilidades de sentir la vida y del mundo como un todo integrado por diversas dimensiones, a las cuales se pueda tener acceso consciente, a través de vivencias y experiencias hechas para la evolución personal y colectiva.

Nos dimos cuenta que la noción de realidad propia de la ciencia y el racionalismo moderno, newtoniano y cartesiano, a pesar de sus fabulosos avances y descubrimientos, no es la única, ni la más válida o verdadera, por lo tanto sus conceptos, categorías, métodos y conocimientos tampoco lo son.

En todo ello, se presentaron como indispensables las implicaciones hermenéuticas de las diferentes perspectivas, tanto personales como disciplinares, pues de ellas depende el grado de conocimiento y comprensión que tengamos o nó, de la misma realidad, con lo cual nos preparamos para avanzar a esta segunda parte donde se ratificarán y complementarán algunos conceptos, se hará más precisión sobre las funciones del chaman, como eje estructurador y difusor de los elementos claves de la sabiduría ancestral, la cual se presenta como un catalizador de los nuevos conocimientos que emergen con los rasgos de una espiritualidad emergente, que no se conforma con las bondades de la fe religiosa, sino que involucra

la investigación interdisciplinar y la exploración de la conciencia para el redescubrimiento de una realidad multidimensional, de un universo vivo que está conectado e interactúa vitalmente con la humanidad.

A la luz de estos nuevos enfoques que concurren en forma complementaria a la ampliación del saber implícito en la práctica del chamanismo y del neochamanismo, se hará más clara la forma en que pasando por el proceso de comprensión deviene la curación con yagé.

7. PRECISIONES SOBRE EL CHAMÁN EN SU FUNCIÓN DE “MEDICINE-MAN”

En el primer capítulo de este trabajo se mencionaron las “asombrosas” semejanzas entre las prácticas chamánicas de casi todos los pueblos del globo. Ha llegado el momento de acotar las características del chamanismo Suramericano, en especial, el que se practica en el piedemonte de la cordillera de los Andes, hasta llegar a la selva amazónica, que es el objeto principal de este trabajo. Para ello, nos proponemos realizar una serie de análisis e interpretaciones sobre el sentido que tiene la figura del chamán en relación con los procesos de curación que él puede propiciar, dirigir y acompañar. Esto presupone también una adquisición, elaboración, manejo y aplicación de conocimientos organizados en un corpus que hace parte de la denominada “medicina ancestral”, que a su vez pertenece al conjunto de los elementos propios de toda una cultura y cosmovisión, analizadas en el primer capítulo, a cuya luz se pueden tornar operativos y eficaces los procedimientos y tratamientos efectuados por el chamán para restaurar la salud y la armonía, o la reconexión cósmica.

El término “shaman” es original del pueblo siberiano de los “tungus”, y se refiere a personas que se singularizan en el seno de su comunidad y que se separan del conglomerado debido a su vocación, o a un “llamado”, a raíz de una enfermedad, de una crisis religiosa o existencial. La vocación se despierta más por vía de herencia familiar, mientras que el llamado deviene o se “escucha” desde los espíritus durante las crisis existenciales. El “llamado” hecho por la enfermedad, significa que ha pasado por una difícil y dolorosa prueba, de la cual ha salido victorioso y le ha dejado en su haber la ganancia de un aprendizaje que lo motiva, o lo “llama” a compartir y enseñar a los demás el camino de su recuperación. La cura y superación de la enfermedad representa para él una iniciación. La cercanía con el dolor y la muerte, le ha abierto otras nuevas dimensiones de la vida, así como el sendero del conocimiento, como quien ha estado en contacto con un maestro que se camufla bajo el ropaje de la enfermedad y escribe la enseñanza con letras de sangre en su propia humanidad. Esta situación deja patente el hecho de que el chamán está hecho para y para la curación de la enfermedad.

La “llamada” también puede darse a través de los espíritus familiares, por el hecho de haber estado próximo a parientes que se convirtieron en modelos de imitación y de quienes aprendió los términos, los rudimentos, los símbolos y las técnicas básicas del chamanismo. Por ejemplo, el nieto del chamán debe responder a esta obligación en las comunidades de los Manchues y Tunguses en Manchuria.

Finalmente, se puede encontrar la “llamada” hecha por los espíritus, de carácter más sutil pero igual de poderosa a las dos modalidades anteriores y que según Jose Maria Poveda, en su obra *El arte Natural de curar* es una llamada que muchas veces es sentida “viniendo *“desde arriba”*”:

En el mundo del chamán los cielos y las montañas representan al mundo superior, más intelectual y espiritual. Lo que hay bajo el agua o bajo la tierra representa al mundo inferior, más físico. El mundo medio entre ambos no es solamente el lugar donde se vive, sino también donde se sienten y se dan los estados ordinarios de conciencia. La llamada busca traducirse en hechos concretos capaces de modificar este mundo de lo cotidiano. Esta llamada puede percibirse a través de los sueños, de sucesos extraordinarios o en medio de problemas individuales o grupales que precisan una solución radical. [...] ⁵²

Y como ha sido transportado a encuentros con la muerte, ha viajado a múltiples niveles cósmicos y ha atravesado grandes encrucijadas de las cuales ha salido victorioso, ha adquirido también la facultad de conocer el alma, de guiarla o, en caso de pérdida, recuperarla, por lo cual se le ha catalogado como el “especialista del alma”. Su proceso de formación es análogo al mito de la muerte y resurrección ritual, donde se renace con nuevas facultades, tipo ave fénix. La vida que quiere florecer desde el hundimiento. Similar al símbolo hindú de la “flor de loto” que nace desde el barro, atraviesa las dificultades que representa el medio acuático y finalmente, su flor emerge victoriosa al aire, a la luz y al universo.

“El hombre religioso como el enfermo, se siente proyectado sobre un nivel vital que le revela los datos fundamentales de la existencia humana, esto es, la soledad, la inseguridad, y la hostilidad del mundo que le rodea. Pero el mago primitivo, el hombre-médico, o el chamán no es solo un enfermo: Es, ante todas las cosas, un enfermo que ha conseguido curar, y que se ha

⁵² POVEDA, José María: *Chamanismo: el arte natural de curar*, Planeta, España, 2002. Citado por Karina Malpica. En línea: <http://www.mind-surf.net/drogas/chamanismo.htm>. consulta. Octubre 4 de 2011.

curado a sí mismo. Muchas veces cuando la vocación de chamán o del hombre-médico se manifiesta a través de una enfermedad o de un ataque epiléptico, la iniciación del candidato equivale a una curación”⁵³

En su análisis del chamanismo, Mircea Eliade le concede mayor importancia a la presentación del “fenómeno” chamánico, al análisis de su ideología y a la discusión de sus técnicas, de su simbolismo y mitologías, elementos que configuran su amplio y dinámico universo mental.

Debido a la intensidad de sus experiencias extáticas, el chamán resulta más apto que cualquiera para provocar, dirigir y comprender las hierofanías, es decir, llegar a la percepción de lo sagrado, que implica una ruptura de niveles de realidad entre lo profano y lo sagrado. Para ello ha tenido que conocer muy bien dichos niveles, sus símbolos, elementos y seres que los componen, como los posibles intercambios entre dichos niveles.

Aun cuando tales personas pudieron haber sido epilépticas, neuróticas, débiles o enfermos, como candidatos a *medicine man*, tuvieron que haber pasado un largo proceso de instrucción mucho antes de haber sido catalogados y reconocidos finalmente como chamanes. El ensanchamiento de su alma y de su conciencia debido a la superación de sus crisis, se complementa con las informaciones necesarias a la “profesión” de chamán que practicará. Así es que el chamán puede dar muestras de una constitución nerviosa superior a la de los demás, resisten más las tareas agotadoras, tienen un dominio superior sobre los espíritus, posee un conocimiento más amplio sobre los elementos y sobre muchos fenómenos.

El chamán, como médico ancestral se diferencia del médico de la ciencia occidental por la capacidad de integrar en sí, no solamente el componente cognitivo o intelectual, sino también su cuerpo, su psique y espíritu, en la totalidad de su ser, tal como lo ilustra el relato del proceso mediante el cual devino chamán, por parte de un miembro de la comunidad “Iglulik” esquimal, como testimonio vivo de esta diferencia:

⁵³ ELIADE Mircea. *El Chamanismo y las Técnicas arcaicas del éxtasis*. Fondo de Cultura Económica. Madrid. 1996. pag. 40

“Deseaba convertirme en chamán con la ayuda de los demás, pero no lo conseguí. Visité a muchos chamanes famosos y les hice grandes regalos... Busqué la soledad y pronto me entró una profunda melancolía. A veces me echaba a llorar y me sentía muy desgraciado, sin saber por qué. Entonces, sin razón alguna, de repente todo cambiaba y me sentía inexplicablemente alegre, con una alegría tan poderosa que era incapaz de contenerla, y tenía que ponerme a cantar, una poderosa canción en la que sólo había cabida para una palabra: ¡Alegría, alegría! Además, tenía que utilizar toda la fuerza de mi voz. Entonces, en el seno de aquel misterioso y abrumador ataque de alegría, me convertí en chamán, sin saber yo mismo cómo había ocurrido. Pero era chamán. Podía ver y oír de un modo totalmente distinto. Había adquirido mi qaumanEq, mi Iluminación, la luz chamánica del cerebro y del cuerpo, de modo tal que no sólo era capaz de ver a través de la oscuridad de la vida, sino que la misma luz emanaba de mí, imperceptible para los seres humanos, pero visible para todos los espíritus de la tierra, del cielo y del mar, que se me acercaron para convertirse en mis ayudantes espirituales.”⁵⁴

Los conocimientos que posee el chamán, su caudal de enseñanzas y experiencias, sus conocimientos subjetivos y objetivos acerca de mundos visibles e invisibles y niveles cósmicos, así como sus estados ampliados de conciencia, le permiten un manejo acertado de la información, una interpretación apropiada a la situación y una comunicación inteligible mediante códigos lingüísticos cuya eficacia ha sido comprobada por muchas personas que se han acercado a esta fuente de salud, estabilidad y evolución personal.

Así, pues, Chamanismo, representa un espacio de búsqueda de sentido, de buscar una nueva orientación que motive la puesta en marcha de modificaciones benéficas para la vida, además de constituir un recurso para el restablecimiento de la salud. El sentido que se busca se puede hallar en la perspectiva de la curación o de cualquier otro fin que se pretenda en términos de renovación, reconciliación, inspiración, restauración, reintegración, reconexión, etc.

El chamán aborda la enfermedad indagando sus causas espirituales. Como ya se ha visto en los capítulos anteriores, la enfermedad es catalogada como pérdida del alma. Quienes no tienen un tipo de poder espiritual son propensos a contraer en-

⁵⁴ [En línea] <http://www.elistas.net/lista/chamanes/archivo/indice/1421/msg/1492/>. Consulta: Septiembre 24 de 2011

fermedades y a atraer las malas influencias. Según esta perspectiva en el mundo moderno y la sociedad de consumo, el materialismo mueve gran cantidad de energías espirituales negativas que constituyen especies de “caldos de cultivos” para atraer todo tipo de exigencias artificiales, es decir, contrarias a las naturales, y presiones psicológicas inadecuadas en el trabajo, la familia, la alimentación y el entorno que el alma no puede soportar, dando lugar a la enfermedad.

Por eso, la labor del chamán consiste en ir más allá de lo visible, de lo convencional, de lo empírico y del positivismo científico, con el fin de restaurar la conexión de la persona con su poder espiritual, con su alma extraviada o pérdida en los apabullantes ritmos y costumbres sociales contrarias a las leyes naturales. Pero el chamán como el yagé, son solo medios o puentes de conexión, porque será el paciente, el propio “doliente”, quien tendrá que hacer su parte en el proceso de curación, debido a que ni el chamán, ni nadie puede reemplazarlo en esta tarea de autoconocimiento.

El chamán cumple su parte con sus brebajes, rezos, cantos, perfumes, encantamientos, soplos, movimientos de su “guaira”, un ramo de hojas que sirve como instrumento para generar vibraciones en el aire que limpian, armonizan, despejan el cuerpo, la mente y el aura de la persona. Pero es el paciente quien tendrá que aprovechar estas creaciones y medios para reconectarse con su dimensión espiritual, con los poderes de la naturaleza y del universo entero. Debe buscar una visión mediante la cual acceda a la comprensión que necesita para restaurar el orden alterado. De aquí se desprende la paradoja que consiste en que a partir de los llamados estados alterados de conciencia provocado por enteógenos, se inician los procesos mediante los cuales se encuentran estados estables de pensamiento y acción. El trance que al comienzo desequilibra tiende a la recuperación del equilibrio. Los estados próximos a la muerte a los que lleva la purga con ayahuasca, son seguidos de “renacimientos” a parámetros de vida más satisfactorios. Lo que la ciencia oficial llama toxico, el chamán llama “remedio”; lo que en la psicología clínica califican como sustancias “alucinógenas” los participantes en ceremonias con yagé, le llaman visionarios; la ruptura de la realidad en los niveles “sagrado” y “profano”, lo que es lo mismo que en material y espiritual, deviene en integración de estas dos realidades en la unidad de la vida.

Son múltiples sentidos los que posee la figura del chamán en suramerica en sus diferentes funciones y en la curación de las enfermedades físicas y mentales.

- En primer lugar, el sentido de aventura y de fortaleza de su espíritu. Primero ha tenido que superar sus debilidades, se ha enfrentado a la muerte y ha decidido transformar su existencia. Se puede decir que ha encontrado su “misión” en la vida. El sentido del servicio a los demás. ¿Quién más que nadie puede comprender al enfermo y sus padecimientos, que el mismo chamán quien ha sufrido, aprendido y pasado victoriosamente por la enfermedad?
- Se aprecia el sentido de ruptura y de independencia que implica ser chamán, pues ha resuelto diferenciarse, esto es, singularizarse en medio de su comunidad y de la sociedad en general. Esto implica, aventurarse al riesgo de la exclusión y de la soledad, a afrontar la crítica que sobrevendrá a todo aquel que decida abandonar la forma de vida que seguía dentro del “rebaño”.
- El chamán y sus prácticas remiten al sentido de una reconciliación sanadora con la naturaleza y sus poderes intrínsecos, lo mismo que con el mundo espiritual, porque están llenos los dos, naturaleza y espíritu, de fuerzas sanadoras, de poderes restauradores, pero también de imágenes y referentes éticos y morales capaces de orientar la vida, integrar al individuo a la sociedad y reencantar el mundo, en contraposición con los síntomas de las patologías sociales de la modernidad, entre los cuales se pueden mencionar la sensación de vacío, el tedio, la violencia, la ausencia de dirección o de propósito en la vida, igual que la pérdida de sentido y el desencantamiento del mundo. Espíritu y humanidad se pueden volver a encontrar mediados por el efecto vinculante de “madre naturaleza” como fuente de toda la sabiduría ancestral.
- Es imprescindible una orientación del chamanismo y al mismo tiempo una invitación hacia un tipo de espiritualidad a sabia y activa en consonancia con la “sabiduría” del mundo natural. La reflexividad que se suscita en las ceremonias chamánicas, permite el ejercicio del intelecto imbricado con las dimensiones espirituales, donde los dos se complementan en las recíprocas luces de una autoconciencia capaz de comprender más ampliamente las situaciones personales, sociales y culturales dirigidas hacia el restablecimiento y proyección en un nuevo proyecto de vida. Por la vía del contacto con el mundo espiritual, el intelecto es llevado a la claridad que necesita para adaptarse mejor a las de-

mandas del mundo material. Porque no se pretende la ruptura con el mundo material sino el replanteamiento, en términos más espirituales, de la relación con los asuntos materiales. Los elementos del mundo material vuelven a recobrar su encanto y profundidad a partir de la comprensión espiritual de la que son objetos.

- También se aprecia el sentido de responsabilidad que tendrá que cargar en sus hombros el *medicine-man* a partir de todas sus funciones como curandero, orientador, mediador de espíritus, etc, por las cuales tendrá que “rendir cuentas”, sobre todo, porque se le exigen resultados concretos a sus operaciones y prácticas chamánicas. Inclusive, cuando se habla de los riesgos de muerte durante las tomas como posibilidad latente debido a la supuesta toxicidad del yagé, el chamán está obligado a explicar y a despejar dudas al respecto, refiriéndose al sentido ritual del mito “muerte-resurrección” que experimentan casi todos los tomadores de yagé, aclarando que no hay posibilidad de muerte en la toma, ni tampoco inducción al suicidio, como efecto posterior.
- De este tema se deriva la otra función del chamán es la de “psicopompo”, o esto es, de la capacidad de acompañamiento y ayuda para superar el duelo de los familiares que se enfrentan a la muerte de un ser querido. Hay que aclarar que no se trata del ofrecimiento de servicios funerarios por parte del chamán, sino de apoyo y fortalecimiento del alma de los familiares en relación con el alma del difunto que “ha partido a otros niveles cósmicos”.
- Por último, hay que resaltar en el chamán sus talentos artísticos que suele aprender y manejar, como la artesanía, la oratoria, el humor y la danza, pero en especial su disposición para la música y el canto, de los que se desprenden sus “icaros” como se le llama a sus cantos, sonidos o exclamaciones, que puede utilizar para encantar los ambientes, para atraer el favor de los espíritus, o para contribuir a armonizar y también a sanar a sus pacientes. El chamán conoce el arte y el manejo de las vibraciones musicales en especial cuando son dirigidas hacia distintos propósitos desde la protección, la armonización, hasta la curación. Aquí se puede apreciar el intercambio que puede operar entre niveles, entre los factores del mundo espiritual con el de la naturaleza y el humano. Por lo tanto, maneja varios lenguajes propios de los mundos y dimensiones que conoce, de manera que está en condiciones de interpretar con mayor acierto que cualquier otra persona, las manifestaciones del mundo espiritual,

como las del profano, y, además realizar “traducciones” de los fenómenos con el fin de ponerlas al servicio de sus pacientes, o para satisfacer las necesidades de una comunidad.

Se podrían designar los rasgos comunes que ostenta la figura del chamán y la práctica de su oficio denominada “chamanismo” como institución en los pueblos donde se ha manifestado:

- Fenómeno prehistórico, arcaico que se pierde en la noche de los tiempos
- Práctica la magia, pero no es solamente mago, es religioso pero no sectario.
- Los chamanes de Suramérica no aceptan la “hechicería” dentro de su espiritualidad.
- Los chamanes en Suramérica ingieren plantas maestras para ejercer sus funciones.
- El chamán, por lo general, ha superado varias y severas pruebas o enfermedades cuya superación equivale a su iniciación.
- Ha sufrido la muerte ritual y ha renacido con nuevas facultades.
- El “yagé” que utiliza no es un alucinógeno, sino un elemento “visionario”, no es un tóxico sino un remedio.
- Se puede ser chamán por “vocación”, o por “llamado”.
- Su persona se ha singularizado en el seno de una comunidad.
- Ha recibido instrucción de parte de otros “mayores”.
- Su labor Implica una actitud mística.
- Cumple una función protectora, curativa, orientadora, espiritual y reguladora de la comunidad.
- Puede fungir como mediador entre el mundo natural y el mundo de los espíritus.
- Hace de mediador en caso de conflictos entre miembros de la comunidad.
- Posee talentos y habilidades en el arte y en la danza, sobre todo en la música y el canto.
- Es especialista en las técnicas del éxtasis.
- Posee capacidad para ir y volver impunemente a distintos niveles cosmológicos como el cielo, la tierra y el infierno.
- Tiene comunicación con, o “posee”, un determinado número de espíritus familiares, auxiliares o protectores.

- Puede ser adivino o ver a “distancia”
- Conocen a profundidad los secretos de la naturaleza, los elementos, los fenómenos naturales, las plantas y los animales, los espíritus de la selva.

Remitiendo esta exposición a un discurso en términos de la filosofía moderna, cabe plantear la posibilidad de que el chamán y el chamanismo que practica, estén en condiciones de generar aquel ideal añorado de encontrar un poder unificador que pretendía la sola razón en la ilustración, igual que la religión cuyos poderes habían sido minados por los mismos procesos de racionalización. Es decir, es posible que el chamanismo tenga la capacidad de recuperar el sentido perdido de la totalidad en cuya búsqueda naufragaron los intentos unilaterales y egocéntricos de ciencia y religión, o de razón y fé. Se haría posible a través de las fuentes naturales de sabiduría y del filosofar al que estas dimensiones dan lugar, poder reconciliar estos dos términos del espíritu, recuperar lo que la humanidad ha perdido y que Hegel denunciaba, según nos recuerda Habermas, como ruptura de la armonía de la vida:

“La orgullosa cultura de la reflexión que caracteriza a la ilustración, “ha roto con la religión y ha colocado la religión *al lado* de ella o se ha colocado ella *al lado* de la religión” (47). El desprestigio de la religión conduce a una escisión entre fe y saber que la ilustración no es capaz de superar con sus propias fuerzas. De ahí que ésta se presente en la *Fenomenología del Espíritu* bajo el título de mundo del espíritu extrañado de sí mismo (48): “Cuanto más prospera la cultura, cuanto más plural se vuelve el desarrollo de las manifestaciones de la vida en que puede enredarse el desgarramiento, tanto mayor se torna el poder de la ruptura tanto más extrañas al conjunto de la formación e insignificantes resultan las aspiraciones de la vida (en otro tiempo absorbidas por la religión) a restaurarse en armonía”(49).⁵⁵

Para Habermas, Hegel se refería al autoritarismo desatado, sin más, desde la subjetividad desarrollada en los procesos de ilustración que provocaba un individualismo malsano, en suma, la separación o el desgarramiento de los plexos de la vida en común. El sujeto convertido en objeto de sí mismo, es impulsado a convertir a los demás en objetos y a también a oprimir a la naturaleza, en el contexto de una vida congelada en positividad.

⁵⁵ HABERMAS. Jürgen El Discurso Filosófico de la Modernidad. Editorial Taurus. Madrid. 1989. Pagina 33

El chamán, viene de un desgarramiento hacia una unificación personal en la que reflexivamente ha sido guiado por los poderes de la vida, tanto de la naturaleza como del espíritu, en una subjetividad mediadora que tiende más bien a la intersubjetividad. Está en conocimiento de los efectos negativos del egoísmo que tiene la propiedad de separar y, a la postre, de destruir el tejido social. Por el contrario, el amor que ha sentido de sus espíritus ancestrales, lo mismo que de su “madre naturaleza”, lo ha llevado a comprender que no existe religión más elevada que la del amor, entendiendo religión, como “religar”, volver a unir, integrar.

Si se habla de “totalidad” añorada, no se ha de confundir con la idea de totalitarismo, ni entenderse como absolutismo ni de la razón, ni de la religión, ni del chamanismo, sino precisamente como disolución de las hegemonías unilaterales de cualquiera de estas instancias bajo la guía unificadora del saber ancestral, no absoluto, sino mediador y reconciliador, capaz de reunir en el contexto de la naturaleza los distintos términos escindidos en teoría y práctica, razón y fe, saber y creer, juicio e imaginación. Es precisamente lo que Habermas retomando a Hegel, llama una “totalidad ética” perdida que hay que recuperar. Si en el chamanismo, la enfermedad de una persona equivale a la pérdida de su alma, igualmente la ruptura de los tejidos comunitarios, la ausencia de solidaridad, las guerras, violencias, intolerancias, injusticias, equivalen en el formato de lo social, a la pérdida de la unidad que había observado Hegel.

En este sentido, las experiencias adquiridas en el chamanismo, de crisis y confrontación personal, seguidas de una restauración de la salud, de una mayor cercanía e intimidad con los otros y de una conexión espiritual con el todo, podrían dibujar en el panorama de lo social lo que serían las experiencias de desgarramiento y reconciliación:

“la totalidad desgarrada solo puede quedar reconciliada cuando de la experiencia de la negatividad de la vida desgarrada brote la añoranza por la vida perdida. Y cuando esa añoranza obligue a los implicados a reconocer en la existencia del prójimo objeto de la represión, la negación de su propia naturaleza. Entonces ambas partes se dan cuenta de que la endurecida posición que recíprocamente han mantenido no es sino el resultado de la ruptu-

ra, de la abstracción con respecto al plexo de la vida que les es común. Y en este reconocen el fundamento de su existencia”⁵⁶

La reconciliación la propone Habermas por medio del establecimiento de una intersubjetividad comunicativa que elimine las rupturas entre sujetos, estableciendo un puente de entendimiento intersubjetivo. Por su parte, en el contexto del chamanismo, la intersubjetividad no solo se concibe teóricamente sino que se puede sentir en la práctica. En primer lugar, porque los elementos del mundo natural y espiritual son valorados también como sujetos. En segundo lugar, por la ampliación de la conciencia que despierta el sentido de reconexión con los demás. Estos factores permiten la experiencia de una intersubjetividad ampliada a muchas más dimensiones que la comparativamente estrecha intersubjetividad comunicativa.

Habermas antes de postular el concepto de la intersubjetividad de la comunicación, había recurrido al primer programa del sistema de Hegel, que refleja las convicciones comunes de Schiller, Schelling y Holderlin, en torno a la utopía estética del arte como poder reconciliador y de una religión popular de base poética:

“El monoteísmo de la razón y del corazón debe unirse con el politeísmo de la imaginación y crear una mitología al servicio de las ideas: “hasta que las ideas no se truequen en estéticas, es decir, en mitológicas, no tendrán ningún interés para el pueblo; y a la inversa, hasta que la mitología no se haga racional, el filósofo tendrá que seguir avergonzándose de ella”. Una totalidad ética que no reprima ninguna fuerza, que permita un igual desarrollo de todas las fuerzas habrá de venir inspirada por una religión de base poética. La sensibilidad inherente a esta mitología podrá entonces apoderarse por igual del pueblo y de los filósofos”⁵⁷.

No se puede afirmar que el chamanismo represente una religión de base poética como se describe en la cita anterior, pero sí contiene varios elementos que se mencionan aquí como su potencial “mitopoyetico”, una espiritualidad más plástica que se configura con los procesos de metaforización en que se presentan las imágenes y visiones llenas de vida y de inspiración poética. Del dialoguismo reflexivo y filosófico sobreviene la comprensión de sí mismo y la comprensión de los demás. Se experimenta una “reconexión” y un sentido de fraternidad universal que

⁵⁶ Ibid Pagina 44

⁵⁷ Ibid Pág. 47

emerge junto con un estado de mayor sensibilidad y colorido despiertos con la música y el espectáculo de la naturaleza.

En el chamanismo, Mito y filosofía van de la mano, se corresponden y se complementan en la forma de saberes morales, estéticos y también técnicos, que pasan por lo originario y lo ancestral y devuelven a la razón lo que había sido encapsulado en los mitos. El mito libera su potencial de racionalidad al proyectar su sentido a la reflexión del sujeto que puede interpretar, comunicar a otros e integrar a su realidad lo que su conciencia ha recuperado del mito. En cuanto a la capacidad reconciliadora del yagé, se pueden mencionar las escenas, realmente conmovedoras, de creciente integración, de fraternidad, de cercanía, de afecto y de confianza mutua que se viven en el contexto de las ceremonias, lo cual es muy similar a lo descrito por Hegel y que Habermas cita en el pie de página:

“Así, ilustrados y no ilustrados tendrán al fin que acabar dándose la mano, la mitología tendrá que convertirse en filosófica y el pueblo en racional, y la filosofía tendrá que hacerse mitológica para convertir a los filósofos en sensibles”⁵⁸

Vista esta su naturaleza medicinal del chamán, cabe ahora examinar el funcionamiento mismo de la planta que utiliza para la curación. Comprender, así sea desde nuestra ciencia occidental, el funcionamiento de la ayahuasca, nos permite entender mejor la diferencia entre el alcance espiritual y el correlativo físico de la planta.

7.1. COMPOSICIÓN BOTÁNICA Y BIOQUÍMICA DEL YAGE

Diferentes estudios etnobotánicos del yagé, entre ellos los de Spruce, Schultes, Dolmatoff, Hoffman, Mackenna y Jonnathan Otts, explican que esta planta es originaria del área selvática que rodea al río Amazonas, donde ha sido utilizada tradicionalmente por varias tribus indígenas. En lo que respecta a las etnias Colombianas se sabe que los Cofanes, los Sionas, los Ingas, los Coreguajes, los Huitotos y los Kamsás, han mantenido la tradición del uso ceremonial del yagé por siglos. El

⁵⁸ HEGEL, tomo I, 236, citado por Habermas en HABERMAS, J. *El discurso Filosófico de la Modernidad*. Editorial Taurus. Madrid. 1989. Pag. 47)

nombre “yagé” es originario de las comunidades colombianas, mientras que el término, “ayahuasca” como también se conoce al yagé en toda Suramérica, proviene del Quechua, compuesto por “aya”, que significa alma, espíritu; y “huasca”, bejuco, liana. Precisamente, el científico Estadounidense, Richard Evans Schultes bautizó su libro “El bejuco del Alma”⁵⁹, donde consignó una serie de investigaciones sobre el chamanismo, la cosmología y la etnobotánica de los pueblos indígenas de la cuenca del Amazonas.

Sin embargo, el yagé (*Banisteropsis caapi*) no es el único componente de la bebida. Su preparación incluye a manera de complemento, una planta conocida como “chagropanga” sobre todo en Colombia, (*Diplopteris cabrerana*), mientras que en el sur del continente se le agregan hojas de “chacrana” (*Psychotria viridis*), con iguales resultados con respecto a los efectos del trance. Las Hojas de estas dos últimas plantas son poseedoras de harmina y DMT (Dimetiltriptamina), moléculas a las que se atribuye el poder generar la “luz” o las visiones, lo cual es posible gracias a que el yagé, por su parte, al ser inhibidor de la enzima monoamino oxidasa, genera las condiciones bioquímicas para tales efectos se produzcan. Aunque la inhibición de esta molécula favorece la comunicación de neurotransmisores, no hay que perder de vista que no se ingiere una sustancia química pura, sino que el yagé implica otras interacciones aún no investigadas que lo diferenciarían de drogas occidentales antidepresivas con la misma función de inhibir dicha molécula.

Sobre las diferentes preaprecaciones del yagé, los chamanes realizan varias comparaciones: algunos consideran que la liana del yagé representa la “fuerza” y las otras hojas representan “La Luz”; otros le atribuyen al yagé, el rol masculino, mientras que a las hojas, el femenino. Estas ideas hacen parte de una amplia terminología que se escapa de las especializadas palabras científicas y se integran a lo podríamos llamar una “cultura del yagé”, formada por un código lingüístico que hace parte esencial de la cosmovisión ancestral.

Todos los chamanes saben que la mezcla de estas plantas debe hacerse en una proporción y hasta un grado de cocción que llegue a un punto, en el que se asegu-

⁵⁹ Schultes. Richard Evans, El Bejuco del Alma. Fondo de cultura Económica 1992

re la eliminación de toda toxicidad para la salud humana y garantice la optimización de los efectos de acuerdo a los fines que se busquen en cada una de las ceremonias, en especial, el propósito de la curación.

“La proporción común de ingredientes utilizados, según Therence McKena es de 2.5 partes de Banisteriopsis por 1 parte de Psychotria o de Dyplopterys; lo que a juicio de este mismo autor equivale a unos 500 g de liana y unos 85 gm de hojas frescas por cada dosis activa que se pretenda preparar.”⁶⁰

En todo caso, reposa en la sabiduría atribuida al chamán, la legitimidad de la preparación así como del conocimiento del ritual que se va a desarrollar. Por ejemplo, hay algunos chamanes que, por su experiencia y dominio sobre el elemental del yagé, o su alma, se encuentran capacitados para preparar el brebaje agregándole plantas como el “borrachero”, que puede incrementar la intensidad de las visiones. Sin embargo, el chamán realiza las ceremonias con este tipo de preparaciones, en espacios apropiados para ello, sobre todo en la selva, y como conoce perfectamente los riesgos que puede acarrear para profanos y neófitos, por lo general asume la responsabilidad de seleccionar a las personas que, a su juicio, son aptas para darles tomar preparaciones especiales o más fuertes.

No todas las veces el chamán que ofrece el “remedio”, es quien adentra a la selva para recolectar las plantas, macerarlas, mezclarlas, cocinarlas, cantarlas y conservarlas. Precisamente, “El código de ética de la Medicina Indígena, elaborado por la “Unión de Médicos Indígenas Yageceros de la Amazonía Colombiana” –UMIYAC, en el capítulo que trata sobre “el cobro de los servicios médicos”, reconociendo las dificultades que tienen los “taitas” (como se llama al chamán en Colombia) para conseguir las plantas, a menudo escasas: “la mayoría de las veces tenemos que desplazarnos a sitios muy lejanos o tenemos que comprarlas a otros indígenas o colonos”⁶¹.

Estos aspectos desde hace más de una década han concitado la atención de las comunidades ancestrales, y más recientemente se ha incrementado el interés en

⁶⁰ [En línea]<http://www.taringa.net/posts/info/1234064/Ayahuasca-y-otras-drogas-1.html> consultado Septiembre: 24 de Septiembre 2011

⁶¹ [En línea]<http://es.scribd.com/doc/26016701/Codigo-de-Etica-el-pensamiento-yage> consulta: 22 de mayo de 2011

ellos porque, debido a los accidentes que se han presentado, los cuales incluyen la muerte de asistentes a las ceremonias, se han propiciado fuertes debates públicos. Por una parte, se ha empañado renovado la sospecha tanto de los chamanes, como de las ceremonias de yagé. Dada la complejidad y distancia de la cosmovisión, como aquí hemos venido desarrollando, y la necesidad de tener noticia inmediata de los hechos, no es de extrañar que haya habido una “mala prensa” que, a su vez, ha producido una avalancha de informes periodísticos poco documentados. Por otra, ha provocado una reacción reflexiva por parte de los chamanes y de todas las personas, profesionales y usuarios, relacionados con el universo del chamanismo, con el fin de devolverle al yagé y al chamanismo, el sentido serio y sagrado que posee, lo mismo que el sitio que le corresponde como forma alternativa de comprender el mundo y como camino de sanación física y espiritual. A esta situación ha dado origen a lo que identificamos como el debate entre chamanismo y neochamanismo.

7.2. DEBATE ENTRE CHAMANISMO Y NEOCHAMANISMO

En el código de ética de UMIYAC advierte que, con la gran acogida y expansión que ha tenido el yagé en medios urbanos, han aparecido también todo tipo de comerciantes, charlatanes, indígenas y mestizos, y autodenominados líderes religiosos, representantes de tendencias “nueva era” y del esoterismo, que se han lanzado a ofrecer el remedio, con las características de un negocio. En la mayoría de los casos, una ausencia de estudio extenso de los diferentes aspectos de la cosmovisión ancestral en la que se inscribe el yagé, sucede que se ha desarraigado al yagé del sentido sagrado y restaurador que posee. Se utiliza y se promociona, en muchos casos como aquello que produce un trance religioso, que se explica bajo la idea de “viaje” psicodélico. Así, la toma de yagé se asocia negativa y fácilmente a la toxicidad de las sustancias alucinógenas prohibidas y generadoras de adicción.

De parte de los representantes de las más diversas disciplinas científicas, se ha logrado establecer un consenso sobre la connotación sagrada que tiene el uso del yagé, como fuente de conocimiento y sabiduría, por parte de chamanes autoriza-

dos y vinculados directamente a las costumbres y prácticas tradicionales. Esta circunstancia es acreditada por investigadores como el médico Germán Zuluaga, quien contribuyó a la elaboración del código de ética de los médicos ancestrales. Desde el punto de vista etnomédico, expone la autenticidad que le dan los nativos a los usos y creencias asociadas a esta planta:

“Jamás el indio se atreverá a usar estas plantas por fuera del espacio ceremonial y sagrado que requieren. Arduo y largo es el entrenamiento para estar en condiciones de dominar su poderoso efecto. Difíciles rigores acompañan la preparación previa para su consumo ritual. Y siempre, una temerosa actitud de respeto, unida al experto manejo de cantos y bailes, soplos y conjuros, para conseguir que el rudo efecto tóxico sea reemplazado por una auténtica limpieza y purificación, y la torpe alucinación se convierta en un verdadero sendero hacia el conocimiento y la curación”⁶²

En este pronunciamiento ancestral, se aprecian varios aspectos de crucial importancia para darle al uso del yagé, la seriedad y autenticidad que amerita. Se advierte la necesidad de darle un carácter de ceremonia sagrada a las tomas de yagé, la exigencia de los reconocidos conocimientos que debe tener el chamán que funge como médico ancestral. Igualmente, advierte de los sentidos curativo y terapéutico que marcan las tomas de yagé. Lo que está en juego, además del prestigio de los chamanes y los valores de su tradición, es la integridad física y mental y hasta la vida de las personas que acceden a estas ceremonias.

Las normas que prescribe el código de ética de los médicos ancestrales en Colombia, junto a los enfoques que buscan rescatar y salvaguardar el auténtico sentido del uso ritual del yagé, se suman y se encuentran en la modalidad del “Chamanismo esencial” práctica defendida y promovida por diversos autores como Juan Ruiz Naupari, Michael Harner, Gary Doore, José María Poveda y Joseph Maria Ferigla, entre otros.

Desde esta óptica esencialista se conoce como “neochamanismo” al movimiento que combina aspectos específicos del chamanismo tradicional, con un nuevo complejo de prácticas de “nueva era”, creencias místicas y esotéricas. Puede

⁶² [En línea] http://www.cuwish.org/ayahuasca_es.htm Consulta de el do de septiembre a las 2:00 am.

hablarse, incluso de un “chamanismo turístico” que responde a la demanda de “viajes”, mediante plantas maestras, muy similar a la tendencia cultural de personas que, hace unas décadas, se distinguían como “psiconautas”.

Sin embargo, autores como Karina Malpica, Joan B. Townsend, Michael Harner, Gary Doore, Bia Labate y Alhena Caicedo, investigan sobre el fenómeno del “neochamanismo” a la luz de lo que se conoce como el “boom de la espiritualidad” caracterizado por la irrupción y emergencia de nuevas corrientes esotéricas, místicas y espirituales. Esta tendencia proporciona a la descripción y análisis del movimiento un aspecto más amable, no tan despectivo, ni dañino. Reconoce, por el contrario, la existencia de un conjunto de factores culturales y dinámicas psicosociales que le dan sentido a sus discursos.

La antropóloga Colombiana Alhena Caicedo identifica al neochamanismo o “chamanismo occidental”: “como fenómeno global a partir del cual se están convocando nuevas subjetividades, filosofías, éticas y estéticas de vida bajo el referente de la espiritualidad indígena como alternativa al modelo hegemónico.”⁶³

Por su parte, la antropóloga canadiense Joan B. Townsend, en su libro “Neochamanismo y el Movimiento místico moderno”, ofrece una especie de sociología del neochamanismo, caracterizando la orientación y los motivos de las personas que integran los grupos que se dedican a estas prácticas:

“Este resurgimiento tiene lugar primordialmente en un pequeño pero importante segmento de la población que experimenta una nueva espiritualidad caracterizada por su interés en sistemas religiosos no occidentales. Y resulta especialmente significativo este interés por cuanto incluye gente educada, de clase media alta, personas que ocupan posiciones desde las que pueden influir, a su vez, sobre las ideas y tendencias de su sociedad. En dicho grupo se están redefiniendo y modelando distintos sistemas de creencias que cobran apariencia de un nuevo movimiento místico.”⁶⁴

⁶³ CAICEDO, Alhena Neochamanismos : y modernidad. Lecturas sobre la emancipación. Nómadas (Col), núm. 26, 2007, pp. 114-127 Universidad Central. Bogotá, Colombia. Tomado de: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=105115241012>

⁶⁴ DOORE, Gary (compilador): El Viaje del Chamán: curación, poder y crecimiento personal, Kairós, Barcelona, 1998.

Desde esta perspectiva, se considera al neochamanismo como una alternativa tanto a los sistemas ortodoxos de la ciencia occidental, como al chamanismo tradicional, dado el sentido revolucionario de este movimiento, comparable al hipismo de los años 60, por sus ideales pacifistas, ecológicos y sus deseos manifiestos de lograr la paz personal y la reconciliación humana sobre un planeta restaurado. En este sentido, se puede considerar como una opción válida que puede ofrecer resultados exitosos, donde han fracasado, los ya trillados e infructuosos caminos trazados por la cultura y la ciencia moderna. También se puede considerar que el neochamanismo reconoce el hecho mismo de la fusión de horizontes o el encuentro de dos cosmovisiones que impide que puede haber una reducción de una a la otra de un modo unilateral. Esto implica aceptar que no se puede hacer tabla rasa a la situación de un individuo de la sociedad moderna se encuentra, cuando empieza a incorporar en su mundo de vida las prácticas chamánicas y los aspectos de la cosmovisión que más le den sentido a las mismas.

Sin embargo, Germán Zuluaga, clasifica la aparición y las características del movimiento del neochamanismo, más como el surgimiento de un nuevo “humanismo filosófico” que como una práctica médica o como una, formalmente constituida, corriente espiritual. Ubica en el origen de este movimiento a Michael Harner y a Carlos Castaneda, autores que con sus obras marcaron una huella en el panorama intelectual y literario de las búsquedas místicas de otros mundos y otras realidades aparte de la corriente y convencional; experiencias que consideraron suficientes para transformarse en “maestros de las técnicas chamánicas”, y agrega:

“La revista de publicación mensual *Shaman's drum* está plagada de información sobre escuelas y centros de neo-chamanismo, de fácil acceso para el hombre blanco. Este nuevo fenómeno no puede encuadrarse en una nueva práctica religiosa o una nueva práctica médica, en sentido escrito, y más bien debe leerse en el contexto de un nuevo humanismo filosófico, aunque recae siempre la sospecha de intereses mercantilistas y económicos”.⁶⁵

En el último Congreso Internacional “Medicinas Tradicionales Interculturalidad y Salud mental, celebrado en Tarapoto, Perú, en Junio de 2009, tuvo lugar un encendido debate entre los partidarios de proteger la práctica del chamanismo esen-

⁶⁵ [En línea] http://www.cuwish.org/ayahuasca_es.htm. Consulta septiembre 25 de 2011

cial, es decir, aquellos que insisten en seguir estrictamente las reglas del uso tradicional de yagé, y quienes alientan usos urbanos y neochamánicos del yagé, por fuera de estas normas ancestrales, porque reconocen la distancia hermenéutica que resulta insalvable.

Esta discusión fue registrada por la antropóloga Brasileña Bia Labate, autora de varios libros sobre el yagé, bloguera y periodista independiente, quien mencionó los pronunciamientos del médico Germán Zuluaga, asistente al evento, defensor del chamanismo esencial y la de un participante que abogó a favor del neochamanismo:

“Cada vez hay más antropólogos, psicólogos y charlatanes que dicen ser terapeutas, curanderos, chamanes o médicos. La mayoría de estos usos son inadecuados, irresponsables y peligrosos. He recibido cientos de casos de personas que tienen graves problemas de salud por haber tomado yagé en contextos inadecuados. También existen algunos usos que traen beneficios. Pero en un nivel muy diferente del que se obtiene con el auténtico contexto tradicional indígena.

De otro lado, un conductor de ceremonias europeo, un poco para llamar la atención, propone: “Considero muy problemática esta mistificación en torno de la figura del chamán. Me gusta pensarme como un barman de ayahuasca: trato de mantener una buena calidad de la bebida, un espacio limpio y cómodo, con orden, una música ambiente fina, y cuando tengo a alguien que necesita ayuda, le dedico atención. Lo demás, es entre la persona y la planta. Cada uno debe ser su propio maestro”.⁶⁶

Frente a esta situación, no puede descartarse la necesidad de conocer, como aquí pretendemos, de un modo sistemático, el uso de la ayahuasca, de la mano con las herramientas filosóficas occidentales, con el fin de alcanzar una perspectiva que permita superar esta oposición. La balanza pareciera caer hacia el lado del neochamanismo pero en realidad, es preciso constatar que quienes han llevado el yagé a la ciudad han sido taitas reconocidos como tales dentro de sus comunidades. A la sociedad moderna no le puede sorprender el mercado que se desarrolla en torno a estas prácticas, porque sabe muy bien que no es mucho lo que puede hacerse en la ciudad libre del uso del dinero. Y si se compararan cifras comercia-

⁶⁶ [En línea] <http://www.asociacionicar.org/1238/chamanismo-y-ciencia-en-la-alta-amazonia-peruana> Consulta: 25 de septiembre de 2011

les entre lo que implica a la ciudad mantener este tipo de movimientos y otros propios de occidente, como los grupos religiosos cristianos, o las iglesias de siglos de existencia, se demostraría lo precario del mercado. Por el contrario, la situación indígena, y su necesidad de sobrevivir en medio de una sociedad que los tiene resguardados, por no decir aislados, de muchos beneficios civiles, explicaría humanamente la salida de los taitas a la ciudad para ofrecer un servicio nuevo. Pero este no es el punto.

Más bien habría que comprender que la lógica de la visión ancestral implica reconocer la situación de la cosmovisión occidental y su estado de enfermedad. En esta lógica, los blancos, para algunos hermanos menores, necesitan su ayuda porque el equilibrio de la naturaleza no se logra unilateralmente, ni dejando en el abandono a quienes más necesitan de una armonía. La cuestión es entender, de la mejor manera el trabajo del yagé sobre la conciencia, para poder ver, con mayor precisión, su aporte a la situación de occidente.

7.3.. EL PARADIGMA DEL CIENTIFISMO MODERNO, EN TRANCE HACIA UNA CONCIENCIA INTEGRAL

Este debate entre las vertientes del chamanismo esencial y el neochamanismo, generado a raíz de los usos dados al yagé, nos evoca la discusión planteada por Habermas en seis “rounds”, de la primera parte de este trabajo. Allí, la mentalidad moderna se disputaba con la cosmovisión ancestral, la superioridad de la racionalidad. En esta ocasión, la disputa entre los representantes de cada grupo, si se les puede llamar “esencialistas” (chamanismo) y “holistas” (neochamanismo), genera, como consecuencia, la revisión forzosa del paradigma científico imperante en occidente y sus nociones principales, como realidad, ciencia, método, verdad y conocimiento, que venían siendo utilizadas por el pensamiento moderno, pasan a otro nivel de discusión.

El yagé como sistema emergente, vehiculizado y respaldado por toda una cosmovisión ancestral, se presenta como una alternativa ante los problemas y limitaciones de los métodos ofrecidos por la ciencia moderna que no alcanzan a conjurar

las diversas crisis existenciales y las diversas enfermedades. El conocimiento ancestral, a través de la planta maestra, ofrece un cuerpo de conocimientos derivados de los poderes de la naturaleza y del mundo de los espíritus, capaz de constituirse en respuesta a los interrogantes que se habían mostrado como inabarcables por las ciencias modernas. También propone respuestas a las incógnitas existenciales y espirituales irresueltas por las religiones oficiales y la cosmovisión moderna.

Mientras tanto, a raíz del creciente interés despertado por el yagé en el seno de las renovadas ciencias sociales y empíricas, el paradigma científico que había dominado durante el siglo pasado, es puesto pertinazmente a prueba por los avances realizados en la diversificada gama de disciplinas como la psicología en su orientación transpersonal, integrativa y holística, así como la etnobotánica, la etnopsicología, la antropología cultural, la antropología social y la filosofía cultural, entre otras. Tales disciplinas, en no pocos casos, se complementan y se sincretizan con los conocimientos propios de los nuevos sistemas de creencias y religiones, igual que de las antiguas tradiciones de tendencia orientalista o de tipo místico y esotérico, como el budismo, el sufismo, la masonería, la cábala, el hinduismo, el taoísmo, entre otras.

Así, por un lado, la sabiduría ancestral propia del chamanismo y, por otro, los conocimientos planteados por las corrientes “nueva era”, en alianza con los avances de las nuevas disciplinas científicas, emergen como una visión cuya incontenible difusión y acelerada dinámica semejan dos ruedas de molino. Las tareas que se autopropone de revisión, reevaluación y reformulación parecen ir “trititando” los métodos, los criterios, las nociones, los supuestos y los conceptos científicos propios de un paradigma que poco a poco, va quedando desplazado y apareciendo como “anterior”. Sin embargo, hay que reconocer que el modelo newtoniano-cartesiano, como se identifica al paradigma científico occidental, ha logrado grandes avances en distintas disciplinas que no se pueden descartar, ni subvalorar de plano, como la comprensión de la mecánica básica del sistema solar, los trasplantes de órganos, el desarrollo cibernético de las telecomunicaciones, la termodinámica, etc.

Chamanes y neochamanes, si bien mantienen profundas diferencias sobre ciertas normas y responsabilidades para ofrecer yagé, ya no discuten sobre los criterios de elección de sus objetos de estudio, ni sobre el papel protagónico del espíritu, del universo como un todo, como tampoco sobre la multiplicidad de dimensiones, niveles y mundos que integran la realidad. La disputa se restringe, casi exclusivamente, a la preocupación por conservar el uso del yagé vinculado a la medicina ancestral propia de la cosmovisión tradicional, y del otro lado, el interés por abrir el uso del yagé, como valiosa herramienta terapéutica y de autoconocimiento, hacia campos holísticos de acción y entendimiento, por fuera de los contextos indígenas y selváticos.

Pero, por encima de estas diferencias, es claro que existe un acuerdo explícito en torno a una serie de nociones como “cosmos”, “energía”, “dimensiones”, “transpersonal”, “conciencia”, “atracción”, “espíritu”, etc., que se sostienen desde una y otra parte. Este “cuerpo” de conocimientos reunido entre las dos partes, poco a poco, hace quedar estrecho, para las necesidades actuales de comprensión de mundo, el enfoque que la ciencia moderna mantenía con respecto a algunas ideas como la “realidad”, la “verdad” y el “conocimiento”; el mismo en que se basaba para acusar como “inferior” al pensamiento mítico. Ahora, la perspectiva del mundo ancestral ha inaugurado una nueva fuente de información y conocimiento, a partir de la cual, los chamanes y neochamanes, las nuevas disciplinas y creencias, en la amplitud de la conciencia, abren el ángulo de mira de la realidad, y a través de lo que se postula como una nueva racionalidad encarnada en sus principales conceptos, plantean su pretensión de validez universal.

En este sentido, si bien la emergencia de nuevas disciplinas científicas ha generado, en forma independiente, nuevas visiones de mundo, también es cierto que, por su parte, la difusión del conocimiento ancestral de la mano del yagé como planta maestra, ha contribuido a catalizar dicha “explosión” de conocimientos, en la convergencia y concurrencia de múltiples concepciones de realidad.

Ahora en esas otras dimensiones míticas de realidad, procuran actualmente “desatar” las distintas disciplinas y creencias, a favor de una mejor y más apropiada concepción de la vida y del universo. Se trata de otra dimensión de la realidad, por

decirlo así, más racional en el sentido de una integralidad que abarque e incluya otras dimensiones diferentes a las newtonianas y cartesianas, mediante las cuales se aspira a recobrar la validez del conocimiento tradicional y que hoy se expresa, entre otras formas, en la práctica de la medicina ancestral.

Estas nuevas prácticas y orientaciones de la vida, permiten corroborar los rápidos cambios en el pensamiento moderno y la ciencia occidental. Según Stanislav Grof, avanza hacia un cambio de paradigma de proporciones sin precedentes, que cambiará nuestro concepto de la realidad y de la naturaleza humana, llenará el vacío entre la sabiduría antigua y la ciencia moderna, y reconciliará las diferencias entre la espiritualidad oriental y el pragmatismo occidental.⁶⁷

Dichas concepciones de la realidad, determinan también diferentes modos y vías de acceso a sus objetos de estudio, distintos lenguajes y actitudes comprensivas. Mientras que, por ejemplo, la medicina moderna basa su certeza, entre otros factores, en la infalibilidad de los datos proporcionados por el método científico, la medicina ancestral se apoya en los conocimientos generados a partir de la conciencia y sus estados modificados a través de las plantas maestras. La ciencia moderna mediante sus métodos conduce al pensamiento hacia el estudio y la comprensión de objetos externos para buscar la solución a los problemas que, si bien afectan profundamente al hombre, se ubican fuera de la vida interior y del espíritu. Por su parte, la sabiduría ancestral, utiliza como método, la exploración de la conciencia que le da valor al conocimiento subjetivo, emocional, imaginal y afectivo como fuente de conocimiento en conexión con las dimensiones espirituales. Tales vías de acceso, moderna y ancestral, suponen también estados de conciencia desde las cuales trazan su perspectiva epistemológica. En el universo de la ayahuasca, para citar un caso, se prescribe el “dialoguismo”, o el dialogo consigo mismo mediante la autoreflexión y el autoconocimiento, como método de sanación. A la luz del yagé, el participante en las ceremonias del yagé, puede llegar a la comprensión de su comportamiento, de su papel en el mundo, de sus relaciones con los demás, con la naturaleza y el cosmos, lo cual le permitirá orientarse mejor en el camino de la superación de sus dolencias. En este sentido, se reconoce la

⁶⁷ GROF Stanislav. *Psicología Transpersonal, nacimiento, muerte y trascendencia en psicoterapia*. Editorial Kairos. New York. 1988. Escaneado por Germán Campos A. Chile, 2004

necesidad de una conciencia abierta, menos temerosa de lo no-científico, pero urgida de una nueva racionalidad más amplia.

8. EL RETORNO AL PARADIGMA DE LA CONCIENCIA

Este planteamiento, podrá ser percibido como el retorno a un paradigma de la conciencia, que Habermas en su Teoría de la Acción Comunicativa, consideraba como “agotado”. Para él, dicho paradigma consistía en un solipsismo metodológico propio de un sujeto que, en la conciencia de sí, mediante la autoreflexión, establecía su moral para sí, se representaba objetos externos y actuaba para modificarlos o apropiarlos, en desarrollo de sus operaciones teleológicas de auto conservación, dentro de un medio social contingente. Sin embargo, la conciencia puede ser entendida desde la cosmovisión chamánica, como la ganancia que el individuo obtiene cuando supera su estado individual y se entiende integrado a la naturaleza.

Habermas entiende, a través de los trabajos que al respecto habían adelantado Horkheimer y a Adorno, la razón subjetiva como razón instrumental que persigue satisfacer su propio interés y desarrolla las funciones de autoconservación, ajenas a criterios supraindividuales como la solidaridad social, la reciprocidad o la cooperación⁶⁸. Ante lo que Habermas considera como los daños infligidos a la vida a causa de la instrumentalización de la razón, y que expresa en términos típicos de la teoría crítica, como “cosificación”, “colonización”, “pérdida de sentido”, y “pérdida de libertad”, retoma como hilo conductor la soñada idea de “reconciliación”, con la cual se podría restituir aquella integridad que percibía como destruida por la razón subjetiva instrumentalizada. Pero solo podría darle cobro a la reconciliación, a través de la puesta en vigencia del concepto de mimesis. Resulta evidente quedado el fin de plantear su paradigma de la racionalidad Comunicativa, en reemplazo al paradigma de la filosofía de la conciencia, o del sujeto, evaluara este último como agotado, como intentaremos mostrar unas líneas más adelante. Habermas mantenía la esperanza de que encontraría las operaciones miméticas de unión, identificación, asimilación con otro y reconciliación, dentro de los poderes intrínsecos en el lenguaje formulados como racionalidad comunicativa:

⁶⁸ HABERMAS Jurgen. Teoría de la Acción Comunicativa. Tomo I. Editorial Taurus. Madrid. 1987
Pag. 495

“Mimesis, imitación, designa un comportamiento entre personas en que la una se asimila a la otra, se identifica con ella, se introyecta afectivamente en ella. Se está aludiendo a una relación en que el extrañamiento que experimenta la una al seguir el modelo de la otra no implica una pérdida de sí misma, sino ganancia y enriquecimiento. Y como esta facultad mimética escapa a la conceptualización de las relaciones sujeto-objeto definidas en términos cognitivo-instrumentales, cabe considerarla como lo genuinamente contrario a la razón, como impulso. En su *teoría estética* trata de mostrar que la obra de arte debe a la mimesis su fuerza iluminadora. Ahora bien, el núcleo racional de estas operaciones miméticas sólo podría quedar al descubierto si se abandona el paradigma de la filosofía de la conciencia, es decir, el paradigma de un sujeto que se *representa* los objetos y se *forma* en el enfrentamiento con ellos por medio de la acción, y se lo sustituye por el paradigma de la filosofía del lenguaje, del entendimiento intersubjetivo o comunicación, y el aspecto cognitivo-instrumental queda inserto en el concepto, más amplio, de *racionalidad comunicativa*”⁶⁹

Diremos a manera de síntesis, que la racionalidad comunicativa lleva implícitos propósitos emancipadores e integradores de los órdenes sociales, como teoría general de la sociedad, en cuyo empeño Habermas había hecho un análisis crítico y estructural del proceso de modernización capitalista, de la racionalidad instrumental y de los imperativos sistémicos. Entre otros factores señalados por él, como colonizadores y generadores de perturbaciones de la vida y de ámbitos sociales escindidos, a los cuales les oponía las construcciones conceptuales propias de la racionalidad comunicativa, como orientación al consenso, intersubjetividad del entendimiento posible, el entendimiento comunicativo coordinador de la acción, pretensiones de validez, la coacción sin coacción de los mejores argumentos, relaciones recíprocas de reconocimiento”, relaciones de simetría y mimesis, como potencialmente capaces de restaurar el ideal de una sociedad bien ordenada, justa y solidaria.

Ahora bien, aunque su análisis teórico ofreció mayor claridad sobre las complejas estructuras de las sociedades modernas, y al mismo tiempo formuló su designio emancipador en lo que sería una comunidad ideal de comunicación que para alcanzar la anhelada unidad de la vida y la reconciliación social, se rigiera por la ética del discurso y el uso público de la razón, cabe también plantearnos algunos interrogantes: ¿Podría el paradigma de la racionalidad comunicativa llegar a po-

⁶⁹ Ibid. Pág. 497)

nerse en práctica en los temas de las crisis existenciales y de la salud humana?; ¿Es esta teoría suficientemente amplia o abarcante, como para llegar a ofrecer interpretaciones sobre aquellos hechos y fenómenos que por su carácter no ordinario escapan del racionalismo científico y filosófico corriente?; ¿está tan ligada la filosofía al terreno de la ciencia, que si un paradigma científico empieza a desgastarse, significa que la filosofía inevitablemente también será destinada a su agotamiento?

Esta última pregunta, remite ineludiblemente a la reflexión sobre el rol que cumple la filosofía en las grandes transformaciones sociales y culturales que sobrevienen con los paradigmas. Se hace la salvedad de que la filosofía no puede ser reducida a una disciplina. Es indisciplinada por naturaleza, por historia, y hasta por principio. Es decir, no tiene un canon único de desarrollo ni un objeto único de conocimiento, mucho menos un sujeto ideal de acción.

Sin embargo, la filosofía recibe un duro cuestionamiento por parte del antropólogo Peter Winch, en su obra "*La idea de una ciencia social y su relación con filosofía*" (Winch 2003) donde la acusa de desempeñar el papel de subalterna de la ciencia, y denuncia el desprestigiado papel de la filosofía. Esta afirmación se basa en las limitaciones de la filosofía, iguales a los de la ciencia, en dilucidar la realidad cuando ésta no es inteligible para el científico, es decir, cuando la realidad se presenta con un significado que escapa a la inteligencia científica. Se advierte que ni la ciencia, ni la filosofía han afrontado decisivamente las nociones de realidad, de verdad, o conocimiento, las cuales han quedado formuladas y fijadas dogmáticamente en el lenguaje científico, desde el cual se parte, - con todos los prejuicios implicados y sin reparos - al enjuiciamiento indiscriminado y objetivo de las demás realidades. Pedro Eliecer Cadenas, en su breve ensayo *Ciencias Sociales y Filosofía, una reflexión sobre algunas ideas de Peter Winch* sostiene que la filosofía no ha podido cumplir la tarea de darle mayor peso a los enfoques cualitativos de la investigación, relacionados con problemas filosóficos radicados en las ciencias sociales:

"El desprestigio que goza la filosofía para acometer dicha tarea es asociado por Winch por una forma equivocada de entender la disciplina filosófica, forma que él denomina la concepción poco elaborada de la filosofía (The Underlabourer Conception of Philosophy) y que tiene sus raíces en pensadores como John Locke. Según esta concepción, el papel de la filosofía se limita a remover los obstáculos que se encuentran en el camino hacia el conocimiento, es decir, se le otorga un papel puramente negativo a la filosofía

al no considerar que ella tenga por sí misma algún tipo de contribución positiva al entendimiento del mundo que nos rodea. En este sentido, la filosofía tiene una funcionalidad parasitaria sobre otras disciplinas, sin ningún objetivo que le sea propio. El avance del conocimiento, de esta forma, descansa sobre los métodos de la ciencia que se encuentran basados en la observación y la experiencia, considerándolos como los únicos instrumentos fiables que permiten entender la realidad”⁷⁰

Sin embargo, la misma irrupción de un gran repertorio de vías, métodos, técnicas y corrientes que se postulan como formas de evolución de la conciencia, ha permitido, no sin resistencias, que se empiece a dibujar sobre la atmósfera intelectual del mundo contemporáneo, un multicolor panorama de discursos que podríamos llamar alternativos. Estos representan un desafío a la filosofía, precisamente en el objetivo de desentrañar la verdad, o la razón que encarnan dichas vías y prácticas, porque dichos discursos bordean los límites de lo inteligible. Igualmente en el objetivo de tratar de liberarse poco a poco de las ataduras con que la ha mantenido dentro de sus huestes el pensamiento científico.

No cabe duda de que por tales circunstancias la filosofía se ve impelida a rebasar su tarea de dar razón del mundo y de la vida, es decir, de ofrecer elaboradas interpretaciones que promovían cambios en las teorías que hablaban de ese mundo, para pasar a tomar a su cargo el registro y la interpretación de las nuevas experiencias que empiezan a poseer la fuerza motriz suficiente como para generar cambios en la vida misma y en el ser que la vive. Abandonará su cómodo rincón de imparcialidad y neutralidad, para tomar partido a favor de la evolución de los seres y en defensa de la naturaleza, de los principios fundantes, del cosmos y de la vida. Superado el divorcio con el ser, se inscribe en el sentido que corre ahora en términos de encuentro, desde todos los lugares, oriente y occidente, lo tradicional y lo moderno, el espíritu y la materia. Bañada por dichas corrientes de cambio, la filosofía no tendrá más remedio que buscar un nuevo lenguaje para expresar lo que vive y lo que siente. Ya no podrá retroceder ante lo ignoto, sino que se armará con la fuerza de la experiencia para adentrarse como participante en tales misterios. Abandonará como un objeto obsoleto, la armadura del observador. Nos acostumbramos a que la filosofía hablara de los hechos observables y a que callara

⁷⁰[en Línea] <http://lexicos.free.fr/Revista/numero9articulo4.htm> Consultado el 26 de Septiembre 2011 a las 1:00 am.

ante los que no podía ver. Ahora, podríamos verla hablar de lo que ha encontrado y sentido detrás de los velos dimensionales y dejará de hablar de lo que siempre había encontrado materializado. Es decir, encontrará los medios lingüísticos más dúctiles para materializar el espíritu y las expresiones conceptuales más inspiradas para espiritualizar la materia.

En fin, empieza a percibirse como el despuntar de una nueva aurora, una renovada filosofía de la conciencia, no ya como aquella que por su carácter destructivo, individualista e instrumental, era objeto de las críticas por parte de la escuela de Frankfurt, sino un nuevo paradigma donde el sujeto desde su conciencia tiene la experiencia de estar conectado, concreta e inteligiblemente, con instancias supraindividuales con las que entabla conexiones, no para someterlo, ni para someter o instrumentalizar a los demás a favor de sus propios intereses, sino para conocerse a sí mismo, con lo cual fortalece su sentido personal de integralidad donde tienen cabida la unión, la asimilación con los demás. El sujeto no solo se representa objetos, sino que en su relación consigo mismo, alcanza una autoconciencia desprovista del egoísmo instrumentalizador. Así podría escapar a su tendencia al solipsismo y al afán por sobrevivir, y pasar a comprender un universo más amplio, de donde nace la idea de mejorar, crecer, o evolucionar en sus relaciones con el todo, Esto ella a un estado de conciencia integral abierto al despliegue comunicativo y afectivo de relaciones, no solo con sus semejantes, sino también con el mundo de la naturaleza y el universo espiritual. Significa, tener como criterios a la conectividad, a la afectividad, a la tolerancia, a la solidaridad, al reconocimiento, a la cooperación y la comprensión..

La crítica a la filosofía de la conciencia se basaba en que la autoreflexión, para alcanzar la conciencia de sí, inevitablemente tendría que seguir el modelo cognitivo desarrollado en la relación con las cosas externas. Es decir, que el sí mismo y el yo, en la autoreflexión, se convertirían en "objetos", por lo tanto, serían conocidos como objetos, de la misma forma como se conocen las cosas exteriores de las cuales se tiene conciencia. En la propuesta actual, el autoconocimiento no es a una operación cosificadora, porque la conciencia no se descubre como diferente, sino como unida. La conciencia descubierta por esta vía, no se podría reducir a un objeto semejante a una cosa exterior explotable y manipulable, sino que tanto autoconciencia, como conciencia, cobrarían una dimensión universal, en el estado

ampliado de conciencia, que le permite al individuo, profundizar en el conocimiento de sí para acceder a una perspectiva transpersonal, - más allá de su propia personalidad - de la vida, del mundo y sus relaciones.

A pesar de todas las pruebas recopiladas y convicciones alcanzadas durante las experiencias de estados no ordinarios de conciencia, a favor de la emergencia de una nueva y paradigmática conciencia (integrativa, trascendente, conectiva, post-convencional, transpersonal y sintética) no se puede pasar por alto que desde la otra orilla, desde la que representa el paradigma científico, no se vayan a valorar términos y frases como multidimensional, conexión cósmica, éxtasis místico o, en especial estado ampliado de conciencia, como síntomas de desórdenes mentales, rasgos esquizoides, disparates, expresiones de una desfiguración de la realidad objetiva y por supuesto. Para dicho paradigma, tales sucesos o estados, no tendrían ninguna pertinencia cognitiva, ni mucho menos poseería algún potencial terapéutico. Sin embargo, aquí opera la práctica como principio antes que la verdad, razón por la cual, determinar el alcance de dichas expresiones y su significado y contenido, vienen dados por lo que haga el individuo que practique y no por la verdad universal bajo la que puedan subsumirse.

Así mismo, entran en esa categoría susceptible de enjuiciamiento negativo y de rechazo por parte de la ciencia oficial, fenómenos de conciencia como la clarividencia, las curaciones chamánicas, la percepción extrasensorial, los estados visionarios alcanzados mediante la meditación, la yoga o, para nuestro caso, a través de plantas mágicas, los cuales representan hechos extraños que no encajan con los postulados, los criterios, las nociones y creencias preconcebidas por el paradigma anterior. Las nuevas experiencias, las ideas y hasta las investigaciones serias que sobre ellas se elaboran, aparecen fuera de su alcance, como portadoras de ideas disidentes o subversivas con respecto a los cánones que se abrogan la validez universal de su vigencia y la vigencia de su validez.

Igualmente, desde la atalaya de una pseudo-espiritualidad romántica se caería en un ciego romanticismo, al considerar como genuina experiencia espiritual, mística o trascendental, cualquier fenómeno que no es más que algún episodio esquizofrénico o alguna regresión psicótica, o regresiva. Esta circunstancia nos pone en

guardia ante los excesivos apasionamientos que sobrevienen durante estas experiencias que por lo general son intensamente emotivas, catárticas y dramáticas. Si bien, por ir más allá de las realidades habitualmente conocidas, escapan de los enjuiciamientos científicos, pueden generar también el riesgo de caer en autoengaños, falsas ilusiones, inflación del ego, falsos impulsos mesiánicos, como aquellos episodios en que la persona se puede creer, falsamente, una especie de enviado o de mesías, cuando en realidad pudo haber sido producto de una inflación narcisista del yo a causa de algún fenómeno de posesión o contacto con un arquetipo.

Estas distinciones (este mapa particular de la realidad) y fundamentalmente el enunciado de estos tres grandes dominios de existencia –lo pre, lo personal y lo trans- nos permite construir criterios concretos para distinguir lo genuinamente espiritual de lo patológico, lo trascendente de lo regresivo. De esta forma, podemos esclarecer los confusos y delicados fenómenos de la conciencia “no-ordinaria” y ponernos en resguardo de las reducciones explicativas del cientificismo moderno antiespiritual y de la exaltación infantil narcisa de los movimientos espirituales románticos anti-intelectuales. Creemos que parte del desaliento espiritual posmoderno y el nihilismo materialista como nueva ideología predominante tiene que ver con la decepción general del genuino aspirante ante las atrocidades y ‘licencias’ de la “nueva mística” y la estrechez de miras de los investigadores con aspiraciones científicas serias. Un mejor mapa tendría entonces el potencial de permitirnos construir una espiritualidad genuina y bien anclada, comprometida con su realidad social y política, y que se haga cargo de los aspectos insanos a trabajar en sí misma⁷¹

Justamente, podemos encontrar una valiosa muestra de este rechazo a las experiencias extraordinarias por parte del pensamiento oficial científico y filosófico, en un ensayo escrito por el filósofo Argentino Máximo Lameiro, sobre la diatriba de Kant contra Swedenborg, donde se exponen claramente las diferencias entre el horizonte racional y científico y el horizonte que podríamos denominar “paranormal” ubicado más allá del mundo común de la ciencia y de los sentidos. Al mismo

⁷¹ BARRIONUEVO Camilo De Psyché & Pneuma, El Rol De Lo Psicológico En Lo Espiritual Congreso Internacional “Medicinas Tradicionales, Interculturalidad y Salud Mental” Del 07 al 10 de Junio – Tarapoto – San Martín - PERÚ

tiempo, Lameiro muestra la impotencia explicativa e interpretativa de la razón, frente a la experiencia visionaria⁷².

Sucedió en el campo filosófico del siglo XVIII, con las ideas de Emanuel Swedenborg, reconocido intelectual Sueco quien era famoso por sus estados visionarios a través de los cuales sostenía que podía “ver” entidades del mundo espiritual, como ángeles y demonios, y hasta hablar con ellos. Debido a estos singulares hechos recibió las más destructivas críticas de parte de, nada menos que, Emanuel Kant quien escribió una diatriba señalando las ideas escritas por Swedenborg, como auténticos disparates, expresiones delirantes, propias de un desequilibrado, del “mas delirante de los delirantes”.

Dicha impotencia indica el desespero de Kant al encontrar en los relatos, ideas y experiencias de Swedenborg, los límites de la razón y de la propia razón de uno de los filósofos más grandes de los últimos cinco siglos, cuya mentalidad permaneció circunscrita a los criterios del paradigma newtoniano y cartesiano. Criterios que se encontraban dentro de los mismos linderos limitados de la razón, cuya naturaleza y contenidos, Kant creía haber explorado en toda su dimensión y profundidad. De ahí su explosiva, violenta y denigrante reacción contra el visionario. Reacción que puede entenderse, según Lameiro, como “un fenómeno cultural de época más allá del individuo Kant: la consolidación del cientifismo racionalista”⁷³. Es muy significativo que Lameiro haya empezado su ensayo con una cita de Jacob Böhme, otro de los históricos pensadores que gozaban de una sabiduría que integraba la experiencia visionaria con el conocimiento intelectual: *“La sabiduría de este mundo nos ha encerrado con su arte y su razón, por lo que estamos hechos para ver con sus ojos. Y a este espíritu que por tanto tiempo nos ha mantenido cautivos debemos llamarle en Anticristo”*

Lameiro, presenta la disputa entre los horizontes de sentido que trazaban tanto Kant como Swedenborg, así como los límites de uno y otro en la comprensión de la realidad. Mientras el horizonte del científico y racionalista obedece a la exigencia de certeza alcanzada por medios o “propiedades” formales y universales, la

⁷²[En línea] <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/lameiro58.pdf> consultado Octubre 5 de 2011 Hora 2:00 am.

⁷³ En línea] <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/lameiro58.pdf> consultado Octubre 5 de 2011 Hora 2:00 am.

experiencia visionaria no se deja encuadrar por dicha exigencia. Pero, en caso de que acontezca en la realidad dicha experiencia, como fuente de conocimiento, la ciencia no tiene más remedio que desplazarla y calificarla como marginal, anormal o producto de alguna patología.

En el terreno de lo simbólico, para Kant era claro que los seres inmateriales que veía Swedemborg, no tenían existencia, porque no tenían figura y, por lo tanto, carecían de extensión, la cual constituía la prueba cartesiana, heredada por Kant, de la existencia de la materia. Para Kant no podía haber figura sin extensión espacial. Estos son precisamente los límites de la ontología Kantiana, aclarados por Lameiro, en la comprensión del fenómeno visionario: “Es claro que a partir de estas premisas Kant no podía comprender, ni siquiera concebir como hipótesis que las figuras visionarias no son extensas – en el sentido que él da a dicha palabra – ni materiales tampoco, pues su espacialidad y su forma tienen un carácter cualitativo puro”⁷⁴.

La extensión o espacialidad que conforma la figura de las imágenes visionarias no es aquella a la que alude Kant cuando dice que una figura solo es tal si en ella “hay partes exteriores las unas de las otras”, pues la corporalidad y espacialidad visionaria solo pueden ser pensadas en función de aquello que los espacios y cuerpos percibidos en la experiencia visionaria simbolizan.

Para comprender el fenómeno visionario, entonces hace falta una ontología de la imagen simbólica que supere la aporía de la subjetividad y objetividad propia del cientifismo moderno. Pues las imágenes visionarias no son fantasías subjetivas carentes de realidad pero tampoco se dejan abordar como objetos situados en un espacio exterior a ellos mismos y definidos en su extensión por el concepto “*partes extra partes*”⁷⁵.

Lo que también interesa de este planteamiento, es el tipo de realidad que se vive en la experiencia visionaria, de donde provienen las imágenes y símbolos que po-

⁷⁴ En línea] <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/lameiro58.pdf> consultado Octubre 5 de 2011 Hora 2:00 am.

⁷⁵ [En línea] <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/lameiro58.pdf> Consultado el 24 de Septiembre del 2011 a las 1:20am.

seen implicaciones gnoseológicas. Pero este orden de realidad, inaprehensible por Kant y los racionalistas, no consiste en simples fantasías o imágenes oníricas, sino que se representa en un plano que trasciende las dimensiones de la naturaleza empíricamente comprendida. En este sentido, según Swedemborg, *“la naturaleza fue creada simplemente para cubrir lo espiritual y representarlo de forma sensible en el nivel más bajo del orden total”*.

En la perspectiva de Swedemborg, así como la naturaleza que se percibe con los sentidos físicos tiene su contraparte espiritual, en la dimensión del hombre, también existe el aspecto natural y exterior, como contraparte de su condición interna y espiritual a la cual se le concede mayor importancia como fundamento y principio de toda la vida exterior. El interior del hombre, en tanto percepción simbólica e intelectual de sus dimensiones más profundas, tiene conexiones con sus aspectos espirituales, los cuales, a su vez, poseen el potencial para mejorar la percepción puramente empírica, de sí mismo y de lo exterior.

Es basado en estos presupuestos conceptuales, que se puede proponer un retorno al paradigma renovado de la conciencia, desde el cual se cree posible conjurar los males que aquejan al mundo contemporáneo y a la humanidad presente.

En el nivel de conciencia integral, que se explicará más adelante y que caracteriza al nuevo paradigma, el impulso mimético de comprensión mutua, de identificación afectiva y asimilación al otro, que Habermas postula como contrario a la razón, no solamente quedaría sustituido por el entendimiento intersubjetivo alcanzado comunicativamente, sino por el elemento universal de “síntesis” cuyo núcleo es a la vez cognitivo y afectivo, sería el amor universal. En la renovada filosofía de la conciencia, la reconciliación no se efectuaría por vía del uso público y argumentativo de la razón, como lo plantea Habermas, sino a través de la conciencia de unidad. En esta perspectiva no se apartan razón y fe, como sucedió en el paradigma científico moderno, en la religiosidad medieval y el contemporáneo fundamentalismo religioso, sino que permite articular elementos de la razón con elementos metafísicos y místicos, en el contexto de una espiritualidad más sabia y activa. Los discursos teóricos plantean una relación de continuidad con los discursos interpretativos de la metafísica. Ambos métodos lingüísticos aportan a la conformación de un teji-

do imbricado de conceptos e imágenes que buscan elaborar una explicación más amplia y completa de la realidad. Ya dejan de ser agua y aceite el uno para el otro, sino que en nombre del sentido de unidad y de integralidad, se empieza a formar una emulsión en la que se muestran como muy próximos los ámbitos de la razón y la fé, o en otros términos, son más estrechas las relaciones entre ciencia y religión. Son complementarios el conocimiento por vía de la razón y por medio de revelación, igual que la comprensión intelectual y el conocimiento alcanzado en estado visionario. En la misma proporción, se van encontrando los conocimientos de la ciencia occidental, sobre todo en medicina, psicología y psiquiatría, con los saberes de los sistemas filosóficos orientales y de la cosmovisión ancestral.

El desencantamiento de las imágenes religiosas del mundo, que había denunciado Habermas como el factor que propició el surgimiento de la racionalización instrumentalizadora de las relaciones y de la naturaleza, es sustituido por un nuevo encantamiento de la vida a partir de un multicolor panorama de imágenes, no religiosas, excluyentes, sectarias, ni dogmáticas, sino imágenes espirituales que motivan el respeto y sacralización de la naturaleza, así como la espiritualización de las relaciones comunicativas, que plantean también un interés emancipador tanto de los límites de la razón y los excesos de los afectivos y emocionales, como de la opresión, hostilidad y separatividad de las religiones dogmáticas.

9. EL CAMBIO DE PARADIGMA ES MARCADO POR LA EVOLUCIÓN DE LA CONCIENCIA

Salta a la vista el crucial papel que juega la conciencia en uno y otro paradigma, pues desde el estado de conciencia, sea cual sea el que asuma el turno para dirigir los destinos de los conocimientos, se traza el enfoque que regirán y determinarán el planteamiento de los problemas, lo mismo que la búsqueda de sus respectivas soluciones. Los estados de conciencia, tanto en lo personal como en lo histórico, tienen un carácter evolutivo y su dinámica se puede comparar con los cambios de paradigmas. Paradigma y conciencia se implican mutuamente, el uno marcha indisolublemente de la mano de la otra.

Con respecto a los estudios culturales y filosóficos relacionados con la conciencia, son de gran valor los aportes del antropólogo y filósofo cultural, Jean Gebser, participante del grupo de investigación “éranos”(* pie de página), en la década de los 70, quien planteó la existencia de diferentes niveles de conciencia, **arcaico, mágico, mítico, mental e integral**. El paso de un nivel a otro implica un distanciamiento del tiempo del “origen”, como fuente inmaterial, intemporal y espiritual, tema que se abordó en la primera parte de esta investigación, en el apartado “El Illud tempus”, concepto que Mircea Eliade plantea en su obra sobre chamanismo.

Según Gebser, el pensamiento científico es generado por el nivel de conciencia “mental” o “racional”, volcado hacia el exterior, hacia la realidad objetiva y profundamente separado del vasto campo subjetivo. Si en el pensamiento mítico se identificaban cultura y naturaleza, en la mentalidad racional se identifican pensamiento y realidad. Tal identidad quedó históricamente expresada en la frase Cartesiana “pienso luego existo”, lo cual generó, a su vez, un tipo de mentalidad que atravesó toda la modernidad reforzada por la concepción newtoniana de la realidad, la cual solo puede ser accesible y comprensible a partir de las mediciones y análisis empíricos que de ella se hagan. Un mundo que solo se concibe a partir del nivel racional de la conciencia y que se puede comprender en el marco de una noción de realidad reducida a lo que los sentidos físicos nos pueden informar.

En la dinámica evolutiva dada a través de etapas o niveles de conciencia desde la “arcaica”, hasta la “mental” – propia del moderno pensamiento científico - Gebser, plantea que el paso de un estado previo al nivel posterior, se realiza debido a que el nivel previo entra en un modo “deficiente”, tal como le ha sucedido a la presente etapa “mental” donde reinó como paradigma la racionalidad científica y que según el artículo “Jean Gebser: Un cartógrafo de la conciencia”, escrito por Gary Lachman, en la revista EnlightenNetx”: “las muchas crisis que nos están afectando hoy en día- ecológica, social, económica, política- pueden todas ser vestigios de los efectos de la entrada al modo deficiente de la estructura racional mental de la conciencia.”⁷⁶

Todos estos comentarios, obras y artículos sobre los sucesivos estados de conciencia, incluido el libro de Gary Lachman, “La Secreta historia de la conciencia”, se basan en la que es considerada como la principal obra de Jean Gebser, “El origen siempre presente” que apareció en Alemania en 1949, la cual contiene la descripción detallada de los factores y tendencias que caracterizan a cada nivel de conciencia, como la llamada “mental” con respecto a la cual, mencionamos aquí algunos de sus rasgos:

“En esta estructura de conciencia, lo mental y espiritual, la naturaleza y el cuerpo humano, se piensan como ontologías separadas, consolidándose, más y más, la oposición entre el sujeto y el objeto (...) Se confunde la capacidad de diferenciar con la de separar, quedando el universo fragmentado en dualidades que se perciben como partes aisladas, opuestas y antagónicas y, por eso, se crea un clima propicio para la lucha por el poder y la institucionalización de las jerarquías de dominación.”⁷⁷

Sin embargo, en este contexto, el colapso al que necesariamente llegaría el moderno nivel mental de la conciencia, daría lugar a una etapa denominada por Gebser “integral”, en la que los precedentes niveles, arcaico, mítico, mágico y mental

⁷⁶ [En línea]<http://humanismoyconectividad.wordpress.com/2011/02/14/gebser-cartografo-conciencia/> Consulta: Septiembre 30 de 2011 Hora 5:00am.

⁷⁷ SCHUSCHNY Andres, “Jean Gebser: La estructura mental/racional de conciencia”. Tomado de <http://humanismoyconectividad.wordpress.com/2011/02/03/estructura-racional-conciencia/> consulta: Septiembre 30 de 2011

quedarían subsumidos, es decir, integrados. En esta etapa el conocimiento se torna “a-racional” en tanto que la razón no domina toda la comprensión, sino que permite la mezcla de emociones, mitos, sentimientos, intuiciones y rituales. Igualmente, se caracteriza al pensamiento por su “a-perspectividad”, en el sentido de supera la visión individualista o egocéntrica del mundo para dar paso a un sentimiento de pertenencia a un todo de carácter universal. En este enfoque no podría predominar una sola perspectiva, sino que tendría que aceptar su papel “complementario” y “cooperativo” al lado de otras perspectivas, lo cual corresponde a una visión de síntesis, donde se intenta reunir, integrar todas las visiones en una perspectiva más amplia, universal.

“Un aspecto de la conciencia integral es la presentiation, o "hacer presente", las diferentes estructuras de conciencia. En lugar de permitir ser válida a una sola estructura (racional), todas las estructuras son reconocidas, presentadas, una a través de la otra. Esta toma de conciencia y aceptación de las diversas estructuras permite a uno vivir a través de las diferentes estructuras en lugar de ser sometido a ellas ("vivido por" ellas en alemán)”⁷⁸

Este estadio integrativo de conciencia profundiza la necesidad de una búsqueda interior cuyos hallazgos facilitan una mejor comprensión tanto de sí mismo como del universo exterior, lo cual genera el efecto restaurador mediante conductas armónicas y saludables. La armonía encontrada adentro encaja con la armonía del universo, es el reflejo y la correspondencia de los ordenes micro y macrocósmicos. La profunda comprensión y penetración en la realidad, a la luz de un todo integrativo de sí mismo, de los demás, del espíritu, de las leyes y fuerzas del universo, conlleva al despertar de una conciencia cósmica centrada en el amor universal, que corresponde precisamente al “amar al prójimo como a sí mismo”.

Por su parte Stanislav Grof, desde su propia óptica y coincidiendo con Gebser, también había avanzado en sus estudios sobre la disciplina conocida como “Psicología transpersonal”, de la cual fue uno de sus pioneros, y, con el fin de contextualizar apropiadamente sus novedosos planteamientos sobre las dimensiones del ser que aún siendo intangibles, o “no empíricas”, se postulan como reales, tuvo que someter a revisión el paradigma científico imperante en la época, retomando

⁷⁸ [En línea] http://es.wikipedia.org/wiki/Jean_Gebser consulta Septiembre 30 de 2011 Hora 3:00 am.

para ello las investigaciones que hiciera Thomas Khum, en la “Estructura de las Revoluciones científicas”, que involucra un análisis de la naturaleza de la realidad, la filosofía de la ciencia, las repercusiones sociales, los efectos históricos y culturales de los paradigmas, así como la credibilidad que inspiran en un determinado momento de la historia.

“Según Thomas Kuhn, los paradigmas juegan un papel decisivo, complejo y ambiguo en la historia de la ciencia. Por las razones antes citadas, son absolutamente esenciales e indispensables para el progreso científico. Sin embargo, en ciertas etapas del desarrollo actúan como constreñidores conceptuales, que dificultan de un modo decisivo la posibilidad de nuevos descubrimientos y la exploración de nuevas áreas de la realidad. En la historia de la ciencia, la función progresista y la reaccionaria de los paradigmas parece oscilar de acuerdo con cierta pauta previsible.”⁷⁹

La deficiencia del viejo paradigma se pone todavía más de relieve a la hora de explicar importantes fenómenos socioculturales, tales como el shamanismo, la religión, el misticismo, los ritos de paso, los misterios antiguos y las ceremonias de curación de diversas culturas preindustriales. La tendencia actual a reducir las experiencias místicas y la vida espiritual a estados casi psicóticos culturalmente aceptados, a supersticiones primitivas, o a conflictos y dependencias irresueltos de la infancia, demuestra una falta grave de comprensión de su verdadera naturaleza. (Grof 1988)

⁷⁹ GROF Stanislav. Psicología Transpersonal, nacimiento, muerte y trascendencia en psicoterapia. Editorial Kairos. New York. 1988. Escaneado por Germán Campos A. Chile, 2004

10. LA COMPRENSIÓN EN LA PERSPECTIVA DE LA CURACIÓN

El campo temático de los procesos curativos del yagé es un terreno abonado donde puedan arraigar argumentos científicos y filosóficos, los unos complementando a los otros, en mutua correspondencia, los conocimientos científicos abogando por las certezas tanto personales como del mundo exterior y objetivo, mientras que los argumentos filosóficos elaboran interpretaciones sobre los fenómenos y símbolos que pueden no ostentar el mismo tipo de “verdad” que la ciencia, pero que sus contenidos si remiten a la realidades vitales del interprete.

Cuando se despierta la disposición de asistir a las ceremonias del yage, también sobreviene un deseo de conocer las razones o las causas que han originado las situaciones físicas, sentimentales, emocionales, sociales, familiares, laborales, existenciales, etc. que se pueden presentar a las personas que por diversos motivos están interesadas en estos temas y prácticas. Y ya durante la toma, muchas veces llegan a “ver” el potencial de conocimientos que se despliega en la reflexividad, en un filosofar, donde saber y ser, surgen simultáneamente y se actualizan entrettejidos.

La investigación filosófica sobre el yagé pasa por una reflexión sobre el ser, sobre la vida de ese ser y por extensión se dirige también al mundo y universo en que desarrolla su vida. Inevitablemente se pregunta por el sentido de la existencia que implica cuestiones éticas, valorativas, existenciales. ES decir, el conocimiento mismo no puede evadir el rumbo hacia las regiones más propias de la vida humana, de la praxis y del deber ser, es decir, puede ser revisado todo el conjunto de ideas que forman sus paradigmas personales. Son inevitables las reflexiones sobre temas cuyo sentido apunte hacia un mejor estar en la vida. En muchas ocasiones, la experiencia remite a la conexión con ideas e imágenes de planos místicos y espirituales, como en un sueño, pero un sueño “consciente”.

El hecho de acudir al yagé con fines curativos, significa ya una búsqueda, el ensayo de una nueva opción y, potencialmente, un replanteamiento distinto de la vida.

Hay implícita la decisión de tomar otro rumbo distinto al habitual que evidentemente no ha satisfecho las múltiples expectativas de salud, bienestar, felicidad, convivencia, familia, relaciones, trabajo, etc.

Ya durante las tomas, el mismo proceso de conocimiento reflexivo de elementos que juegan un papel importante en su situación, da lugar a una especie de filosofía de la existencia, a una epistemología de la vida, que induce a una indagación sobre el surgimiento y desarrollo de los propios problemas y los pasos que hay que dar para superarlos, todo en el contexto de los procesos autobiográficos.

Tal modo de filosofar nace y crece de la mano con el conocimiento ofrecido por la planta maestra en el contexto de la cosmovisión ancestral. Pero no es una filosofía que se queda en términos ideales, complejos y abstractos, sino que induce a modos de reflexión analítico y fenomenológico, que apuntan a cuestiones vitales. Los conocimientos subjetivos convalidados por la reflexión en la experiencia enteogena, conducen a un saber objetivo aplicables a asuntos prácticos, o más bien, practicables en la vida, como el caso de las diadas Salud –enfermedad; tristeza – felicidad; amor –soledad, etc.

Si la filosofía es una búsqueda de la verdad el paciente ha de mantener por lo menos una actitud filosófica, no tanto al estilo académico, aun cuando puede ser académica, sino en el sentido de interrogarse a si mismo, al ser, a su existencia, a su destino, a su entorno, a la naturaleza, al cosmos entero y sus conexiones, con la profundidad que requiere y exige la ciencia o el sistema de conocimientos en cuyo terreno puede ser comprendido y explicado el surgimiento de su enfermedad. A esta falta de armonía o pérdida del alma, como puede ser catalogada la enfermedad, le subyace también el proceso contrario de armonización, de recuperación del alma, de curación, de devolución de la salud y del bienestar. Para todo ello hay que tener la precisión de los conocimientos, aun por fuera del campo “científico oficial”, y al mismo tiempo la claridad filosófica de los sentidos por donde transcurre su sanación, su superación. Con los nuevos parámetros de vida que adquiere el paciente que se quiere recuperar surge un sentido más reflexivo de lo que hace y deja de hacer, de lo que tiene que recuperar, mantener, y de lo que tiene que abandonar.

10.1. CONCIENCIA, ESPÍRITU Y CURACIÓN

En cuanto a las modalidades de recuperación de la salud a través de terapias con yage, es evidente que la conciencia y sus diversos estados juegan un papel indispensable. Si bien la experiencia es individual y subjetiva, enteramente de la propiedad del sujeto, pues hace parte de su mundo subjetivo, como aquella parcela de privacidad a la cual solamente el sujeto tiene acceso privilegiado, también es cierto que dichas experiencias pueden inducir a falsas ilusiones y a errores con respecto a la valoración de sí mismo como de las realidades exteriores. Equívocos que pesan más cuando se está inmerso en un proceso de curación. Por eso, en varios contextos de sanación con ayahuasca, se recomienda el trabajo en grupo, con algún terapeuta, o con el mismo chamán, con el fin de revisar, dilucidar y confrontar las experiencias en una tarea que se conoce como psicointegración de la experiencia, la cual evita ciertos riesgos a los que se puede enfrentar la psiquis en estos procesos no ordinarios de conciencia, como bien lo afirma el psicoterapeuta español, Miguel García García, quien, basado en investigaciones con diferentes pacientes, analiza los riesgos sobre los complejos del yo, que pueden impedir que se hagan las interpretaciones más apropiadas de la realidad personal y con ello obstaculizar o desviar el proceso de recuperación:

“Se entienden varias cosas apuntadas en los datos referidos antes: un reforzamiento del complejo yo escindido del sí-mismo con inflación; una cierta prepotencia en el abordaje del encuentro con el material; una actitud “heroica” de ir a conquistar el inconsciente y los materiales que emerjan en el trabajo de ceremonias para reforzar el yo (narcisismo); una tendencia a hacer más ceremonias sin pararse a elaborar suficientemente el material que ya había aparecido en las anteriores; una falsa autonomía tanto del sí mismo como del terapeuta, lo que aumenta el riesgo de la transferencia negativa y las resistencias al análisis y a la relación con el material simbólico de los arquetipos.

El no confrontar con los arquetipos conlleva a que estos posean al sujeto, generándole un sentimiento de ser aún más fuerte, más efectivo en la gestión de la realidad, sin ser consciente de que no es él quien tiene la dirección de la actuación y de que es un médium del arquetipo que toma prestado al sujeto. Esta es una situación excisiva que aumenta la proyección, también de la sombra, lo que refuerza aún más el narcisismo.”⁸⁰

⁸⁰ GARCÍA Miguel. Psicointegración y Plantas Sagradas, Riesgos Sobre el Complejo del Yo en Pacientes en Psicoterapia Psicoanalítica. Congreso Internacional “Medicinas Tradicionales, Interculturalidad y Salud Mental” Del 07 al 10 de Junio – Tarapoto – San Martín - PERÚ

Igual, la comprensión de estas vivencias internas, depende también del estadio o nivel de conciencia en que se encuentre el individuo. Hay que precisar que tienen diferente significado los “estados”, los “estadios” o “niveles” de conciencia. Los estados de conciencia son aquellos que sobrevienen, por ejemplo, a raíz de las experiencias con enteógenos, o cualquier otra experiencia visionaria, de carácter extático o místico, para lo cual existen hoy diferentes vías como la meditación zen, la yoga, la respiración holográfica, etc. Estos estados son pasajeros y transitorios que pueden colaborar en la evolución, pero no se consolidan como formas permanentes de comportamiento, que según Camilo Barrionuevo, se trata de una vivencia que *“puede ser totalmente imprevista o facilitada por algún evento significativo pero que es impredecible y acotada en un lapso temporal y que no depende de mi nivel cognitivo, moral o espiritual de la persona.”* Por el contrario, en los niveles o estadios de conciencia el desarrollo evolutivo es más estructurado y estable, su condición es más duradera.

Desde una perspectiva más individual de la conciencia, un tanto diferente a la perspectiva cultural y paradigmática que traza Jean Gebser, sobre el tema de la conciencia, como vimos anteriormente, las descripciones de los estadios de conciencia que puede atravesar un individuo han sido abordadas desde Lawrence Kohlberg, con sus etapas del desarrollo moral, **preconvencional** de tipo narcisista y egoísta, **convencional** en la que tiene prioridad el grupo social y las normas y **postconvencional**, donde se preocupa por los intereses y las necesidades de los demás, con manifestaciones de compasión, amor y altruismo. Después sobresalen los trabajos de los autores, Jean Gebser, citado más arriba, Clare Graves, Carol Gilligan y Ken Wilber, quienes postulan estos tres niveles de conciencia, pero le agregan el estadio “integrativo”, o “mundocéntrico, en el cual, la fuerza motivadora proviene del universo en general y de la preocupación por el bienestar de todos los seres sensibles, del cosmos y del espíritu como fuente de la vida.

Estos niveles de conciencia tienen una importancia vital en los procesos de curación con Ayahuasca, por ejemplo el utilizado por el centro de Rehabilitación de adictos a las drogas “Takiwasi” en Tarapoto Perú, descrito por Camilo Barrionuevo, en el aspecto hermenéutico de la experiencia espiritual, pues de estos estados depende que se tenga una más genuina experiencia espiritual con efectos tera-

péuticos. Cualquier experiencia espiritual o mística no puede ser candidata a convertirse en herramienta o factor terapéutico, debe pasar un proceso de interpretación que valide su papel en la curación. Barrionuevo se basa en los postulados de Ken Wilber acerca de la dependencia de la experiencia “no ordinaria” del nivel evolutivo de quien accede a tal experiencia: *“cualquier experiencia de un estado de conciencia no ordinario (sutil, causal o no dual) se interpretará dependiendo del nivel o estadio evolutivo de la persona, e influenciado por su tipo psicológico y las líneas de desarrollo de la misma”*.

El nivel evolutivo constituye la base de la precomprensión desde donde se configura toda la gama de interpretaciones acerca de sus vivencias durante los estados enteógenos. Si se está aún en un estado preconventional, la vivencia tendrá un significado para sí mismo de manera egocéntrica, sin pensar ni en el grupo, ni menos en la humanidad en general; si se encuentra en un nivel convencional, el interés recaerá exclusivamente en el grupo étnico, social o cultural en que vive; mientras que si se ha pasado a un nivel postconventional o integrativo, sus preocupaciones serán altruistas, amorosas, mundicéntricas, de tipo universal.

Característico es del centro Takiwasi, que todos los pacientes tengan un acompañamiento por parte del equipo terapéutico, que les ayuda a interpretar y asimilar el significado más genuino que la experiencia tiene de cara a su proceso de recuperación, para lo cual se cuenta con dos niveles de interpretación en primer y segundo grado, tal como lo registra Barrionuevo:

“La interpretación es primer grado se refiere a la **literalidad** de la experiencia visionaria de la planta (que dicho sea de paso muchas veces es la que sobrevive en los círculos chamánicos primitivos y en círculos de orientación new age) Esto es: la planta me habló diciéndome ‘x’, donde x es afirmado como una realidad apodíctica no puesta en duda. Si vi en una visión de ayahuasca que caía una bomba nuclear en mi ciudad natal, creo firmemente que eso es la realidad o es lo que va a pasar inminentemente, interpretando la visión como una señal o indicación literal. Si veo a un familiar o amigo en la sesión que sufre un ataque al corazón, apenas termine la sesión salgo corriendo para ponerme en contacto con dicha persona y ponerla sobre aviso. En la interpretación en primer grado el contenido visionario es literalizado. Por el contrario **la interpretación en segundo grado** implica relacionarse con la visión en tanto contenido simbólico y preguntarse

sobre que está señalando la visión (en tanto metáfora psicológica-espiritual) y traducir la vivencia en términos que me sean asequibles sobre mí mismo y mi vida. ¿Qué representa mi ciudad de origen? ¿Qué es una bomba atómica en mí o para mí? ¿Qué aspecto de mí mismo se ve representado en este familiar o amigo? ¿Qué querrá decir que a este aspecto de mí le está fallando el corazón? ¿Cuál es la relación de la experiencia visionaria de ayahuasca con mi vida espiritual? Etc., etc., etc. Como se ve, es necesario que la persona entre en el dominio hermenéutico con respecto a su vivenciar y que desde ahí encuentre una o más lecturas de poder pragmático transformador, interpretaciones del sí mismo que abran posibilidades de cambio y crecimiento”⁸¹

Conviene también aclarar que los procesos curativos también se presentan por fuera de los contextos institucionales, ya no regidos por un equipo terapéutico, sino un chaman o neochaman correspondiente, en cuyas ceremonias y procesos, es el mismo participante, que bajo la guía del chaman se apropia de las comprensiones a las que ha llegado en torno a su vida y a su enfermedad, para emprender el camino de recuperación. Es decir, toma en sus manos el proceso de rehabilitación, se convierte en el protagonista, se da cuenta que si no es él quien toma las decisiones y las medidas necesarias, nadie más lo haría por él, ni siquiera el taita o los santos ángeles. Así mismo, debe tener la intuición despierta para diferenciar, dentro de los distintos niveles de su realidad subjetiva, los contenidos provenientes de su vida cotidiana, de aquellos generados en los estados visionarios, los cuales se le presentan con mucha más amplitud, fusionados, en conexión con otras dimensiones que le brindará con más claridad, los elementos espirituales, emotivos, cognitivos y afectivos como herramientas de recuperación.

En su conciencia y el conocimiento de la misma reposa el potencial de su curación, poniendo en marcha el proceso de dialoguismo o autoreflexión, no ya monista o patológico, sino en la perspectiva aclaradora y ordenadora de su modo de vida de cara a la recuperación de la armonía que le proporciona la salud.

Estos estados de conciencia le pone en contacto con las dimensiones espirituales del cosmos y de la naturaleza que entrar a formar parte activa de su proceso, no

⁸¹ BARRIONUEVO Camilo de Psyché & Pneuma, El Rol de lo Psicológico En Lo Espiritual Congreso Internacional “Medicinas Tradicionales, Interculturalidad y Salud Mental” Del 07 al 10 de Junio – Tarapoto – San Martín - PERÚ

ya como sueños o fantasías, sino, como vimos analizando el caso de Swedemborg, como entes no empíricos que poseen una ontología simbólica, cualificada, significativa y real, plástica y metafórica, íntimamente ligada a su ser interior, que lo conecta a su vez con el universo cosmológico y espiritual.

De este dialoguismo consigo, en sus dimensiones espirituales y cósmicas, tiene un aspecto cognitivo, capaz de develarle el misterio de la enfermedad que mantenía en “jaque” su vida. Porque en el contexto chamánico, la enfermedad ya no aparece en el plano científico de signos y síntomas, sino como una realidad interior a explorar por lo cual se convierte en un camino de crecimiento, maduración y sanación. Y esto se presenta porque con los estados modificados de conciencia, la conciencia se convierte en escenario donde afloran las vivencias, experiencias, problemas, contenidos emocionales recientes y antiguos, que pueden ser reelaborados y re-significados, con la posibilidad de purificarlos catárticamente de toda connotación perturbadora o patológica. En términos de Jacques Mabit, la ayahuasca tiene el poder de desbloquear los contenidos anímicos inconscientes que no habían podido aflorar debido a la represión y a los mecanismos de defensa.

El proceso de autoconocimiento catártico y curativo, no reviste el placer enajenante que causan las drogas psicotrópicas comunes con las que se ha querido confundir el yagé, y por el contrario representa, como ya se ha dicho, la disolución y fragmentación del individuo en muchas de sus aspectos vitales, el cual, no obstante debe tener la capacidad, y en esto radica el éxito de su curación, de volverlos a integrar en un orden interior más armónico y saludable, como afirma Joseph Ferigla:

“El mito griego de Dionisos también expresa claramente la conexión entre la experiencia de fragmentación corporal, la disociación psíquica de la locura inducida por el éxtasis subsiguiente al consumo del cuerpo de Dionisos (según diversos estudios se trataba de una sustancia psicótropa) y la posterior curación. Como sostiene Erich Neyman, la locura es un desmembramiento del individuo, e igual que el desmembramiento del cuerpo... simboliza la disolución de la personalidad. La cura para tal desmembramiento es el recordar: acordarnos de quiénes somos en realidad, y este proceso de autorecuerdo, de recogimiento y de autoorganización cognitiva desempeña un pa-

pel crucial en las enseñanzas gnósticas, sufíes e iniciáticas en general, y en las curaciones.⁸²

10.2. CURACIÓN DE LA MANO DE LA CIENCIA ANCESTRAL

Como hemos sostenido en esta investigación, existe un amplia variedad de terapias y procedimientos, para el tratamiento de enfermedades como la que acabamos de mencionar, en el caso de la drogadicción en Takiwasi, Allí se combinan elementos ancestrales con asesorías y acompañamientos de parte de profesionales de diversas disciplinas científicas. Más allá de las discusiones entre esencialismo y sincretismo, para el médico Frances Jaques Mabit, fundador y director de este Centro, lo importante es la eficacia que han arrojado sus métodos en la difícil tarea de rehabilitación de adictos a las drogas. Takiwasi, representa un caso donde se pueden encontrar en armonía los conocimientos ancestrales y los saberes científicos occidentales. Mabit, habla de recíprocos aportes de una y otra ciencia, pero **tomando las debidas precauciones para mantener intacto el sentido original de la identidad tradicional**. Además defiende y asegura el rigor de los conocimientos ancestrales de cara a la eficacia que busca en la recuperación de la salud integral:

“El pragmatismo que caracteriza las culturas primitivas no permite concebir que se hubiera mantenido una práctica tan largo tiempo -en un área geográfica tan inmensa y a pesar de la oposición tenaz de la cultura occidental cristiana- sin que tenga sustentos muy sólidos apoyados en efectos curativos comprobados por el empirismo: vale decir la observación de un sujeto enfermo, tratado y luego curado.

Es más, la ciencia autóctona tiene normas tan rigurosas como la ciencia occidental: procede con rigurosidad, exige eficacia o sea que el saber debe “funcionar”, se apoya en un cuerpo de conocimientos coherentes, usa una metodología precisa, estructurada, define las condiciones que permiten experimentar y reproducir las observaciones, y finalmente determina una metodología del aprendizaje para la transmisión del saber.

⁸² FERICGLA. Joseph Modificación de conciencia y curación. tomado de <http://www.mercurialis.com/EMC/Josep%20Maria%20Fericgla%20-%20Modificacion%20de%20Consciencia%20y%20Curacion%204.htm> Consultado Octubre 04 de 2011 a las 10:00 pm.

Este saber empírico se revela entonces asequible al estudioso y manifiesta una compatibilidad con los criterios científicos de la ciencia moderna.”⁸³

También se formula una severa crítica en el sentido de las debidas competencias y los certificados conocimientos que deben tener los representantes de la medicina ancestral como los de la medicina occidental, teniendo en cuenta el delicado oficio que desempeñan, del cual depende la salud y en muchos casos la vida de los pacientes. Desde esta óptica Mabit, en su ensayo sobre la articulación de los dos enfoques, sostiene con rigor que: *“Esas carencias en la formación conllevan el riesgo de la desvirtuación de las prácticas y en lo que concierne a la terapéutica articulada de esas medicinas resultar en un sincretismo barato y superficial al lugar de una síntesis rica y profunda.”*(...) *es confortando cada medicina en su espacio lógico que se podrá lograr una articulación viable, clara y enriquecedora”*

En esta perspectiva, los investigadores mismos han tenido la experiencia directa de los estados de conciencia enteógenos, con el fin de tener un conocimiento más preciso e idóneo sobre sus posibilidades terapéuticas. También se han dejado guiar por los maestros de sabiduría, es decir, por auténticos chamanes de quienes han recibido la instrucción y, en cierta manera, la “iniciación”, siguiendo ellos mismos como médicos y científicos, la “formula” recetada por el chaman que consiste entre otras cosas en las dietas, el aislamiento en la selva, ayunos, abstinencia sexual, aprendizaje de cantos. De esta manera pueden declarar, como Jacques Mabit: *“Finalmente, hemos llegado nosotros mismos al punto de poder dirigir sesiones terapéuticas impartiendo el Ayahuasca.”*

Desde la perspectiva netamente del chamanismo esencial, el chaman tienen de su parte, la ventaja que están en condición, porque se la han ganado con méritos, de ponerse en contacto con el mundo de los espíritus y aunque, ya se ha dicho, no representan a ninguna religión, antes más bien puede coexistir con muchas de ellas, les permite traer para si y para el enfermo, la información necesaria para la curación. El viaje chamánico, representa un proceso cognitivo de consulta oracular con sus espíritus familiares, ante los cuales presenta el caso de su paciente del

⁸³ MABIT Jacques. Ayahuasca: Aproximación Contemporánea a una Terapéutica Ancestral. Tomado de: http://www.takiwasi.com/docs/arti_esp/aproximacion_contemporanea.pdf consultado Octubre 04 de 2011 a las 4:20 pm.

cual ya posee una información inicial básica, como su nombre, su edad, la índole de su problemática, sus intenciones de sanarse, datos que finalmente son reforzados por la respuesta que trae de regreso del mundo espiritual.

Como ya sabe, y como hemos definido más arriba, la enfermedad significa que la persona ha perdido el contacto con el poder del espíritu, es decir, en palabras de Eliade, ha “perdido su alma”, por lo cual se ve rodeado de accidentes, mala suerte o de enfermedad, el chamán le proporciona, junto con la medicina sagrada, la forma como volverse a conectarse con el poder espiritual que funciona como el sistema inmunológico del plano espiritual y los medios. La idea es que no estamos solos, sino que hay a nuestra disposición, siempre que sepamos cómo hacerlo, una cantidad de seres y recursos espirituales con los que podemos reconectarnos para nuestro mejoramiento. Este proceso está muy bien documentado por Michael Harner, antropólogo de la “Fundación para Estudios Chamánicos”, doctorado en la Universidad de California- Berkeley, profesor y escritor del clásico libro “Por la senda del Chamán”:

“Hoy en día se habla mucho de la conexión mente-cuerpo, pero el hecho de que la mente esté conectada con el cuerpo no es algo nuevo, se ha sabido durante miles de años. **Lo más importante del chamanismo, en mi opinión, es que el chamán sabe que no estamos solos. Con esto quiero decir que, cuando un ser humano trabaja con compasión para aliviar el dolor y el sufrimiento de otro ser humano, los espíritus se muestran interesados y vienen en su ayuda, se involucran.** Cuando alguien que no conocemos, no un familiar, se interesa y ayuda a otro a aliviar la enfermedad y el dolor con generosidad y compasión, entonces es cuando suceden los milagros. Así, la novedad es que el chamanismo no sólo enseña que la cabeza está conectada al resto del cuerpo, sino que no estamos solos.”⁸⁴

Harner, Mackenna, Jose María Poveda y Gary Doore, entre otros representantes del chamanismo esencial, han registrado los diferentes métodos e instrumentos espirituales de curación, que se utilizan para la curación como:

La extracción: Se da cuando el paciente presenta una intrusión de malos espíritus, o como se diría hoy, de malas energías que son los responsables de la pérdida del alma y de las correspondientes perturbaciones anímicas y físicas. El cha-

⁸⁴ HARNER Michael. Espiritus y curación chamánica. Entrevista de Bonnie Horrigan. Tomado de : <http://www.elistas.net/lista/chamanes/archivo/indice/1501/msg/1570/> consultado octubre 04 de 2011 a las 04:30 pm.

man trabaja en el “mundo del medio” para eliminar dichas intrusiones. Absorbe o dichos espíritus, que pueden combatir con el chaman, quien finalmente los vence y los expulsa.

La expulsión: cuando se trata de una **posesión**, el ritual que hace el chamán tiene más las características de un exorcismo.

El tambor: Desde tiempos inmemoriales, el tambor se ha constituido no solamente un elemento de la indumentaria del chaman, o un elemento musical, sino también un medio para alcanzar el éxtasis, que posee también propiedades curativas, que poco a poco van armonizando a la persona. Cabe decir lo mismo de la música en general.

Los “icaros”: Son los cantos con los cuales el chaman encanta el mundo, la vida y el espíritu de sus pacientes. Los cantos y palabras que articulan los taitas también tienen poder curativo.

La guaira: Consiste en un ramo de cierto tipo de hojas que el chaman utiliza, como una herramienta sagrada, que se utiliza con movimientos rítmicos acompañados de cantos, para armonizar o magnetizar con buenas vibraciones el entorno el entorno, cantar o “mantralizar” el yagé, para equilibrar a los pacientes

Plantas: Los chamanes tienen conocimiento profundo de la botánica, o etnobotánica, producto de su propio método científico, acumulado a partir de un progresivo ciclo de ensayo, experimentación y observación que se viene repitiendo desde inmemoriales generaciones.

La Ortiga: Muchos chamanes practican lo que se conoce como una “Ortigada”, ordenando a su paciente ir él mismo a conseguir unas ramas de ortiga, bien larga y madura, posteriormente lo invitan a sentarse semidesnudo en una silla para proceder a un ritual que consiste en un darle golpes con ortiga, con el fin de liberar su campo energético, o su “aura” para eliminar los elementos densos y enfermizos.

El tabaco: Se utiliza soplando dentro de las fosas nasales del paciente, una porción de tabaco en polvo, que tiene como fin, en el plano físico, depurar las vías respiratorias y en el mental y espiritual, proporcionar mayor luz y claridad en estas dimensiones.

La Cebolleta: Es utilizada para purificar el sistema digestivo, pero tiene un uso emético, cuando, durante los trances con ayahuasca, al paciente se le dificulta vomitar.

Con respecto a las plantas sagradas es común al chamanismo la creencia que ellas, en tanto que maestras, tienen un poder quirúrgico durante los trances, donde, no pocas veces, el paciente puede experimentar que dichas plantas los “operan” con mucha sutilidad y precisión. Sienten que les ha sido - en términos literales – extirpado el mal que los aquejaba, porque han recibido una especie de “visita” de ciertos espíritus obviamente benéficos y misteriosos, que han realizado el procedimiento.

En últimas, desde el punto de vista filosófico, se podría asegurar que se da un encuentro triple entre la sabiduría del chaman, como “medicine man”, la sabiduría de la planta maestra, en este caso el yagé, y el saber que tiene que adquirir en su conciencia el propio paciente, obviamente vehiculizado por los otros dos maestros mencionados, y todo ello a la luz de todo el cuerpo de conocimientos de que esta cargada la cosmovisión ancestral. El éxito de su curación se garantiza por la sabia organización y aplicación en su vida, de estos conocimientos. Así la curación deviene también como un proceso de aprendizaje, una ganancia hermenéutica de su propio ser producto de una genuina experiencia, y en fin, como un filosofar de la existencia, donde el “ámbito” objetual al que ha tenido acceso en términos comprensivos, es su propia vida, que puede hacer su presencia renovada, a su vez, por los nuevos conceptos que vienen apareciendo y consolidándose en el panorama de “la nueva era”, y de lo que se conoce actualmente como “el boom de la espiritualidad”, que surge como un compendio amplio de nuevos saberes, a los que les cabe otra forma de filosofar dentro de una nueva formulación del paradigma de la filosofía de la conciencia.

11. ANALISIS FILOSÓFICO DE LA EXPERIENCIA ENTEÓGENA CON YAGÉ

En este apartado se hará una reflexión fenomenológica, recurriendo a una descripción e interpretación de las experiencias personales obtenidas mediante la participación en las tomas de yagé, y al mismo tiempo analizando algunos fenómenos mediante aproximaciones a conceptos y categorías propias de distintas perspectivas filosóficas. Dado que la “planta maestra” posee o despierta un saber, implicaría también una práctica de la razón, unos procesos de conocimiento y un ejercicio filosófico, donde las relaciones sujeto-objeto, hombre-mundo, interior-exterior, se replantean nuevamente desde otra óptica, mediante otro tipo de fenómenos, de dimensiones y tensiones, las cuales, sin embargo, en ciertos momentos y en algunas partes, pueden ser comparables, aproximables a las diferentes versiones de la filosofía. Se realiza una especie de “sobrevuelo” del discurso fenomenológico del yage sobre ciertos temas de la filosofía universal, haciendo en cada caso un breve contacto con conceptos que guardan relación con los fenómenos que a menudo aparecen durante los trances, procurando no perder del todo la relación con el sentido curativo del que el yagé es depositario.

Las imágenes que se proyectan en la mente como objetos de autoreflexión y análisis pueden ser mucho más profundos y vívidos que en los procesos reflexivos corrientes, pues tales imágenes se presentan en un formato más ampliado donde concurren, para una sola situación, las luces de nuevas dimensiones, de aspectos que permanecían ocultos, o de detalles ya conocidos pero presentados con una más sentida profundidad.

La imagen que se ubica en el “foco” de atención puede llegar espontáneamente, o puede ser también, por voluntad, “llamada al orden” del diálogo interior. En el primer caso, la situación se presenta sin ninguna intervención de la voluntad, ni de la decisión, sino que el pasaje de la vida, la situación concreta irrumpe, se puede decir que arbitrariamente, en el foco del pensamiento, reclamando su revisión, lo cual es comparable al juego de azar en que a una de las balotas numeradas, moviéndose en el aire, le toca la suerte de ser seleccionada como número ganador.

En forma parecida durante los efectos del yagé, una idea, un tema o una situación, en este caso no es seleccionada por el pensamiento sino que es la misma idea la que absorbe en ese momento la atención de la mente. No es la mente, que supuestamente dirige los decursos del pensamiento, la que absorbe selectivamente la situación, sino que es ésta la que atrae sobre sí, al pensamiento.

Sin embargo este pensamiento que ha tomado por asalto al foco, puede ser objeto de la voluntad del sujeto que tiene dos opciones:

- a. Puede remover la imagen y reemplazarla por otra
- b. Puede detenerla y contemplarla en sus diferentes ángulos y dimensiones

En este segundo caso, la imagen es retenida pues se presenta con tantos elementos de la realidad incorporados que resulta muy difícil desecharla. Además del interés y del grado de impacto en la vida de la persona, esto obedece quizás a que este fragmento de la realidad nunca antes se había presentado con tanta claridad y profundidad, como en un desdoblamiento donde la razón que originalmente registró y construyó simbólicamente la idea o situación, es ahora espectadora de sus propios productos proyectados con el hiperrealismo con que, sin darse cuenta, los había creado.

La profundidad que ganan las diferentes situaciones en la reflexión, también es producto de la concatenación con otras ideas, es decir, de las tramas asociativas de un pensamiento con otro, abogando en torno a una especie de verdad central que destella desde el fondo del ser, e irradia con sus diferentes haces de luz a cada fragmento analizado.

Con respecto a las cuestiones de fondo, lo que los filósofos llaman “convicciones últimas” son puestas en movimiento, pierden su carácter fijo, son cuestionadas, interpeladas por la luz escrutadora del yagé que en su paso “scaneador” las deja al descubierto, las separa de la sombra y las hace pasar a un primer plano. Cada prejuicio, consciente o inconsciente, se hace pasar al movimiento reflexivo donde debe dar cuenta de si mismo atrapado en la luz. Del fondo sedimentado del ser, desde las profundidades inconscientes, emergen imágenes a ocupar el sitio que reflexivamente les corresponde en el sistema consciente, pero no arriban a la mente consciente como simples razones o ideas, sino que cada pensamiento vie-

ne rodeado de la claridad de sus motivos, de su contraparte emocional y de su contenido vivo actualizado, revalorado.

Y es este hilo de la secuencia que teje los nexos de sentido, el que es difícil romper o detener, porque el curso multívoco del pensamiento se amplía, se ramifica y extiende sus raíces hacia la sombra, hasta donde no se había podido llegar por voluntad propia, hasta los núcleos conflictivos para iluminarlos y traerlos a la existencia consciente. Y debido a la manera en que se presentan estos contenidos, los mecanismos de defensa pierden su fuerza, ya no es posible negar, evadir, reprimir, huir; entonces la alternativa y también el “remedio” es enfrentar, confrontar, ver “cara a cara” la realidad que cotidianamente escapa al análisis.

Desde la perspectiva fenomenológica, los recuerdos emergen como historia efectual, como verdaderas experiencias, en “carne y hueso”. De sus frías casillas instaladas en la memoria, tales recuerdos salen a las dimensiones de su nueva corporalidad reflexiva, radiante e iluminada por la conciencia ampliada, lista a los procesos de resignificación, de revaloración.

Esta profundidad reflexiva del mundo subjetivo, también puede ocurrir para los elementos del mundo objetivo y externo, porque la percepción durante los efectos del yagé se vuelve más fina cuando los objetos externos son situados en el “foco” ya no como vivencias personales, sino como objetos de los cuales se puede tener una experiencia cognitiva a partir de una presencialidad más viva que adquieren como objetos percibidos. Es decir, durante el trance, todos los objetos entran a formar parte de una “objetualidad” tanto del mundo subjetivo como del mundo objetivo. Constituye una verdadera experiencia en la que se suscita y acrecienta la voluntad cognitiva del sujeto, mientras que los objetos se revelan y paracen ofrecerse a la aprehensión cognitiva en sus diferentes dimensiones. No solo el sujeto, sino también el objeto se abre a la comprensión. Como si los objetos se desnudasen ante la percepción.

También se revelan a la comprensión, los motivos internos y la situación actual de la persona junto con sus plexos de relaciones – objetuales - en las dimensiones afectivas, intelectuales, productivas, familiares, sociales, etc.

Aunque lo que constituye “ciencia”, según la epistemología socrática, es la llegada al conocimiento irrefutable, sin contradicciones, es decir, al logos, se puede afirmar que el fenómeno del “dialoguismo” que ocurre durante los efectos del yagé en la conciencia del sujeto, cuenta con las mismas posibilidades mayéuticas de conducir a la verdad objetiva, pero esta vez sobre la base de un simultáneo esclarecimiento de la verdad subjetiva, es decir, que es desde el trasluz autoreflexivo por el que se percibe el conocimiento objetivo.

Los efectos visionarios del yagé representan factores ónticos que abren a una ontología de la vida. Desde la reflexión trascendental, en su dimensión transtemporal, parte la comprensión del ser, del ser no solo “ahí” o “aquí”, sino también “allá”, “aca”, “entonces”, “por”, “para”, y además el ser “con” otros entes cuyo ser también deviene en la reflexión trascendental. El ser de los otros entes deviene en la comprensión del ser trascendente. Se trata de una epistemología de la vida, de la experiencia vital anclada en suelo concreto de lo fáctico pero que puede ser guiada por la validez óntica de la autoreflexión. Si no, entonces ¿Cómo explicar entonces los cambios fácticos en sus actitudes y costumbres que efectúa el paciente cuando sigue el proceso curativo del yagé?

Se pueden realizar algunas breves aproximaciones a la idea del “Dasein” planteado por Heidegger en su obra Ser y Tiempo, a partir de algunos de los comportamientos del ser que se presentan en los efectos del yagé y también es posible “ver” algo muy similar a los procesos y movimientos del Dasein entre el ente y el ser del ente, ya no teóricamente, sino vivencialmente.

En la primera parte de la Introducción de Ser y Tiempo, se encuentra la idea de la comprensión de sí mismo como analítica existencial del Dasein, que Heidegger llama “comprensión existencial” en la que señala la prioridad ontológica de la pregunta por el ser del ente:

“El Dasein se comprende siempre a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo. El Dasein, o bien ha escogido por sí mismo estas posibilidades, o bien ha ido a parar en ellas, o bien ha crecido en ellas desde siempre. La existencia es decidida en cada caso tan sólo por el Dasein mismo, sea tomándola entre manos, sea dejándola perderse. La cuestión de la existencia ha de ser resuelta

siempre tan sólo por medio del existir mismo. A la comprensión de sí mismo que *entonces* sirve de guía la llamamos comprensión *existential*[*existenzielle*].⁸⁵

Los diferentes modos del ser son apreciables cuando afluyen a la mente simultáneamente sus determinaciones históricas y suprahistóricas, vivificadas en una intensa claridad, como una llave abierta de imágenes que descubren las huella vivenciales por donde el ser ha transitado, en sus diversos modos. Pero estas huellas del ser están más presentes que nunca, han resucitado en toda su vitalidad y esplendor, no meramente alucinante o imaginativo, sino más bien esclarecedor. Sobreviene lo que había quedado sin saldar por parte de la conciencia, lo oculto y lo olvidado se proyectan con más vida. Y en esa avalancha de vivencias que vuelven sobre el ser del Dasein, que también puede decidir sobre su sentido y su amplitud, se realiza la autocomprensión del ser, es decir, se pueden encontrar las respuestas a la primacía óptica de la pregunta por el ser:

“La tarea de una analítica existencial del Dasein ya se encuentra bosquejada en su posibilidad y necesidad en la constitución óptica del Dasein. Ahora bien, puesto que la existencia determina al Dasein, la analítica ontológica de este ente requiere siempre una visualización de la existencialidad. Y a esta existencialidad la entendemos como la constitución de ser del ente que existe. Pero, ya en la idea de tal constitución de ser se encuentra la idea del ser en general. Y de este modo, la posibilidad de llevar a cabo la analítica del Dasein depende también de la previa elaboración de la pregunta por el sentido del ser en general.”⁸⁶

Con los efectos enteógenos, el ser del ente, en un tiempo condensado, se puede desdoblarse, venir y regresar en la historia y en el espacio mental, visitar lugares, relacionarse con el ser de otros entes, y volver cargado de vivencias, se comporta de diversos modos, activa múltiples sensaciones, pero sigue siendo el mismo, dando la pauta para transformarse en su existencia, como cambiando de ropajes y de acción, en una sorprendente simultaneidad, donde la quietud y fijación del pensamiento en un objeto, se alterna con la movilidad de ese objeto, pudiendo también ser ese objeto el mismo Dasein convertido en ente y a la vez en observador.

⁸⁵ HEIDEGGER Martin Ser y Tiempo Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera tomado de <http://www.heideggeriana.com.ar> pag. 23

⁸⁶ Ibid pag. 23

Con ello, tales efectos podrían representar un puente epistemológico que establezca nexos de sentido entre los estudios de las ciencias naturales y los de las ciencias del espíritu. Y ello desde que los objetos en el yagé, ya no son “cosas extrañas” al sujeto, sino que cobrando una vida trascendental resucitan a la percepción como sujetos. Es sabido que en la cosmovisión ancestral ciertos objetos y fenómenos naturales como el sol, la lluvia, el agua, el fuego, el “abuelo” yagé, la “madre” naturaleza (la “pacha mama”), pueden tener también un ser, y poseer las mismas características de una persona, de un sujeto.

Tienen razón los artistas, literatos y científicos quienes han acudido a las ceremonias del yagé en busca de la inspiración, de una iluminación, de un concepto, de un primer rayo que empezara a configurar y dar vida a una de sus obras. O que una de las ideas, de esas que “andan por el aire” en manos de una musa, o que flotan en la música de las esferas, pudiera darle lumbre a su inspiración. Que la vida de uno de esos seres naturales convertidos en personas los saludara mediante una idea brillante.

En este sentido pueden ser más amplias las capacidades cognitivas ante “lo enfrentado”, es decir, el estado de cosas, porque “las puertas abiertas de la percepción”, como ha catalogado Aldous Huxley esta experiencia, permite la trascendencia, es decir el traspasarse del sujeto al objeto y viceversa, el rebasarse el uno en el otro en una unidad, en medio de la multidimensionalidad.

El estado mental producto de la ingesta de enteógenos, genera un estado de conciencia al que Huxley ha calificado como “ser-encia”, término que había utilizado primero Meister Eckhart para referirse a la fusión sujeto –objeto. El relato de la experiencia de Huxley con enteógenos aporta los rasgos de una distinta relación sujeto – objeto, que sobreviene durante el trance. En este caso, la experiencia se refiere a lo que acaeció al contemplar un ramo de flores:

“No contemplaba ahora unas flores dispuestas del modo desusado. Estaba contemplando lo que Adán había contemplado a la mañana de su creación: el milagro, momento por momento, de la existencia desnuda.

-¿Es agradable?- preguntó alguien.

Durante esta parte del experimento se registraban todas las conversaciones

en un dictáfono y esto me ha permitido refrescar mi memoria.

-Ni agradable ni desagradable -contesté. Simplemente, es Istigkeit... ¿no era esta la palabra que agradaba a Meister Eckhart? "SER-ENCIA".

El ser de la filosofía platónica, salvo que Platón parece haber cometido el error y absurdo error de separarnos del devenir e identificarlo con la abstracción matemática de la Idea. El pobre hombre no hubiera podido ver nunca un ramillete de flores brillando con su propia luz interior y punto menos que estremeciéndose bajo la presión del significado que estaba cargado; nunca hubiera podido percibir que lo que la rosa, el iris y el clavel significaban tan intensamente era nada más, y nada menos, que lo que eran, una transitoriedad que era sin embargo vida eterna, un perpetuo perecimiento que era al mismo tiempo puro Ser, un puñado de particularidades insignificantes y únicas en las que cabía ver, por una indecible y sin embargo evidente paradoja, la divina fuente de toda existencia.⁸⁷

En el contexto de la misma experiencia, Huxley da cuenta de la visión que adquirió y en la que aparecían las dimensiones inéditas de los objetos, que aún siendo los mismos objetos cotidianos, sufrían a sus ojos, es decir, a su conciencia, una transfiguración, como lo sucedido a los libros de su biblioteca:

“Como las flores, brillaban, cuando los miraba, con colores más vivos, con un significado más profundo. Había allí libros rojos como rubíes, libros esmeralda, libros encuadernados en blanco jade; libros de ágata, de aguamarina, de amarillo topacio; libros de lapislázuli de color tan intenso, tan intrínsecamente significativos, que parecían estar a punto de abandonar los anaqueles para lanzarse más insistentemente a mi atención (.....)La mente obtiene su percepción en función de intensidad de existencia, de profundidad de significado, de relaciones dentro de un sistema. Veía los libros, pero no estaba interesado en las posiciones que ocupaban en el espacio. Lo que advertía, lo que se grababa en mi mente, era que todos ellos brillaban con una luz viva y que la gloria era en algunos de ellos más manifiesta que en otros. En relación con esto la posición y las tres dimensiones quedaban al margen. Ello no significaba, desde luego, la abolición de la categoría del espacio. Cuando me levanté y caminé pude hacerlo con absoluta normalidad, sin equivocarme en cuanto al paradero de los objetos. El espacio seguía allí. Pero había perdido su predominio. La mente se interesaba primordialmente no en las medidas y las colocaciones, sino en el ser y el significado”.⁸⁸

⁸⁷ HUXLEY Aldous Las puertas de la percepción tomado de www.punksunidos.com.ar

⁸⁸ Ibid

Pero esta trascendencia puede trasladarse también a otras dimensiones del sujeto, por ejemplo cuando tiene el propósito de esclarecer los diferentes asuntos y situaciones que constituyen su vida, de superar sus dolencias o resolver sus problemas, es decir, de evolucionar.

El flujo de las múltiples dimensiones que ingresan por dicha apertura de la percepción, corporal, energética, natural, espiritual, mental, transtemporal, transpersonal, cósmica, etc., contribuye a establecer los nexos entre el sujeto y el objeto, como si ocurriera entre dos neuronas, la sinapsis de la comprensión. Lo que se comprende es la irradiación del objeto que brilla en la presencia visionaria del sujeto vuelto intencionalmente hacia lo que se hace presente y a su vez los objetos que irrumpen con su presencia lo hacen intencionalmente para develar algo en el sujeto. Suele suceder el encuentro de dos presencias en una sola comprensión, en una versión fenoménica del círculo hermenéutico. Se entiende que aquí la comprensión es para cambiar, para mejorar, para armonizar, para sanar. Una ganancia cognitiva es a su vez un incremento del ser, un crecimiento personal, un ser más consciente de las cosas a las que ha dado un más justo valor.

No es una simple observación o contemplación, sino una captación comprensiva desde la purga esclarecedora del sujeto, hacia el ser más originario, histórico y actual del objeto.

El concepto fenomenológico de “cosidad” es definido por Wilhem Szilasi, discípulo de Husserl, como un ir más allá en dirección de lo percibido mismo; por ejemplo, en la percepción de una simple mesa:

“en una consideración apropiada de la mesa, podemos decir que a esta cosa vista en la percepción le corresponde algo así como la materialidad, y que a la materialidad le corresponde la extensión. Más aún: que todo lo extenso está coloreado de algún modo, y que también el color tiene una extensión. Ahora hablamos de la cosidad como tal. Examinamos las estructuras que constituyen la cosidad de la cosa (cuestiones ontológicas)”⁸⁹

⁸⁹ SZILASI Wilhem Introducción a la fenomenología de Husserl.. Amorrorto Editora. Buenos Aires 2003. Páginas 36, 37

¿Qué diría, sin embargo Szilasi, durante su conferencia en la que explicaba los conceptos de “cosidad” y de “presencialidad” de los objetos, si Aldous Huxley relata la parte de su experiencia visionaria, en la que el foco de su atención se dirige a una silla, como objeto con el que entabla una relación diferente, en la que “ve” otro tipo de cosidad?:

“Estaba de regreso donde había estado al mirar las flores, de regreso en el mundo donde todo brillaba con la Luz interior y que era infinito en su significado. Las patas de la silla, por ejemplo, ¡Qué maravillosamente tubulares eran, que sobrenaturalmente pulidas.! Pasé varios minutos -¿o fueron siglos?-, no en mera contemplación de estas patas de bambú, sino realmente siendo ellas o, mejor dicho, siendo yo mismo en ellas o, todavía con más precisión -pues "yo" no intervenía en el asunto, como tampoco en cierto modo, "ellas"-, siendo mi No-mismo en él No-Misma que era la silla.⁹⁰

Desde otra perspectiva filosófica, Karl Jaspers propone para la separación problemática entre sujeto y objeto, la idea de “lo circunvalante” que se manifiesta en esta separación. Lo circunvalante es como un transfondo del que salen el sujeto como el objeto:

“Todo ser pensado significa ser destacado sobre el fondo de lo circunvalante. Es algo en cada caso particular lo que hace frente tanto al yo como a los demás objetos.

Lo circunvalante es, pues, aquello que no se nos presenta del todo ello mismo, sino en lo cual se nos presenta todo lo demás⁹¹.

Continuando su explicación sobre el concepto de lo circunvalante, Jasper efectúa un giro hacia lo místico como una actitud y un sentido, que permite sobrepasar la pugna y la tensión existente entre el sujeto y el objeto, entre interior y exterior:

“El hombre puede sobremontar la separación del sujeto y el objeto en una plena identificación de estos dos términos, con desaparición de toda objetividad y extinción del yo. En ella se abre el verdadero ser y al despertar queda la conciencia de algo de una significación hondísima e inagotable. Para quien la experimentó es esa identificación el verdadero despertar y el despertar a la conciencia en la separación del sujeto y el objeto más bien el

⁹⁰ Huxley. Op Cit

⁹¹. JASPERS. Karl La Filosofía Breviarios del Fondo de Cultura Económica. Madrid. 1993. Página 28

sueño. Así, escribe Plotino, el más grande de los filósofos místicos de Occidente:

“A menudo, cuando despierto del sopor del cuerpo para volver en mí, veo una maravillosa belleza: entonces creo con la mayor firmeza en mi pertenencia a un mundo más alto y mejor, obra enérgicamente en mí la más gloriosa de las vidas y me hago uno con la Divinidad”⁹²

Existe también una referencia hermenéutica a esta idea, que coincide con el sentido de la experiencia con el yagé. En la filosofía las categorías teoría y praxis, aunque siempre discurren paralelas a lo largo de su ámbito objetual, guardaban las necesarias distancias exigidas y prescritas por el saber científico. Sin embargo, Gadamer somete el concepto de teoría a una revisión hermenéutica, tratando de establecer que el trabajo teórico implica también una praxis en el momento de la fusión o “disolución” del sujeto en el seno del objeto estudiado. “Deshacerse en teoría”, y “la teoría como vigilia suprema”, son términos que guardan una estrecha relación, al menos de sentido, con la experiencia hermenéutica que ocurre en el yagé donde el trabajo interpretativo de los fenómenos permite una verdadera fusión, donde el sujeto amalgamado con el objeto desaparece, por decirlo así, de la faz del tiempo, en el momento en que todos los sentidos internos y externos concurren en la cosa misma:

“De hecho es verdad que el trabajo teórico posee una fuerza de atracción especial. Estamos hablando de mirar, observar, contemplar. ¿Cuál es el poder y la fuerza de una experiencia como esa? Desde luego es mucho más que la simple visión. El nuevo experimento y el nuevo resultado arrojado por las mediciones nos atrapan. De ahí no hay escapatoria ni refugio: mirar es aquí hacerse uno con la cosa, disolverse en ella. En toda disolución hay un olvidarse del tiempo. Bien, esto es claro, en eso consiste el demorarse en algo, y ésta es la temporalidad del mirar, ese demorarse, un proceso sobre el que habría mucho que decir. Y que no tiene nada que ver con esos retrasos que se producen al azar cuando se está de camino y que uno no sabe cómo justificar. Nada de eso: es que algo nos ha capturado y llenado por entero, porque de pronto todo parece tan simple. Eso es lo que confiere al saber su importancia específica, y que nos hace hasta cierto punto enorgullecernos de él. Ese mirar y “estar en la cosa” significa tanto para nosotros, que nos olvidamos de nosotros mismos. Es como hacerse uno con la cosa y desaparecer en ella (...) Nosotros somos humanos y, como todo lo que está vivo, nos sentimos atravesados también por la peren-

⁹² Ibid. Pág. 29

toria necesidad de que las experiencias que tenemos y las certidumbres que nos sobrevienen puedan llegar a ser también para nosotros cumbres, momentos supremos en los que desaparecer; éstos son los que nos dan la vida, nos mueven y nos llenan de un sentimiento de plenitud beatífica”⁹³

Siguiendo el rastro de la hermenéutica trazado por Gadamer, enfocando la relación sujeto-objeto y a partir del concepto de “experiencia” que hace la conciencia consigo misma, se encuentra la idea de “saber absoluto” donde se consuma la unión conciencia- objeto, que había sido planteada por Hegel:

“Por supuesto que para Hegel el camino de la experiencia de la conciencia tiene que conducir necesariamente a un saberse a sí mismo que no tenga nada distinto ni extraño fuera de sí. Para él la consumación de la experiencia es la “ciencia”, la certeza de sí mismo en el saber. El patrón bajo el que piensa la experiencia es, por lo tanto, el del saberse. Por eso la dialéctica de la experiencia tiene que acabar en la superación de toda experiencia que se alcanza en el saber absoluto, esto es, en la consumada identidad de conciencia y objeto”⁹⁴

⁹³GADAMER Hans George .Anotaciones Hermenéuticas. Editorial Trotta Madrid 2002

⁹⁴ .Ibid Pág.. 431

CONCLUSIONES

Algunas de las ideas de Nietzsche referidas a la filosofía, sugieren que el saber que se toma sin necesidad y que no configura ninguna acción exterior, se convierte en un saber caótico, que forma “doctos por fuera pero barbaros por dentro.” Y formulaba dicha sentencia en forma de crítica al hombre occidental que se consideraba ilustrado, es decir, al prototipo de intelectual moderno, que según él, llegaba a estar “ahíto de saber”.

Este punto de partida nos remite a plantear una filosofía de la existencia, dirigida al ser, a su conocimiento, y también a una filosofía con aplicaciones prácticas. Y si es cierto que la filosofía se interesa en el hombre, en cuanto hombre, y si el ser del hombre, mediante la actitud filosófica, se convierte en amante de la sabiduría, encontraríamos en el yagé una síntesis de estos dos postulados reunidos en una filosofía de la existencia que busca en el conocimiento esclarecedor de sí mismo y del mundo, la superación de sus problemas, como en este caso, de sus enfermedades físicas y anímicas.

Mediante la denominada “planta maestra”, y a través de las experiencias de estados ampliados de conciencia que genera, el individuo se encuentra en una vía por la cual el amor al conocimiento, propio de la filosofía, puede convertirse en amor a sí mismo, a la vida, a los demás, al espíritu y a la naturaleza, como condición indispensable para la recuperación de sus dolencias, lo cual, de paso, plantea interesantes relaciones entre lo cognitivo y lo anímico.

Sin descartar que la sed de conocimiento se puede despertar también en personas saludables, tampoco puede pasar desapercibido que el intenso interés que se despierta en las crisis físicas y existenciales, muy características de estos tiempos, se puede convertir en un interés emancipatorio que pasa necesariamente por procesos de conocimiento, en lo que podríamos denominar una “epistemología de la vida”, dirigida al reconocimiento de los procesos en que desenvuelve su existencia, sus ocupaciones, sus problemas internos y externos, lo mismo que a la revisión y replanteamiento de sus relaciones consigo mismo, con los demás, con la naturaleza y el universo.

Así mismo, en el contexto de las relaciones “cuerpo-mente”, la ciencia moderna ha recorrido un significativo terreno en los conocimientos sobre las afecciones conocidas como “psicosomáticas”. La hipótesis formulada es que todas dolencias que siente el cuerpo físico repercute significativamente en el estado mental. De igual manera, pero más recientemente, las medicinas alternativas y las neurociencias, han formulado procesos en la vía contraria que van de la mente al organismo físico, según los cuales todo pensamiento, emoción o sensación desata repercusiones biológicas que van a parar a las células del cuerpo físico.

Por su parte, el yagé y específicamente la medicina ancestral, representa una instancia de estudio que puede aportar también conocimientos sobre las relaciones “cuerpo-mente” y “mente-cuerpo” añadiendo a esta diada el mundo del espíritu, para conformar una triada que también es puesta en conexión con un todo más vasto, con el universo.

En el nivel microcósmico, el núcleo de la enfermedad es la ignorancia, lo cual tiene sentido porque si el hombre conociera los procesos que generan sus males, se pondría en guardia y evitaría todos los factores que pueden repercutir como anomalías en el organismo físico y mental. Tal actitud preventiva y también terapéutica, implica una serie de conocimientos y por decirlo así una “ganancia cognitiva” frente a la enfermedad que no es sino una manifestación de un desconocimiento.

Esta misma idea se puede expresar y apreciar también a través de la hipótesis que postula a la enfermedad del cáncer (aplicable a las demás enfermedades) producida por una errónea información, proveniente de diversas fuentes ambientales, alimenticias, bioquímicas o conductuales, como datos que impregnan a un determinado grupo de células del organismo, las cuales irradian y transmiten esa información errónea a las demás células de su entorno.

En el caso de las perturbaciones anímicas, desde Freud, se sabe que la mayoría de las conductas clasificadas como “patológicas” se deben a procesos que permanecen ocultos (inconscientes) al conocimiento (conciente) del sujeto. Después, Jung habló de la “sombra”, para designar todo aquello que es oscuro y problemático en nosotros, como complejos anímicos inconscientes, que se manifiestan y afloran como perturbaciones, en todo caso originarias de la oscuridad de la ignorancia.

Precisamente, lo que sucede en el yagé, es que una vez el sujeto puede tener acceso al interior de tal oscuridad, tanto física como anímica, puede identificarla, reconocerla, interpretarla y resignificarla para reintegrarla a su ser como una superación comprensiva de la enfermedad.

El yage, abre a las implicaciones cognitivas de las siguientes relaciones, con los efectos sanadores que de su comprensión se derivan:

- Cuerpo- mente
- Mente-cuerpo
- Cuerpo-mente-espíritu
- Cuerpo-mente-espíritu-universo

BIBLIOGRAFÍA

- AUSTIN MILLÁN Tomás [En Línea] <http://www.lapaginadelprofe.cl/sociologia/habermas/haber2.htm>. Para INTERNET: Diciembre del 2000. Revisado 10.1.2007.
- BURNS, Eric. The smoke of the gods. Temple: Temple University Press, 2007.
Y ECHEVERRI, Juan Álvaro. Tabaco frío, coca dulce. Bogotá: Colcultura, 1997.
- BARRIONUEVO Camilo de Psyché & Pneuma, El Rol de lo Psicológico en lo Espiritual Congreso Internacional “Medicinas Tradicionales, Interculturalidad y Salud Mental” del 07 al 10 de Junio – Tarapoto – San Martín – PERÚ
- CAICEDO, Alhena Neochamanismos: y modernidad. Lecturas sobre la emancipación. Nómadas (Col), núm. 26, 2007, pp. 114-127 Universidad Central. Bogotá, Colombia. Tomado de: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=105115241012>
- DÍAZ MAYORGA Ricardo. Ponencia: “Visión actual de la Medicina Ancestral” En “Taller de Medicina Ancestral. Quito. Septiembre 15 y 16 de 2008. Tomado de http://www.visionchamanica.com/Medicinas_alternativas/Medicina-Ancestral.htm)
- DILTHEY Wilhelm, Teoría de las Concepciones del Mundo. Madrid: Altaya, 1995.
- DOORE, Gary (compilador): El Viaje del Chamán: curación, poder y crecimiento personal, Kairós, Barcelona, 1998.
- ENTREVISTA con Beatriz Caiuby Labate “Plantas Inteligentes” Por: Samira Feldman Marzochi Traducción: Ricardo Díaz Mayorga) La versión original en portugués de la presente entrevista fue publicada en la edición N° 17 tomado de <http://www.antropologia.com.br>
- ELIADE Mircea. El Chamanismo y las Técnicas arcaicas del éxtasis”. Fondo de Cultura Económica. Madrid. 1996.
- GADAMER Hans George .Acotaciones Hermenéuticas. Editorial Trotta Madrid 2002

- _____Verdad y Método. Ediciones Sígueme –Salamanca 1996. pag 375
- GARCÍA Miguel. Psicointegración y Plantas Sagradas, Riesgos Sobre el Complejo del Yo en Pacientes en Psicoterapia Psicoanalítica. Congreso Internacional “Medicinas Tradicionales, Interculturalidad y Salud Mental” Del 07 al 10 de Junio – Tarapoto – San Martín - PERÚ
- GROF Stanislav. Psicología Transpersonal, nacimiento, muerte y trascendencia en psicoterapia. Editorial Kairos. New York. 1988. Escaneado por Germán Campos A. Chile, 2004
- HABERMAS Jurgen, Teoría de la Acción Comunicativa I. Editorial Taurus Humanidades, 1992
- _____ II. Editorial Taurus Humanidades, 1992
- _____ El Discurso Filosófico de la Modernidad. Editorial Taurus. Madrid. 1989.
- HARNER Michael. Espiritus y curación chamánica. Entrevista de Bonnie Horri-
gan. Tomado de :
<http://www.elistas.net/lista/chamanes/archivo/indice/1501/msg/1570/>
- HEGEL, tomo I, 236, en El discurso Filosófico de la Modernidad. Jurgen Habermas. Editorial Taurus. Madrid. 1989.
- HEIDEGGER Martin Ser y Tiempo Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera (tomado de)<http://www.heideggeriana.com.ar>
- HUXLEY Aldous Las puertas de la percepción tomado de www.punksunidos.com.ar
- JASPERS. Karl La Filosofía Breviarios del Fondo de Cultura Económica. Madrid. 1993.
- LABATE CAIUBY Beatriz, SENA ARAÚJO Wladimyr (comps.) mercado “O uso ritual da ayahuasca. de letras-fapeps.sao paulo, campinas. 2002”. Tomado de: <http://www.bialabate.net/books/the-ritual-use-of-ayahuasca/press-release-espanol-the-ritual-use-of-ayahuasca>
- MABIT Jacques. Ayahuasca: Aproximación Contemporánea a una Terapéutica Ancestral. Tomado de:http://www.takiwasi.com/docs/arti_esp/aproximacion_contemporanea.pdf

- METZNER Ralph Alucinógenos, conciencia y el espíritu de la naturaleza. Conclusiones, reflexiones y especulaciones Tomado de <http://www.onirogenia.com/enteogenos/ralph-metzner-alucinogenos-conciencia-y-el-espíritu-de-la-naturaleza>
- POVEDA, José María: *Chamanismo: el arte natural de curar*, Planeta, España, 2002. Citado por Karina Malpica. En línea: <http://www.mind-surf.net/drogas/chamanismo.htm>.
- SCHUSCHNY Andres, “Jean Gebser: La estructura mental/racional de conciencia”. Tomado de <http://humanismoyconectividad.wordpress.com/2011/02/03/estructura-racional-conciencia/>
- SZILASI. Wilhem Introducción a la fenomenología de. Husserl Amorrorto Editora. Buenos Aires 2003.
- VILLAESCUSA Manuel. Tomado de www.neip.info “Efectos subjetivos a corto plazo de tomas de ayahuasca en contexto occidental urbano” Por: http://www.google.com.co/#sclient=psy-ab&hl=es&source=hp&q=efectos%20subjetivos%20a%20corto%20plazo&pbx=1&oq=&aq=&aqi=&aql=&gs_sm=&gs_upl=&fp=704c03b134bafae6&biw=994&bih=616&pf=p&pdl=500
- WEISKOPF, Jimmy. Yagé, el Nuevo purgatorio. Bogotá: Villegas Editores, 2002. 3ª parte

WEBGRAFIA

- [En línea] ALTERIDADES (1): Págs. 82-101 “Para Comprender a una Sociedad Primitiva” Peter Winch, En: Bryan R. Wilson (ed.), Rationality. Basil Blackwell, Oxford, 1979. Traducción del inglés: Pilar Vallés.
- [En línea]<http://es.scribd.com/doc/26016701/Codigo-de-Etica-el-pensamiento-yage>
- [En Línea]. http://es.wikipedia.org/wiki/Hans-Georg_Gadamer#Significado_hermen.C3.A9utico_de_la_fusi.C3.B3n_de_horizonte
- [En línea]<http://homepage.mac.com/eeskenazi/corbin4.html> de Heidegger a Sohrawardī. H. Corbin: Conversación con Philippe Nemo
- [En línea]<http://humanismoyconectividad.wordpress.com/2011/02/14/gebser-cartografo-conciencia/>¹ [En línea] http://es.wikipedia.org/wiki/Jean_Gebser
- [En línea]: <http://lanic.utexas.edu/project/lasa95/grandis.html>.
- [En Línea] <http://lexicos.free.fr/Revista/numero9articulo4.htm>
- [En línea]: <http://reflexiones.fcs.ucr.ac.cr/documentos/28/compreension.pdf> consulta: Enero 19 de 2011
- [En línea] <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/lameiro58.pdf>
- [En línea] <http://www.asociacionicar.org/1238/chamanismo-y-ciencia-en-la-alta-amazonia-peruana>
- [En línea] http://www.cuwish.org/ayahuasca_es.htm

- [En línea] <http://www.elistas.net/lista/chamanes/archivo/indice/1421/msg/1492/>
- [En línea]: <http://www.mind-surf.net/drogas/ayahuasca.htm>)
- [En línea]<http://www.sapaninka.com/es/articulos-e-investigaciones/enteogenos-y-la-busqueda-interior>
- [En línea]<http://www.taringa.net/posts/info/1234064/Ayahuasca-y-otras-drogas-1.html>