

Chamanismo, Ayahuasca y Oniromancia

2010-03-05 08:59:15



Cognición y Psicología de los Shuar (Jívaros)

Dr. Josep M. Fericgla
Universidad de Salamanca
Institut de Prospectiva Antropològica
MGS-Universitat de Barcelona

Introducción, agradecimientos y aclaración

El texto que sigue constituye la muy libre transcripción de cuatro conferencias que impartí en la Sala de Actos del Museu Etnològic de Barcelona los días 13, 14, 18 y 20 de abril del año 1994. Los temas de las conferencias fueron:

- I) El proceso de cambio cultural y las estrategias adaptativas de los Shuar;
- II) Cultura, teoría y aplicaciones de la imaginación generada por el ayahuasca;
- III) Oniromancia y sentido de los sueños entre los Shuar; y
- IV) El sistema educativo shuar. A pesar de ello, en el texto que sigue han quedado reformuladas en tres grandes capítulos en los que tan solo se ha mantenido, aproximadamente, el título de las tres primeras conferencias. La cuarta ha quedado refundida en el texto de los capítulos segundo y tercero, y como primer capítulo se ha añadido una larga ficha cultural y comentarios etnográficos generales sobre el pueblo shuar actual.

Así pues, al transcribir el contenido de aquellas conferencias no se ha tratado de mantener el material oral que expuse allí. Tampoco he mantenido por escrito los coloquios que se cultivaron al acabar cada una de las clases magistrales que se impartieron, ni las explicaciones que acompañaron las abundantes diapositivas ilustrativas, ni tampoco el texto de las dos películas que se proyectaron. Una cosa es la comunicación verbal y visual, y otra cosa es el medio escrito. Así, he rehecho los textos hasta tal punto de convertirlos en artículos intrínsecamente redactados para ser leídos (con lo que implica de citas bibliográficas, lenguaje más cuidado, reflexiones y propuestas teóricas para ser meditadas con tranquilidad, etc.). Por otro lado, pesar de que aquellas conferencias estuvieron formuladas para un nivel de alta divulgación, he preferido dejar aquí el texto en una lectura para especialistas. Además, aquellas conferencias fueron impartidas en lengua catalana y el texto que sigue ha sido traducido por mí mismo al castellano en aras de una mayor facilidad de difusión.

Quiero mostrar mi agradecimiento a Carme Huera, entonces directora del Museu Etnològic de Barcelona, la invitación para impartir aquellas cuatro conferencias en la acogedora biblioteca-sala de actos del Museu; y a la Dra. Carme Fauria, actual directora, ya que sin su tenaz persistencia nunca habría reunido

los ánimos para redactar lo que sigue.

En este mismo sentido, me siento agradecido a todas las personas que entonces participaron en el ciclo de conferencias, por la atención, interés y por la simpatía que mostraron a lo largo de las cuatro sesiones.

No puedo olvidar a los auténticos protagonistas del texto, el pueblo shuar, entre el cual cuento con buenos amigos y colaboradores: Carlos Pichama, su hijo Galo Pichama, su hija Roxana y el resto de la familia Pichama. Especialmente es con ellos con quien me siento en deuda, y en diversos sentidos.

Quiero acabar esta Introducción con una aclaración de carácter técnico. Últimamente han aparecido diversos textos castellanos en los que la palabra “jíbaro” y sus derivados (tanto en forma de adjetivo como en su función sustantivada) aparece con “v”, jívaro -a. Ello ha conllevado alguna pequeña discusión y ha generado no poca desorientación sobre tal grafía castellana. A pesar de ello, he seguido con mi empeño de escribir el término con “b”, jíbaro -a, tal y como el lector habrá apreciado en el título y seguirá apreciando en el texto que sigue. Salvando el incierto origen etimológico de esta categoría lingüística, se puede afirmar que se trata de una palabra de origen castellano antiguo (aunque tal vez provenga del portugués xebaro), y que en documentos españoles de los siglos XVI y XVII ya aparece con “b”. El motivo de tal cambio de la tradicional “b” por la moderna “v”, según argumento académico de algunos nunca explicitado, estriba en que jíbaros se referiría más a la forma adjetivada y despreciativa del término, en tanto que jívaros hace referencia exclusiva al grupo étnico sobre el que versa parte del presente texto.

En este sentido, quiero aprovechar la ocasión para reproducir la entrada correspondiente de nuestro querido, recientemente revisado y oficial Diccionario de Lengua Española:

Jíbaro, ra: (de or. incierto), adj. Amér., 1. campesino, silvestre. Dícese de las personas, los animales, las costumbres, las prendas de vestir y algunas otras cosas, p.ej. fiesta jíbara. Aplíc. a personas. U.t.c.s. // 2. ver sombrero jíbaro. // 3. Mej. decíase del descendiente de Albarazado y Calpamula, o de Calpamulo y Albarazada. Usábase también como sustantivo // 4. P. Rico, perteneciente o relativo al campesino blanco. U.t.c.s. // 5. Dícese del individuo de una tribu indígena de la vertiente oriental del Ecuador. U.t.c.s.// 6. Perteneciente o relativo a esta tribu // 7. m. lengua hablada por estos indígenas.

... (Diccionario de la Lengua Española, Real Academia Española, vigésima primera edición, 1992). El remarcado en negrita es mío.

Con ello queda la discusión saldada. En todo caso, creo poder afirmar que las formas anómalas de escribirlo, tal como la que, por ejemplo, aparece en la colección Las razas Humanas, publicada por el Instituto Gallach bajo lo que llaman “la dirección científica de Juan Frigolé” (Barcelona 1990), es el típico resultado de un absurdo intento de modernización taxonómica por la vía de alejarse de lo propio (que además, en este caso es originario) para tomar formas anglosajonas (y con ello no quiero decir que me sitúe en contra de las innovaciones cuando hay necesidad de realizarlas). Así, en esta obra editada en VIII tomos bien ilustrados aparece jíbaros en su forma anómala de jívaros (págs.: 601, 700, 712, 723, 903, 973 y 1237; y con la acepción jívaros shuar en las págs.: 963 y 970); y, en cambio, no aparece la forma de más respeto étnico y de más rigor antropológico: Shuar, Achuara, Huambisa o Aguaruna, Kántuash shuar y Patúmkei shuar para referirse al gran grupo étnolingüístico jibaroano.

Sin duda, ello es el resultado de una traducción poco rigurosa del término inglés jivaran, donde esta forma con -an es usada como adjetivo, y de jivaro que es la forma sustantivada de la lengua inglesa (según el muy prestigioso diccionario bilingüe Simon and Schuster’s International Dictionari English-Spanish, Spanish-English, Nueva York, edición original del 1973). Por tanto, se trata de los jíbaros (sean Shuar, Achuara, Huambisa o Aguarunas, etc.) no de los jívaros, ni de los jívaros shuar.

J. M^a F.

FICHA ETNOGRÁFICA DE LA ETNIA SHUAR

“En cualquier caso, la cultura de los shuar como está descrita en este libro, ahora pertenece ya en su mayor parte a la historia. Personalmente, yo lo considero una pérdida, emocional y científicamente, y solo espero que estos débiles esfuerzos ayudarán a preservar un documento de lo que un tiempo fue un estilo de vida extraordinariamente distinto.”

(M. Harner, 1978;199)

Sobre el artículo y el autor

1.- Datos de etnografía general

Los shuar habitan la llamada Alta Amazonia o Selva Alta ecuatoriana. Este apelativo no se refiere a la alta o baja cuenca del río Amazonas, si no a la altura de la selva respecto del nivel del mar: se considera Alta Amazonia cuando se habla de selva por encima de los 300 m., también llamada ceja de selva; y Baja Amazonia cuando nos referimos a selva por debajo de 300 m. de altitud. Estos pocos centenares de metros de diferencia marcan un cambio climático y ecológico considerable.

El entorno geográfico shuar está delimitado por la cordillera del Kutukú y por la Sierra del Cóndor, y su centro sagrado tradicional es el volcán Shangai (actualmente activo).

Hay diversos elementos arqueológicos que permiten inferir que los shuar han emigrado desde zonas más litorales hasta el territorio interior que hoy día ocupan, incluso queda algún grupo disgregado en territorios cercanos a la costa del Pacífico. Además, tienen un mito descriptivo que habla del “gran lago”, lo cual probablemente se refiera al Océano Pacífico (en referencia a la mitología shuar, ver la colección de libros publicada por la editorial Abya-Yala, Quito, dedicada al tema; también en FERICGLA, 1994).

Globalmente, la etnia Shuar-Achuara está formada por unos 40.000 a 45.000 individuos que habitan las cuencas de los ríos Santiago, Morona y Pastaza, entre otros de caudal menos importante (lo que no implica que se trate de riachuelos). Viven principalmente en el estado de Ecuador, al este de la Provincia de Zamora, la Provincia de Morona Santiago y al sur de la Provincia del Pastaza; y una pequeña parte de la gran etnia se halla en territorio peruano, aunque se trata principalmente de la rama achuara.

Los shuar, principales protagonistas del presente texto, son aproximadamente 35.000-40.000 individuos y los achuara unos 5.000 más. Estos pueblos están étnicamente emparentados con los Wampis, los Awajún, los Mainas, etc., hasta llegar al Marañón. Entre ellos comparten un amplio territorio de bosque tropical húmedo, bastantes tradiciones culturales y en especial el idioma jivaroano, con diferencias dialectales. Afortunadamente para ellos, es una etnia que ha sobrepasado el peligro inminente de etnocidio físico, ya ha “doblado la esquina”, y hoy está creciendo el número de individuos shuar que cada día asumen más el sistema de valores occidental, proceso de aculturación que ha supuesto la desaparición física (no tan solo cultural como es el caso) para otras etnias amazónicas. Desde el punto de vista geográfico, pues, ocupan un territorio de unos 30.000 Km² al sudoeste del Estado ecuatoriano.

El idioma que hablan es el shuar chicham, o shuar a secas y pertenecen al gran grupo cultural jivaroano, básicamente definido por sus lenguas que forman la familia lingüística jivaroana. Además de los shuar, también forman esta gran familia etnolingüística otros grupos étnicos que son:

I) los Achuara, vecinos territoriales de los shuar.

II) los Patúmkei shuar, que habitan territorio peruano y actualmente se puede considerar que están a punto de desaparecer como etnia independiente.

III) los Huambisa, también forman parte de la familia jivaroana que habita al norte del Perú; en Occidente son más conocidos con el nombre de Aguaruna, y

IV) los Kántuash shuar.

Por otro lado, la gran familia shuar -la más numerosa de los grupos jivaroanos- se divide en:

- i) los Muraya shuar, o “gente de las montañas altas”; se trata de los shuar que habitan las estribaciones montañosas del Kutukú y del Cóndor, de aquí el apelativo que reciben, Muraya shuar, que traducido literalmente significa “las personas de la cima del culo” (por la forma de las montañas donde habitan);
- ii) los Untsuri shuar, denominativo por referirse a “las personas numerosas que habitan las montañas”, y que son los shuar que viven en la ceja de selva, y finalmente
- iii) los Pakamaya shuar, “gente de más allá de las montañas”; se trata del grupo de shuar que habitan más al oriente de su territorio indígena, fronterizos con los achuara.

En términos generales se puede afirmar que es un típico pueblo ribereño tropical, que construyen sus chozas, o jea en idioma shuar, en las cercanías de los afluentes de los grandes ríos, de manera que puedan subsistir parcialmente de la pesca fluvial; además usan las cuencas navegables de ríos como el Zamora, Panki, Paute, Santiago, Yaupi, Tutanangoza, Upano, Chiguaza, Palora, Macuma y una parte del Pastaza, para transitar con las canoas de tronco vaciado que tradicionalmente manufacturan.

Su subsistencia se basa principalmente en la horticultura itinerante de tubérculos y la recolección de alimentos silvestres (tareas correspondientes a las mujeres en su división natural del trabajo) complementados con la cacería y la pesca (tareas realizadas por los hombres). También son ellas las que tienen a su cuidado a los niños y el trabajo de la casa, particularmente la preparación de la chicha (bebida fermentada a partir de mandioca hervida y masticada, que es la “bebida nacional” de los grupos indígenas de la Alta y Baja Amazonía) y de los alimentos.

Utilizan el sistema de cultivo de tala y quema, o de rozza. La cacería es su principal fuente de proteínas; complementan la alimentación con el producto obtenido de la pesca fluvial (con red, con trampas construidas cuando los ríos suben de caudal o por el procedimiento de envenenar el agua con barbasco) y la recolección de frutos, insectos y plantas. A pesar de ello, actualmente y de forma lenta pero permanente, una buena parte de su territorio tradicional de uso cinegético está siendo substituido por campos de pasto para los rebaños vacunos, cosa que ha comportado el progresivo agotamiento del suelo y una menguante disponibilidad de sus tierras tradicionales. Este hecho ha ocasionado la implantación de un patrón de asentamiento sedentario cuasi general, muy especialmente entre los shuar que habitan el límite de la selva espesa, lo que está conduciendo a un profundo cambio en su sistema socioeconómico.

Tradicionalmente, el tipo de asentamiento era disperso, con una distribución del territorio de acuerdo a las zonas acotadas, de acuerdo a las relaciones de parentesco, que ocupaba cada grupo familiar extenso. Hoy, el patrón de asentamiento se integra en la estructura político-administrativa de la Federación Interprovincial Shuar y Achuara (FICSHA)¹, propietaria potencial de todo el territorio adjudicado colectivamente a los shuar y achuara. Esta Federación está formada por diversas unidades llamadas Centros. Cada Centro está formado por unidades familiares dispersas en áreas selváticas que disponen de entre 50 y 200 Ha. por familia, unidades vinculadas territorialmente entre sí por una zona comunal que suele tener la estructura de una plaza abierta en la selva espesa, y donde a veces y cuando la hay, se ubica la que suele ser la jea, cabaña, dedicada a escuela, tal vez alguna capilla cristiana, los campos de juego a la pelota y la cabaña o choza comunitaria dedicada a las reuniones sociales de los habitantes del Centro, reuniones que llaman minga. Su territorio está delimitado por el número de familias que forman el Centro, y es reconocido oficialmente por las autoridades estatales a través de la Federación.

La cabaña vivienda del shuar tiene forma elíptica, con un espacio interior muy amplio, en el cual se localizan dos zonas restrictivas: el ekent, área familiar ocupada por las mujeres y chiquillada; y el tankámash, área social reservada al esposo, hijos varones y visitas. El suelo de la casa shuar es de tierra simple apisonada, las paredes están hechas con varas de chonta, uno de los diversos especímenes de palma, de madera muy dura, y la techumbre está tejida con hojas de otra variedad de palma. La casa achuar, con ligeras variaciones estructurales, no precisa de paredes ya que está asentada en una zona

más cálida y tampoco se muestran tan belicosos como los shuar, con lo que las paredes de la choza tampoco tendrían la finalidad defensiva que sí tienen entre estos últimos.

Una de sus instituciones más importantes, a pesar de que informalmente estructurada, es la visita que fortalece y cohesiona los vínculos de parentesco e incentiva una mayor interacción social.

Tradicionalmente, el hombre vestía una simple falda anudada a la cintura llamada tipi, tejida en algodón silvestre y teñida con materiales vegetales; la mujer vestía una especie de túnica soportada sobre los hombros y ceñida a la cintura por un cordón. En el pasado, estos vestidos también se confeccionaban con corteza de árboles, machacada hasta dejarla flexible y delgada. Hoy día es muy común el uso de prendas de carácter occidental, que consiguen por medio de redes de intercambio que se extienden desde el límite de la selva hasta muy al interior, por medio de las donaciones de misioneros u ONGs, o comprándolas directamente en los comercios de los colonos. El vestido se complementa con pintura corporal hecha con pasta fresca del fruto del árbol del achote.

La mitología explicativa de los shuar está estrechamente vinculada a la naturaleza y a las leyes del Universo; se manifiesta a través de una amplia gama de seres superiores relacionados, que son la antropomorfización de fenómenos tales como la creación del mundo, la vida, la muerte, las tormentas, los sueños o las enfermedades. Los principales personajes o entidades mitológicas de los shuar son: Etsa, Nunkui, Tsunki, Shakáim, (especialmente) Arútam, etc.

Etsa, identificado con el sol y simplificando bastante, enseña y protege a los hombres en sus actividades cinegéticas. Shakáim da la fuerza y la habilidad necesarias para el trabajo masculino. Tsunki, ser primordial del elemento acuoso, aporta y preserva la salud y es considerado de género femenino. Nunkui fertiliza la chacra (pequeña huerta familiar). Arútam es fuente de todo el bien y el mal, y permite a algunos shuar ser invencibles durante la guerra (más adelante se amplía la importante información sobre la concepción jivaroana del Arútam).

Tradicionalmente, el pueblo shuar ha utilizado la guerra como mecanismo de justicia intraétnica, para restablecer el equilibrio social. Los líderes de cada comunidad han sido guerreros respetados y prestigiados, los Kakáram, los poderosos (ver más abajo el complejo contenido semántico de este término), y han compartido el liderazgo social de cada comunidad territorial o Centro con el wishín, chamán o brujo de cada colectivo. A pesar de ello, el guerrero no disfrutó de privilegios económicos, sino que representaba la unidad del grupo familiar, y su poder radicaba en la capacidad para organizar grandes redes de alianzas familiares, máxima garantía de seguridad en caso de vendetta guerrera. Entre los shuar siempre ha existido un gran abanico de razones para llevar a término campañas guerreras, de aquí que diversos antropólogos y filósofos sociales (como por ejemplo E. Canetti) se hayan interesado por la dinámica interna de este grupo étnico amazónico, ya que parecía un pueblo unido tan solo por las guerras intestinas, más que por ningún otro motivo.

El actual diálogo interétnico ha afectado la organización social de los shuar, constituyéndose, repito, una sólida Federación de Centros que, de hecho, ya tuvo un primer modelo en las alianzas establecidas en épocas de la colonización. Hay que destacar su capacidad de autogestión en todo aquello referente al aspecto organizativo actual, de escolarización, defensa de las tierras, programas de cría de ganado, etc.

Entre nosotros, los shuar son más conocidos bajo el nombre de "jívaros", término que a ellos les resulta insultante: lo usan los misioneros y los mestizos en sentido despectivo para referirse a alguien de carácter abandonado, poco hábil o trabajador, bruto, etc. ("¡no seas jíbaro!", "vete jibarito" etc. son expresiones habituales). Por tanto, y aunque solo fuera por simple rigor intelectual, a lo largo de todo el texto utilizaré el generalicio con el que ellos se autodenominan: Shuar, que significa "gente", "colectivo" en términos generales. Por ejemplo, a los sajinos <Tayassu pecari>, una variante amazónica del jabalí

europeo, se los denomina Untsuri shuar, donde shuar tiene el mismo sentido que referido a los humanos: “gente” porque los sajinos viven en rebaños salvajes.

En este primer capítulo me centraré en realizar una descripción del pueblo shuar, enfatizando el proceso de cambio cultural en que están inmersos hoy, a finales del siglo XX. Este proceso de drástica aculturación se inició en la década de los años 1950, cuando los misioneros católicos salesianos se hicieron cargo de la evangelización y alfabetización del territorio amazónico ecuatoriano ocupado por los shuar y achuara. Una década antes, en el año 1941, había sucedido la guerra entre Ecuador y Perú por razones territoriales, el mismo conflicto que, en cierta forma, se ha reproducido a finales del año 1994 e inicios del 1995. A raíz de aquella guerra de mediados de siglo, el ejército ecuatoriano penetró en territorios amazónicos que hasta aquel momento habían permanecido prácticamente vírgenes respecto de la sociedad occidental, si se descuenta la accidentada y corta entrada de los españoles en la época colonial, cuando fundaron ciudades como Sevilla del Oro y Logroño de los Caballeros (siglo XVI), centros que no disfrutaron de una vida excesivamente larga dado que los habitantes amazónicos de entonces consiguieron exterminar los colonizadores y atrasar la aculturación por más de dos siglos (para mayor información sobre épocas coloniales, cambios demográficos, geográficos y culturales del pueblo shuar o del territorio que hoy habita, consultar TYLOR y LANDÁZURI, 1994; y RENARD et al. 1988).

Al referirme a los shuar, achuara, aguaruna y a otras etnias de patrón cultural similar, habitualmente me refiero a ellos, en el texto presente y en otros, como a pueblos primitivos. Sé que actualmente hay la tendencia a menospreciar esta expresión para referirnos a los pueblos cazadores-recolectores, sin embargo yo prefiero usar esta fórmula, que es etimológicamente correcta y no implica etnocentrismo alguno: “primitivo” viene del latín primus, “los que estaban primero”, “los primeros”, y tanto desde un punto de vista histórico como de evolución cultural, los pueblos primitivos anteceden a nuestras sociedades postindustrializadas. Contrariamente, acepciones como “preindustrializados”, “en vías de desarrollo”, “pueblos ágrafos”, “preletrados”, “no urbanos” y demás categorías similares sí contienen un importante grado de etnocentrismo ya que implícitamente se considera que a aquellos pueblos les falta alguna cosa para llegar a ser occidentales (o la industrialización, o el lenguaje escrito, o haber construido centros urbanos...), y ello contiene también la idea agazapada de que la única vía evolutiva de toda sociedad está bien representada en el Occidente actual, creencia desde todo punto de vista falsa cuando se verifica que algunos pueblos conocen nuestras cosmovisiones y nuestro ethos, pero no están de acuerdo con ello y optan por no asumirlo a pesar de la poderosa presión de los procesos aculturativos.

FICHA ETNOGRÁFICA DE LA ETNIA SHUAR

2.- Notas sobre el proceso adaptativo shuar, a final del siglo XX

Para los estudiantes y aficionados a la antropología y la etnología, el estudio del pueblo shuar y de otras etnias pertenecientes a la gran familia lingüística amazónica jivaroana es especialmente importante porque la primera descripción etnográfica moderna de los shuar fue realizada por M. Harner en la década de los años 1960 (HARNER, 1966, 1976 y 1978). Desde entonces han pasado tres décadas y el mundo shuar ha evolucionado rápidamente y sin parar en el sentido de occidentalizarse, especialmente los indígenas que habitan más cerca de los colonos. Esta compleja sociedad, hoy biétnica, es una sociedad-frontera poco estudiada y realmente es interesante por todos los intercambios y sincretismos culturales que se dan en ella. Hay una obra muy importante al respecto, producto del trabajo de campo de un antropólogo ecuatoriano, Ernesto Salazar (SALAZAR, 1989).

Cuando Rafael Karsten hizo la primera descripción etnográfica detallada de los shuar corrían los primeros años del siglo XX, y fue editada en inglés en el año 1935. Entonces prácticamente ningún indígena hablaba castellano, ni vestía ropas occidentales. Máximo hacían intercambios de algunos productos manufacturados occidentales que ellos necesitaban, tales como machetes metálicos y fusiles de avancarga (hay una versión castellana de publicación reciente: KARSTEN, 1989).

Cuando M. Harner realizó su trabajo de campo corría la década de los años 1960, bastantes shuar fronterizos ya entendían castellano y la mayoría de ellos vestía ropas de corte occidental.

En la década de los años 1990, durante mi trabajo de campo, he hallado que la mayoría de indígenas fronterizos -el 10% aproximadamente del total de la población shuar-, tanto jóvenes como adultos, hablan o comprenden perfectamente el castellano, los viejos no, o casi no. Respecto el 90% restante de la población indígena que habita el interior de la selva, bastantes jóvenes hablan castellano y la mayoría de adultos y ancianos ni tan solo lo entienden, pero es muy extraño el núcleo habitado por shuar que aun nunca han visto un humano occidental. Prácticamente todos usan ropa como la nuestra, y a lo largo de los cuatro años que he convivido temporalmente con ellos tan solo he podido ver un hombre achuara de edad avanzada que vestía cotidianamente tipi, vestimenta tradicional shuar.

El 10% aproximado de shuar que viven más al límite de la selva, colindando con pueblos de colonos mestizos (Macas, Morona, Sucúa), se alimentan casi en exclusivo de lo que compran, cultivan y crían, prácticamente nunca entran a la selva a cazar animales salvajes y van poco a pescar a los grandes y pequeños ríos que surcan la selva amazónica. No obstante, añoran aquella carne y a menudo piden a sus familiares de dentro que les cambien carne de cacería por ropa o dinero.

Cuando M. Harner estudió este importante grupo étnico amazónico, en su idioma no había categorías lingüísticas para referirse a los días de la semana, ni cifras más altas del número veinte. Actualmente, los misioneros los han conducido a adoptar el calendario industrial, incluso en los centros de más al interior de la selva saben que existe una medida abstracta de tiempo, más compleja que su forma tradicional de ubicarse cronológicamente. Hasta hace poco los shuar y achuara ordenaban su cronología en relación a los cambios de su nicho ecológico, por ejemplo nombraban los distintos momentos del año según si se trata de la temporada en que las tortugas ponen sus huevos, o si el árbol de la chonta da frutos. Todos estos, y otros síntomas similares del proceso de aculturación, y si bien a nivel práctico pudiera parecer que no tienen demasiada importancia (¿qué importa a un indígena que habita el interior de la tupida selva saber si los blancos decimos estar a lunes o a viernes, o si para otras sociedades resulta importante estar en el mes de marzo o en el de junio?), a nivel de estructura cognitiva tiene muchísima importancia (especialmente por la alta formalización del pensamiento abstracto que ello implica).

Estos y otros cambios y transformaciones culturales han estado propiciados y forzados por los misioneros, en primer lugar católicos y actualmente, con mucho más peso y crueldad, por los protestantes que llegan apoyados por los dólares norteamericanos. Ya es algo conocido que con dólares se financia actualmente cualquier programa de aculturación indígena, por supuesto siempre disfrazado de proyecto de interés para los propios indígenas, y se lleva adelante a menudo incluso en contra del propio parecer, en este caso, de los shuar. No me siento especialmente defensor del catolicismo (brutalidades históricas tales como el Tribunal de la Inquisición o el mismo proceso de evangelización de América no se han de olvidar jamás), y aun así, si bien históricamente los católicos han permitido una cierta libertad al mundo indígena por medio de los procesos de obliteración religiosa y cultural, los protestantes parecen haber sido mucho más partidarios del exterminio físico (y cultural, claro) de los humanos no-occidentales. Tan solo es preciso recordar un hecho histórico minimizado: en tanto que en los territorios americanos colonizados por misioneros católicos (básicamente Meso y Sudamérica) perduran abundantes sociedades y culturas indígenas, en los territorios ocupados desde hace algún siglo por colectivos protestantes (Norteamérica), los indígenas prácticamente han desaparecido, con excepción de pequeñas minorías muy poco representativas desde un punto de vista demográfico o cultural: el cuasi nulo peso real de los indios norteamericanos, no de su representación simbólica convertida en material de comercio etnófilo (música étnica, ropa étnica, modas parareligiosas indigenoides...), no tiene comparación con el correspondiente a las poblaciones indígenas andinas o amazónicas. Y no es una diferencia minúscula.

Hasta la década del 1940, los shuar prácticamente seguían sin tener grandes contactos con los blancos:

había algún colono mestizo que se había ido instalando en sus territorios, pero para los indígenas casi se trataba de una “curiosidad” que vivía como ellos, aprendía de ellos a cazar para sobrevivir, a reconocer y usar plantas medicinales, a vestir tipi (falda larga de una sola pieza que vestían los hombres shuar envuelta en la cintura como único vestuario), y a construir jeas de palma para habitarlas.

En aquella década de los años '40, los colonos pioneros que lentamente se iban instalando en territorio indígena fundaron el pueblecito de Macas, en un espacio alto y aireado al lado del río Upano, que hoy sigue siendo el linde con la selva, y por ello eran apelados por los mismos indígenas como “macabeos”. Actualmente no queda casi ningún macabeo originario con excepción del algún anciano, y los colonos son llamados por los indígenas “colonos apachi” (apachi es un término shuar de contenido despreciativo para referirse a los extranjeros, especialmente a los blancos; en traducción libre es el equivalente a nuestro “bárbaro”).

Aquella primera entrada de forasteros colonos fue una de las consecuencias, repito, de la guerra Ecuatoriano-peruana del año 1941: los militares entraron en territorio shuar y detrás suyo llegaron los misioneros y muy poco tiempo después los colonos (sobre ello, ver la obra de Ernesto Salazar).

Los colonos fueron invadiendo el territorio de los shuar de forma lenta pero progresiva y radical. Como dicen los mismos indígenas ancianos:

“al principio < referido a la década de los años 1940-50 > nos hacía gracia que vinieran macabeos a vivir entre nosotros. No había ninguna diferencia entre ellos y nosotros; se casaban con nuestras mujeres, tomaban ninjamanch < chicha > con nosotros, aprendían a hablar shuar y nosotros les enseñábamos a construir jea para vivir, y también a cazar y a pescar, y les dábamos territorios nuestros para que sobrevivieran. Pero de poquito a poco fueron llegando más apachi, y más apachi, y sus casas ya no eran como las nuestras, sino que eran mucho más fuertes, de madera desbastada a máquina y después de piedra. Y nos fueron ocupando terrenos que eran nuestros y cada vez respetaban menos los tratos que habíamos hecho antes. Al final parecíamos sus esclavos, y nos trataban así. Ahora ya somos nosotros y nuestros hijos los que tenemos que aprender a hablar la lengua apachi, y su policía nos coge si no obedecemos sus leyes. Ahora ellos son los dueños de todo”.

La situación siguió agravándose durante la década de los años 1950. Cada vez con más frecuencia había muertos y reyertas entre indígenas y colonos por razones territoriales. Finalmente y después de muchas presiones por parte de los colonos, el gobierno ecuatoriano promulgó una ley que otorgaba la propiedad nominal de los territorios selváticos a todo individuo que abriera una parcela de selva y la dedicara al cultivo intensivo o a la ganadería productiva. Esto significó una puerta abierta a la guerra declarada entre indígenas y colonos. No había, ni hay hoy, un campo de comprensión posible en este ámbito porque lo que los colonos mestizos ven en la tierra (un medio para comerciar, comprar, vender y revender fincas, explotaciones intensivas, venta de maderas preciosas del bosque primario selvático, etc.), hasta ahora no tiene paralelo con lo que los shuar e indígenas en general conciben (aunque, ciertamente y probablemente por desgracia, se puede afirmar que es cuestión de tiempo el que aprendan a pensar mercantilmente y se sumen grupalmente al exterminio de sus propios territorios). Para ellos, la tierra es un lugar al cual hay que respetar, que los contiene a ellos como seres vivos y que no es adquirible ni vendible, entre otras cosas porque nunca en la historia (como mínimo en la historia recordada por las tradiciones orales), había sucedido que hubiera más demanda que oferta de tierras: cuando dos vecinos se molestaban, uno de ellos -habitualmente el más débil- marchaba a unas horas de camino o unos días de distancia, y se instalaba de nuevo con su grupo familiar. Con la creciente llegada de los colonos y de sus hábitos sedentarios la presión demográfica del territorio hasta entonces shuar, y los conflictos intersociales comenzaron a ser importantes. Finalmente, durante la década de los años 1960 se llevaron a cabo diversos acuerdos gubernamentales, el principal de los cuales fue otorgar a los Salesianos el derecho a evangelizar y a pacificar las tierras orientales del Ecuador, es decir la zona meridional de la Amazonia ecuatoriana habitada principalmente por los shuar y achuara, y desde pocos años antes por colonos. Acto seguido, esta orden religiosa de misioneros católicos comenzó su labor incitando a los

indígenas a establecerse en centros estables y a sedentarizarse alrededor de las misiones católicas a cambio de medicinas, vacas, reconocimiento del territorio que los indígenas ocupaban, etc. y todo ello, a su vez, consiguió que el Gobierno ecuatoriano reconociera la Federación Interprovincial de Centros Shuar y Achuara (FICSHA), en el 1968, organización impulsada con gran esfuerzo personal por el P. Juan Chutka, salesiano austríaco (los mismos subgrupos étnicos shuar y achuara estaban en constante situación de conflicto).

Gracias a esta organización indígena, los shuar tienen hoy en propiedad comunitaria los territorios que ocupan, y los colonos ya no tienen libre acceso a las "tierras vírgenes" de que disfrutaron hasta la década de los años '60. No obstante, y desde hace unos pocos años, son los propios indígenas fronterizos los que viven como perjudicial esta cesión de terrenos de propiedad colectiva, ya que quisieran seguir el modelo de los colonos y vender las tierras, que tienen adjudicadas por la Federación a cada grupo familiar, para obtener dinero y adquirir bienes comerciales y de consumo. Como la Federación defiende fuertemente la propiedad colectiva (único camino para mantener una cierta cohesión étnica), algunos colonos están poniendo abogados a disposición de los indígenas que quieren vender su lote para que luchen legalmente contra su propia organización. Cuando algún indígena gana el caso a la Federación (la Ley de cesión de los años '60 tiene ciertas grietas formales) y ésta se ve obligada a permitir la venta de la finca al shuar, las tierras suelen acabar en manos del propio colono que pagó el servicio de abogados, que las suele adquirir al indígena por precios irrisorios y posteriormente la finca es revendida por el colono a otros colonos recién llegados al oriente amazónico. Resultado final, el shuar se queda sin tierras y al poco también sin el dinero conseguido de su venta, en tanto que los colonos han adquirido legalmente un pedazo de territorio más.

La entrada actual al territorio amazónico ocupado por los shuar y achuara ha sido posible gracias a la reciente apertura de vías de comunicación terrestre. Hasta la década de los años 1950, penetrar en la zona amazónica habitada por ellos se hacía a pie y se tardaba dos o tres días mínimo de camino desde el paraje más cercano donde se podía llegar en vehículo motorizado hasta el territorio indígena. Tan solo los colonos más aventureros o desesperados y los militares en épocas de conflicto entraban hasta allí. Los grandes ríos Upano, Pastaza y Morona eran las barreras naturales que frenaban cualquier intento de penetración si no existían buenos motivos para adentrarse.

En la década de los años 1960 se abren las primeras pistas para avionetas monomotores y de poca cilindrada, usadas únicamente por militares y misioneros. También se abren los primeros caminos terreros, aunque anchos, por donde pueden transitar sin excesiva dificultad algunos vehículos de cuatro ruedas. Poco después se amplían estos caminos que permiten el tránsito rodado relativamente ágil, y las únicas fronteras que todavía frenan la entrada masiva de forasteros a finales de la década de los años 1960 son lo río Pastaza, Paute y Negro.

Finalmente, en la década de los 1980 se construyen las primeras pasarelas sostenidas por cables de acero y por donde se pueden atravesar estos caudalosos ríos con vehículos motorizados. En este momento se inicia un cambio demográfico importante, y un proceso de ocupación y aculturación de las tierras indígenas por parte de colonos que hoy se halla en pleno crecimiento. Eran de unos años antes los puentes sobre el río Upano, construido durante los años 1970, y el puente que permite el camino desde la ciudad de Cuenca hasta llegar a Macas, de finales de los 1960; sin embargo ha sido en la década de los '80 cuando se ha iniciado la migración regular y, hasta ahora, parece que definitiva de colonos.

Frente a tantas presiones externas, los shuar que habitan en la línea fronteriza con los colonos mestizos están sumidos en un profundo estado de anomia, que se refleja, por ejemplo, en el 70% de la población indígena que manifiesta elevados niveles de angustia (datos originales de las investigaciones etnopsiquiátricas que han realizado especialistas del equipo interdisciplinar que he coordinado, los psiquiatras Dr. Joan Obiols y Jorge Atala).

Para acabar esta introducción al tema que nos ocupa, quisiera también aclarar que a lo largo del texto presente utilizaré expresiones contrapuestas tales como dentro o fuera, interior o exterior y otras equivalentes: me refiero siempre a la situación respecto del límite selvático marcado por la difícilmente penetrable vegetación. El sistema de vida, el modo de subsistencia, la estructura social y familiar, la distribución horaria del día, las relaciones con los colonos occidentales, etc. de los shuar cambian mucho según si se trata de indígenas que habitan dentro o fuera de la selva. En este sentido, hoy se da una clara oposición entre ambos mundos, a pesar de que haya shuar en cada uno de ellos. La vida cambia radicalmente al salir de la selva y esto conlleva que hoy se registren necesidades y expectativas diferentes entre los shuar de dentro y los de fuera, a pesar de tener un mismo patrón cultural materno.

El cambio cultural acelerado es la tónica dominante del mundo Shuar. Los salesianos, especialmente italianos y españoles, sentaron las bases para tal proceso de aculturación; en tanto que los colonos dedicados al comercio, los misioneros protestantes norteamericanos, y el mercantilismo más descarnado sobre las maderas tropicales están acabando con lo que quedaba de esta cultura tradicionalmente seminómada amazónica.

Así por ejemplo, en los dos años que separan el 1992 del 1994 se ha pasado de observar algún radio casete en las jea o cabañas de palma más cercanas a la frontera cultural shuar / colonos, a hallar estos aparatos incluso en los rincones más alejados del interior de la selva; a los jóvenes indígenas de entre 15 y 20 años les agrada escuchar música iberoamericana de discoteca: un joven puede cargar, cada vez que camina por la selva, con el aparato portátil de sonido envuelto en plástico para que no se moje, pero sonando y escuchando inacabablemente la misma cinta de casete, a menudo la única, hasta agotar las baterías; luego tendrá problemas graves para conseguir recambio de pilas y el aparato quedará en un rincón de la choza durante meses. Occidente se ha convertido en pocos años en su modelo cultural ideal, con todo lo que ello implica de deculturación, abandono de sus patrones culturales, anomia y las mil complejidades inherentes a la asunción, forzada o no, de otro nuevo sistema cultural.

Otra ilustración de la misma situación sucede, por ejemplo, con las linternas: en los últimos 5 años muchas familias han conseguido linternas, pero casi nunca funcionan por falta de pilas. La mayoría de shuar, con la excepción del muy reducido porcentaje que viven en la frontera de la selva y han conseguido algún medio de ingreso económico, cuando tropiezan con algún occidental no colono (de estos ya saben que no obtendrán nada) solicitan regalos en forma de utensilios metálicos -que ya llegan a todas partes por medio del intercambio-, medicinas occidentales y cintas de casete de música andina de discoteca, también linternas para poderse mover y salir a cazar fácilmente de noche. En este sentido, los shuar, al igual que una buena parte de los pueblos primitivos actuales, pronto han descubierto el interés que despiertan entre los occidentales y han establecido una relación de dependencia culturalmente enfermiza hacia los blancos: la mayor parte de contactos todavía les vienen de los misioneros o de empleados de compañías petroleras instaladas en la Amazonia. Los indígenas se han acostumbrado a recibir regalos en forma de medicinas, ropa, pequeños derechos diferenciales y territoriales que hasta ahora no había recibido de parte de los gobiernos locales, interés hacia su música y demás elementos culturales de carácter plástico, turismo ecológico y chamánico que paga tan solo que por hacerse algunas fotografías al lado del indígena, etc.

Esta costumbre de recibir regalos y ser mimados por los occidentales, a pesar de que después resulte que se trata de una fachada ingenua y folklórica, ha conducido a muchos pueblos primitivos a establecer unas pautas de comportamiento basadas en la exigencia inmediata de obsequios. Un ejemplo es la lista que sigue. Por medio de un conocido que entró en la selva, y que pasó por un centro shuar donde yo había residido durante algunas semanas, uno de los habitantes de aquel centro a quien llamaré Tx, y con quien nos había unido una cierta amistad, dictó una lista de objetos que esperaba recibir cuando yo volviera de nuevo a aquella comarca amazónica. La lista es la siguiente (obsérvese el detalle memorizado de marcas comerciales, nombres propios de fármacos, etc. que, a pesar de los errores, Tx retiene

después de haber escuchado alguna vez de algún colono, médico o misionero):

“15 botellas del remedio Nextropropoxifeno, pastillas de Contex, noralgina, Benzoparagonico, supositorios Tempora, pomada Bronchodermine, mentol, y botella de Sustiblate, gasa y esparadrapo, inhalador de Broncaopok; además, 4 pilas negras grandes, 1 linterna, 1 pantalón de talla 41, 1 camisa de talla 40, una pareja de zapatillas del 40, un visor para mirar bajo el agua, 1 barrilete de pólvora, 2 cajas de fulminante y 1 pelota mediana.”

Entre los shuar y achuara, los regalos que esperan recibir de los occidentales son el resultado de una tradición cultural propia, más la históricamente reciente actitud “sobornadora” de los blancos. Según las tradiciones shuar, es una cierta fórmula de humillación entregar regalos en público; en este pueblo son desconocidos los obsequios por amabilidad, nunca se hacen y, en sentido contrario, entre amigos, familiares y socios de cacería se exigen aquello que necesitan de forma urgente; así, ofrecer un regalo a otro es vivido de forma avergonzante: al realizar un regalo se están mostrando las debilidades del que lo recibe, y esto, en una sociedad marcada por el orgullo endémico puede ser interpretado como una ofensa. En este mismo sentido, cuando alguna persona está necesitada exige de otros el auxilio que precisa (un machete, una manta para protegerse del frío, comida, ayuda directa); con lo cual, la actitud dadivosa del occidental durante los últimos veinte años, más la tradición shuar de exigir regalos en privado, ha conducido a que las relaciones intersociales a menudo adquieran la forma de listas de demandas como la que he reproducido más arriba, o mucho más largas y costosas.

En la mayoría de cabañas cercanas a la frontera territorial y cultural hay utensilios domésticos y de cocina fabricados con plástico o aluminio al lado de objetos de uso tradicional (pininkias -tazones-, yumis -calabazas de cuello largo para transportar agua-, cerbatanas, etc.) que se mantienen colgados de las paredes de las chozas pero que prácticamente han perdido su utilidad. Y el cambio cultural, o proceso de aculturación, no se mide tan solo por los cambios de cultura material, sino, y muy especialmente, por el rápido olvido de las técnicas tradicionales de cacería con trampas y cerbatana, de las técnicas para elaborar piezas de cerámica, de la habilidad de caminar por la selva sin hacer ruido alguno, y de su cosmovisión mágica o estilo cognitivo folklórico para construir su realidad. Era el año 1994 cuando pude escuchar una conversación realmente interesante entre dos hombres shuar de avanzada edad. Se podría decir que viven inmersos en una anomia cultural que son capaces de expresar verbalmente. Uno preguntaba al otro: “¿Será cierto que existe el Arútam? ¿o no ha de ser cierto?”. El Arútam es la expresión animista de la temible fuerza de la selva en la cosmovisión shuar. Este pueblo ha dedicado muchas energías a buscar y percibir el Arútam: hasta mediados de siglo XX, casi todos los chicos adolescentes aceptaban voluntariamente graves sacrificios durante un rito iniciático de paso que duraba diversos días y durante el cual se ayunaba y se consumía jugo visionario de la planta enteógena Brugmansia s.p.: la finalidad era esperar la aparición del Arútam dentro de su imaginario mental individual, lo que integraba al sujeto dentro de su mundo mitológico y cultural de forma sólida.

Si el joven había sufrido suficiente y además tenía suerte, el Arútam se le aparecía en alguna forma siempre aterradorante (dos enormes anacondas peleándose, un tigre amazónico amenazante, una descomunal tormenta de truenos y relámpagos, etc.), y el chico debía reunir el valor preciso para acercarse y tocar con un bastoncito la fuerza desatada de la naturaleza que se le aparecía delante. Hacer esto le otorgaría un poder (kákaram) específico para sobresalir en uno u otro sentido de la vida: el joven que ha visto el Arútam y es capaz de mantener su integridad y valentía, llegará a ser un cazador especialmente bueno, o disfrutará de muchas amistades y de carisma, o será capaz de criar una familia especialmente numerosa y sana (evento que entre los pueblos primitivos equivale siempre a tener poder social), etc. Los dos hombres que se interrogaban sobre la certitud o no sus percepciones juveniles habían pasado por el rito iniciático durante su adolescencia... (para el tema de la mitología shuar in extenso ver la obra en doce volúmenes recogida por Siro Pellizzaro, 1976 a 1985). La duda cultural y sobre las propias percepciones se manifiesta en forma de neurosis ansiosa y de anomia grupal, en términos literales de un informante:

“...los shuar <antes> eran como pájaros de la selva que vivían picando, libres. Ahora se han puesto dentro de una jaula hecha por los misioneros y la jaula se está rompiendo, y los shuar no saben como hacer. No saben ni salir -les gusta demasiado tener la comida en la comedera sin luchar como antes- ni saben cómo quedarse dentro. Antes, los abuelos, vivían tranquilos. No había síndicos, ni presidente, ni federación, ni ganado. Sólo hacía falta comida, divertirse y luchar. Y eso era todo. Vivían tranquilos antes”.

CULTURA, TEORÍA Y APLICACIONES DE LA IMAGINERÍA GENERADA POR LA AYAHUASCA

El texto que sigue está dividido en tres bloques de contenido independiente aunque complementario, en el sentido de que son partes integrantes de un mismo sistema. En primer lugar, trataré rápida y globalmente el aspecto etnográfico del uso de ayahuasca; en segundo lugar hablaré de los efectos que induce el consumo de este complejo enteógeno²; y en tercer lugar propondré una teoría cognitiva general que nos permita pensar el uso del ayahuasca en términos de nuestras actuales culturas occidentales.

La tendencia a estudiar el sistema como una entidad única, más que como un conglomerado de partes, es la tendencia de todo trabajo científico actual. No se pueden aislar los fenómenos en contextos restringidos y estrechos sino que, una vez estudiados los elementos componentes de un determinado fenómeno (en nuestro caso la cultura en su totalidad y dentro de ella ciertos procesos mentales alternativos), hay que trabajar para entender las interacciones que se dan entre los fragmentos, cada vez más amplios, de la naturaleza. Este principio del orden sistémico de la realidad dinámica podría anunciarse hoy con las mismas palabras de Pico della Mirándola (1557:40) cuando anunciaba: “Primero tenemos la unidad de las cosas a través de la cual cada cosa es una consigo misma, consiste en ella misma y se cohesiona con ella misma; segundo tenemos la unidad a través de la cual una criatura está unida con las demás y todas las partes del mundo constituyen un único mundo”.

1.- Etnografía de la ayahuasca

El sustantivo “ayahuasca” es de origen Quichua, aunque desde la época colonial ya fue castellanizado dado que el Quichua era la lengua franca hablada en todo el territorio andino y en una buena parte de la Amazonia occidental³. Por este término se conoce, en primer lugar, una mixtura vegetal de poderosos efectos enteógenos, y al mismo tiempo es también el nombre popular de uno de los componentes vegetales que entran en la composición de la pócima, la conocida liana *Banisteriopsis caapi*. Suele darse un error bastante generalizado que consiste en que, al haber un único término para referirse a uno de los componentes y al resultado de la ebullición, muchas personas creen que el ayahuasca enteógeno es el líquido resultante de hervir directamente la liana, pero no es así. La *Banisteriopsis caapi* sola no produce ningún efecto enteógeno. Habitualmente la pócima se realiza a base de la citada liana, que contiene un potente IMAO (inhibidor de la monoaminoxidasa), y otro espécimen vegetal que ha de contener DMT (dimetiltriptamina) en cantidades suficientes para que dé el resultado psicoactivo buscado.

No hablaré de los diversos especímenes vegetales que contienen DMT (hay extensos estudios etnobotánicos sobre ello: OTT, 1996), pero sí quiero apuntar que actualmente se conocen más de 90 especies vegetales diferentes repartidas en 38 familias (de las que una cuarta parte son plantas por sí mismas enteógenas), utilizadas como aditivo a la *Banisteriopsis caapi* para producir el ayahuasca. Algunos de los vegetales añadidos causan sensación de frío u otros efectos físicos o psíquicos complementarios también buscados para apoyar de alguna forma el efecto visionario.

Así por ejemplo, entre los shuar y achuara amazónicos -más conocidos entre nosotros como “jívaros”, aunque para ellos es un término peyorativo-, la liana del ayahuasca se mezcla con *Diplopterys Cabrerana* (en shuar yági) que aporta la DMT visionaria a la mixtura, con *Rinorea Viridiflora* (en shuar parapra) para hacer las visiones más duraderas, con zumo de tabaco silvestre para potenciar el efecto enteógeno y con el arbusto chiriquiásip (*Brunfelsia grandiflora*) para que produzca frío y ayude a combatir el entumecimiento físico (“con esto da temblor y aleja a los espíritus”).

Desde el punto de vista etnográfico se puede decir que tenemos documentados más de 72 grupos culturales amazónicos que consumen esta mixtura vegetal siguiendo sus ancestrales tradiciones, la mayor parte de ellos situados en la parte occidental de la selva Amazónica, tanto de la Alta como de la Baja Amazonia (LUNA 1986; 57).

La experiencia visionaria es tan importante y fundamental en las cosmovisiones de las etnias amazónicas (en sus formas de arte, su concepto de salud, sus sistemas de toma de decisiones...) que es impensable un estudio riguroso de antropología, etnopsiquiatría o medicina de tales pueblos sin tener en cuenta su consumo consensuado de enteógenos, en especial -aunque no únicamente- el de ayahuasca. En este sentido, es tal el peso que tiene en su mundo cultural que, hasta ahora, el consumo de ayahuasca ha sobrevivido a cualquier proceso de aculturación, por intenso que haya sido. Una ilustración etnográfica la constituyen de nuevo los shuar y achuaras, etnias de carácter guerrero que a menudo se enrolan en el ejército ecuatoriano como estrategia para salir de la vida selvática y buscar un camino de integración al mundo Occidental. Este radical cambio de vida -del interior de la selva a los cuarteles militares- prácticamente implica la pérdida de todas sus tradiciones excepto una: el consumo de ayahuasca o de otras sustancias enteógenas. Por tanto y en cierta forma, podríamos considerar que esta práctica constituye uno de los puntales del sistema de valores del mundo cultural jivaroano, afirmación extensible a otras muchas etnias amazónicas. Por ello, a pesar de que está prohibido el comercio de alguno de los componentes activos del ayahuasca en estado puro o sintético, la forma natural de este enteógeno panamazónico no está prohibida -ni probablemente podría estarlo- en ningún país iberoamericano.

Por otro lado, esta preparación psicoactiva recibe más de 40 nombres vernáculos distintos, lo que permite hacerse una idea de la gran profundidad histórica de su uso: yajé en Colombia, kamarampi entre los Ashaninka, natema entre los shuar y achuara, ayahuasca, daime, etc. Distintas pruebas provenientes de Ecuador y aportadas por la arqueología permiten afirmar que los pueblos indígenas amazónicos consumen ayahuasca desde hace, como mínimo, 5.000 años (NARANJO, Plutarco, 1986; SCHULTES, 1972; 38-39).

Además del consumo indígena de ayahuasca, cabe citar también su uso central en las prácticas de muchos curanderos mestizos sudamericanos, tanto del territorio amazónico como del andino. En diversos países iberoamericanos, se acepta hasta tal punto la importancia cultural del ayahuasca que estos curanderos son conocidos como ayahuasqueros, en forma de sustantivo genérico. Así, los ayahuasqueros son los especialistas en usar esta mixtura enteógena en sus prácticas religiosas, de curanderismo, como estrategia adaptativa o como forma de resolución de problemas. Hay ya alguna iniciativa experimental al estilo occidental del uso terapéutico del ayahuasca. Un ejemplo es el Centro de Rehabilitación de Toxicomanías de Takiwasi, en Perú. También podría hacerse una larga lista de la bibliografía actual, especializada y divulgativa, referida al tema de la ayahuasca, en especial en el mundo anglosajón.

Lo he llamado “enteógeno panamazónico”, como ya ha hecho algún otro autor, porque actualmente también es el enteógeno más popular entre expertos y turistas occidentales: desde los años 1980 que en EE.UU. se ofrecen viajes organizados con destino a Ecuador, Perú y Brasil con el casi único objetivo de consumir esta sustancia visionaria de manos de algún pretendido chamán indígena al servicio de una agencia de viajes.

Por otro lado, se están extendiendo por diversos países europeos una serie de modernos sincretismos religiosos de origen brasileño conocidos como Iglesias del Santo Daime (Daimistas, Uniao do Vegetal, A Barquiña, Francisca Gabriel, Maestro Daniel). Se trata de interesantes agrupaciones abiertas y de carácter religioso, nacidas en la década de los años 1930 en Brasil, y cuyo sacramento es el Daime, una de las formas conocidas de preparar el ayahuasca. El consumo del enteógeno se realiza dentro de un ritual fuertemente estructurado y con un sentido sacro y terapéutico al mismo tiempo. Entre todas las iglesias daimistas deben sumar actualmente entre 10.000 y 13.000 adeptos, más una cifra de seguidores irregulares que tal vez sumen 4.000 o 5.000 personas más. Finalmente, en California y desde hace una década hay diversas plantaciones de los especímenes componentes del ayahuasca, y diversos terapeutas ofrecen excursiones psíquicas de forma segura. En este sentido, pues, puede afirmarse que actualmente es el enteógeno más apreciado entre los aficionados de los EE.UU. y de otros países occidentales.

Todas estas formas culturales referidas al consumo de ayahuasca tienen una gran importancia etnohistórica, dado que las formas clásicas del uso de enteógenos fueron borradas de forma radical en los últimos 100 años en Occidente (entre pueblos primitivos y culturas agrícolas asiáticas y africanas se mantiene, aunque también esté en cierto retroceso), pero en el último tercio siglo se reinició su consumo con el descubrimiento de la experiencia psiquedélica, y el uso sacramental de enteógenos aparece de nuevo bajo formas ritualizadas altamente formalizadas y con claras posibilidades de aplicación para la investigación de la mente humana y para otros fines aplicados que analizaré más adelante.

Aunque solo sea de pasada, vale el esfuerzo recordar aquí que nuestros bioquímicos han puesto de relieve que el cuerpo humano segrega componentes (triptaminas metiladas y betacarbolinas) cuya regulación tiene relación a la vez con algunas patologías mentales y con los llamados estados de elevación espiritual, y que se trata de las mismas sustancias que contienen la mayoría de productos enteógenos. En la mayor parte de los casos se sabe muy poco de como actúan tales sustancias psicoactivas en personas normales, aunque sí se sabe que están relacionadas con el sueño y con la onirogenesis.

Entre los shuar y achuara, lo que uno ve, siente y percibe bajo los efectos del ayahuasca se torna resolutivo, y, al igual que los sueños nocturnos, enmarca decisivamente su comportamiento posterior (FERICGLA, 1994). En la interpretación de los pasajes oníricos y de la imaginería del ayahuasca, cuando un shuar no los entiende por sí mismo recurre a los ancianos, depositarios de su sabiduría oral tradicional. Hasta tal punto dan importancia los shuar a sus ancianos, que cuando un individuo que no es de la familia quiere hablar a solas con uno de ellos debe pedir permiso al resto del grupo familiar, el cual se reúne para decidir si lo permite. El temor suele estar en que el forastero -aunque sea conocido- trate de provocar algún mal en el anciano, con lo que dejaría al resto del clan sin la posibilidad de entender algunas de las visiones tenidas a raíz del consumo de ayahuasca y, con ello, quedarían faltos de recursos para tomar decisiones, a menudo vitales. A causa del proceso de aculturación, los chamanes de hoy día han perdido muchos de sus conocimientos y ya no saben interpretar la imaginería como hasta hace unas décadas. Antiguamente -en esta etnia jivaroana, podríamos situarlo en la década de los años 1950- había maestros en la decodificación y explicación psicológica de los sueños y las visiones.

Así, los indígenas amazónicos toman ayahuasca y tabaco para curarse por medio de la imaginería. Además, visiones y sueños les indican cómo vengarse, cómo actuar en caso de conflicto o de indecisión, etc. y en este sentido, cabe realizar una distinción entre las finalidades explícitas del uso de ayahuasca entre los adultos, los niños, los jóvenes y los chamanes.

Entre los adultos shuar y achuara, el consumo del enteógeno actúa como mecanismo de desfogue social: se usa para buscar soluciones mediatas (para soluciones inmediatas se usa la chicha, el ají o el tabaco) desde un estado de lasitud consciente. Consumen ayahuasca para resolver sus problemas, para

reafirmar su cosmovisión y para entrar en contacto con su mundo mítico. Lo toman para hablar de su Arútam, para que les dé poder y para establecer normas y procedimientos sociales, para condicionarse, para reforzar ideas referidas a soluciones y para canalizar procesos mentales en un sentido que podríamos llamar de oniromancia abierta a interpretaciones (lo que ven es parte de lo que tienen que hacer).

Por su lado, entre los niños jivaroanos se usa la mixtura enteógena para codificar y condicionar conductas. Por ejemplo, se les administra para que los niños pequeños devengan robustos y rápidos, para que sean valientes o para que crezcan siendo buenos cazadores. Respecto de los jóvenes, se usa el enteógeno durante la pubertad para reafirmar su identidad ya que, según los shuar y achuara, da seguridad en los mecanismos que regulan el comportamiento.

Los chamanes o brujos afirman consumir ayahuasca para tener premoniciones: al margen de la aceptación científica o no, los chamanes ayunan y se preparan para ver, elucubrar e interpretar situaciones presentes o futuras. Además de los usos específicos por grupos de edad, los shuar beben ayahuasca para vomitar ritualmente, y en esta ocasión tan solo hierven la liana *Banisteriopsis caapi*, sin el segundo componente que aporta la DMT4. Todo ello podría concretarse diciendo, pues, que el ayahuasca es usada para activar mecanismos compensatorios de la conducta, aplicados al autoanálisis y a la búsqueda de resoluciones a los conflictos presentes, tanto de carácter emocional como de carácter adaptativo general.

2.- Efectos del enteógeno

Siempre es complejo y difícil en extremo describir con rigor del efecto de las sustancias enteógenas: es justo aquí donde hallamos uno de los límites del lenguaje hablado. Por esta razón, comenzaré describiendo detalladamente los efectos somáticos del consumo de ayahuasca, a pesar de ser el aspecto menos importante para la antropología y para la comprensión general de fenómeno; luego me centraré en el intento de describir los efectos sobre la mente y el entendimiento humanos.

2.1.- En primer lugar, no puede hablarse de una sustancia ni física ni psíquicamente adictiva, ya que nadie que consuma ayahuasca de forma regular tiene un deseo o impulso compulsivo o irrefrenable de tomar de nuevo. Su ingestión implica una decisión consciente, ya que la excursión psíquica que induce tanto puede acabar en una experiencia de bienestar de carácter extático, como en una exploración dolorosa de los propios límites y carencias del sujeto.

La mixtura, de color ocre rojizo más o menos oscuro, tiene un gusto fuertemente amargo y acre, a veces incluso agrio debido a la fermentación rápida de la glucosa que contiene, y produce una fuerte y casi inmediata salivación después del consumo.

El efecto propiamente enteógeno tarda aproximadamente entre 30 y 50 min. en aparecer (entre los indígenas amazónicos extrañamente tarda más de 10-15 min., lo que llevaría a pensar en una mayor sensibilidad sináptica a las betacarbolinas que contiene la ayahuasca)⁵. Viene indicado por una clara sensación de lasitud y entumecimiento corporal al mismo tiempo que el aparato perceptual se agudiza muchísimo. Es bastante frecuente escuchar un ruido semejante al zumbido grave de un avión lejano o de electricidad de alta tensión; tal sonido tenso y grave, a diferencia de los conocidos zumbidos relacionados con el cansancio o las cefáleas, es de origen aparentemente exógeno, hasta tal punto que las primeras veces que autoexperimenté con ayahuasca me costó creer que se tratara de un sonido endógeno. En los ojos aparece una sensación de somnolencia. A pesar de tal sensación, la DMT que contiene el ayahuasca es de efectos estimulantes para el SNC y después de su consumo es prácticamente imposible dormir, al

contrario de lo que sucede con los opiáceos.

A los 30/45 min. suelen aparecer ligeras náuseas, a veces sensación de tener el estómago ligeramente hinchado, y un regusto agrio y metálico en la boca. De forma intermitente pueden aparecer bostezos, y por lo que he podido verificar el efecto enteógeno suele aumentar después de los bostezos, tal vez porque relajan o tal vez por la mayor expulsión de CO que ello implica. A veces también aparecen ganas de eructar.

En sentido contrario al entumecimiento que invade la musculatura ocular y la musculatura en general, el aparato perceptual se agudiza de forma muy acusada y los inputs resuenan en la mente cargados de emotividad. Los estímulos exteriores que adquieren más relevancia son los sonidos agudos y los colores brillantes y blancos, de aquí que los chamanes amazónicos e iglesias daimistas usen sonajeros de distinto material pero con un elemento común: suenan agudo y con un sonido cortante (lo mismo se aplica a las agudas campanillas y platillos que suelen acompañar las prácticas místicas y ceremonias extáticas de la mayor parte de religiones). En sentido contrario, los sonidos interiores que más resuenan son los de carácter grave. Cualquier auto-observador perspicaz discierne que bajo los efectos del ayahuasca -al igual que con la mayoría de enteógenos- el aparato perceptual funciona al unísono a dos niveles claramente diferenciados. Por un lado, el cuerpo se reconoce tardo y cargado, y los ojos adormecidos escuecen como cuando se deben horas al sueño atrasado, pero por otro lado se está más sensible que nunca, se perciben con claridad sutiles ruidos (un pájaro que está rascando su pico contra una rama de árbol) y delicados y lejanos olores (las frutas que hay en la apartada cocina de la casa). Resulta imposible reducir a palabras la sensación de tal intensa disociación perceptual, que en ningún momento genera excitaciones de carácter patológico. Es bajo los efectos del enteógeno que los lenguajes mitopoyéticos, fundamentados en símbolos de condensación y no en símbolos referenciales⁶, revelan su profundidad semántica y su capacidad sinérgica para los sentidos: olores, colores, sonidos, contenido conceptual... todo al unísono para un mismo fin.

En todo caso, se percibe de forma muy clara y delimitada lo que podríamos llamar la diferencia entre el ojo -como órgano- y la visión -como facultad mental que elabora la percepción. Se trata de un estado de consciencia de claro dialogismo cognitivo, experimentado en forma de revelación.

En referencia al mundo exógeno, cuando se está bajo los efectos del ayahuasca y se abren los ojos en un ambiente iluminado se perciben hilos blanquecinos y brillantes que, partiendo de los objetos luminosos o iluminados, se mueven en el espacio. Tal efecto podría tratarse de fosfenos⁷ en el sentido estricto si no fuera porque hay una clara relación entre estos hilillos brillantes percibidos y los objetos del entorno.

Si el sujeto se fija en el entorno físico -aunque ni lejanamente suele ser lo más interesante- es fácil que genere muchas asociaciones plásticas. La capacidad del potencial humano para producir imaginario está extrañamente despierta, pero de ningún modo modifica los elementos físicos del entorno. Por ello, se puede afirmar taxativamente que el ayahuasca no es un alucinógeno en sentido estricto. El cambio se da, al margen de interpretaciones, en el umbral de la estimulación perceptual, no en el contenido objetual. En este sentido, y como capacidad central del enteógeno, la atención del aparato perceptual se suele autodirigir hacia las dimensiones psíquicas del sujeto.

Este consumo produce lo que alguien ha denominado “estados de ánimo estéticos”, especialmente en el ámbito de los sonidos, las melodías y los ritmos: a mi parecer es una expresión muy exacta para ser aplicada aquí. Una buena parte de las etnias amazónicas que consumen ayahuasca de forma tradicional, afirman que la pócima induce “melodías mágicas que cada uno ha de encontrar bajo el efecto de la ayahuasca para tener buena suerte en su vida”. Estas melodías, cuyo origen es percibido en forma de revelación, son las que reciben diversos nombres según la etnia (ícaros en la zona septentrional del Perú; ánents entre las etnias jivaroanas; koshuiti entre los Yaminahua; himnos entre los Daimistas, etc.). A

menudo están etnográficamente relacionadas con la curación. En referencia a la importancia de las melodías y al estado de profunda introspección, tanto física como espiritual, cabe citar como ilustración el caso de una mujer, de profesión música, quien durante su primera ingestión de ayahuasca comentó estupefacta que podía escuchar y distinguir claramente los propios armónicos de su voz al hablar y cantar.

A los 45 min. después del consumo (entre los occidentales) se suele tener ganas de permanecer con los ojos cerrados y en una actitud de profundo recogimiento interior. No obstante, esta sensación de beatitud requiere primero una limpieza del cuerpo. A menudo aunque no siempre, el consumo de ayahuasca produce vómitos. Tanto es así que entre los Ashaninca del Perú, el ayahuasca se denomina kamarampi, que proviene del verbo kamarank (“vomitar”), y si alguien pregunta a un shuar o achuara el motivo que le lleva a beber la pócima, en la mayor parte de los casos la respuesta será también que “para vomitar”, que semánticamente equivale a “limpiar los ánimos” ya que los jefes de familia achuara deciden que todo el grupo familiar consumirá ayahuasca cuando se dan situaciones de tensión grupal que están durando más de lo habitual. En este sentido, no creo que tales vómitos tengan su origen en disfunciones del aparato digestivo o hepático ya que la mayoría de veces el consumidor indígena lo bebe estando en ayunas, y no dependen ni de la cantidad de ayahuasca consumida ni de que haya hábito o no. En mi opinión, y después de autoexperimentar con ayahuasca durante más tres años y de haber observado entre 300 y 400 personas consumidoras, algunas regulares y otras eventuales, tengo el profundo convencimiento que tales vómitos tienen un origen psicosomático. Naturalmente que los espasmos propios del vómito son físicos, pero creo que con ello el cuerpo somatiza y expulsa tensiones, conflictos y contradicciones anímicas o psíquicas: a nadie ha de extrañar tal correlación dadas las correspondencias estadísticamente verificadas entre una gran diversidad de patologías y un determinado substrato psicológico previo. Tanto es así que, pasado un primer tiempo de aprendizaje del efecto de la ayahuasca, no parece que la costumbre de consumir genere más ni menos frecuencia en los vómitos. Los indígenas amazónicos afirman que cuando se consume ayahuasca “en primer lugar se limpia el cuerpo y en segundo lugar el alma”, y ciertamente no es una mala forma de explicarlo. Las personas que consumen de forma periódica llegan incluso a percibir con antelación a la propia ingesta si les provocará vómito o no, según el estado anímico previo a la experiencia. Por otro lado, y ello parece muy significativo, después de los vómitos la potencia del enteógeno aumenta considerablemente.

El efecto dura aproximadamente dos horas, pudiéndose ingerir periódicamente nuevas dosis para mantener el estado de ebriedad por más tiempo, y así hasta diversas repeticiones. Conozco casos en que el consumo se ha repetido hasta seis veces, permaneciendo bajo los efectos del enteógeno durante más de doce horas. Al revés de otras sustancias embriagantes, el efecto percibido del ayahuasca aumenta geométricamente y hasta un cierto límite en cada dosis, por lo que cuando se decide mantener el efecto durante largas horas es suficiente con dosis mínimas a cada repetición de consumo. Parece obvio que hay una determinada acumulación de alguno de los componentes (J. Ott propone que se trata de una acumulación del IMAO que, aunque de efectos reversibles, se mantiene durante horas, aun durante algunos días, antes de ser totalmente metabolizado por el cuerpo, con lo que la DMT de las ingestiones siguientes puede actuar a los pocos minutos).

A menudo, la epidermis adquiere un color más blanquecino que de costumbre, lo que, sumado a una sensación de frío que no pasa con el calor externo, indica algún tipo de vasoconstricción. En las manos aparece una sensación de sudoración, aunque no se sude. Por otro lado, esta sudoración es de carácter grasoso, no acuosa. Así, después de cada excursión psíquica inducida por ayahuasca se tiene la impresión, por ejemplo, de haber llevado la camisa durante mucho tiempo y se observa que el cuello aparece ligeramente sucio. También se tiene una sensación de “cabellos desordenados” aunque el sujeto haya estado todo el tiempo quieto en su lugar y solo atento a las explosiones extáticas que se suceden en su interior .

A los 60 min. aparece un regusto de acetona y metálico en la boca. Se percibe una definitiva impresión de tener el cuerpo dormido (y suele haber pequeñas dificultades de traslación), pero la mente está despierta y activa de forma extraordinaria: es exactamente como soñar estando despierto. Si así se puede decir, la dimensión psíquica domina sobre la física de forma incuestionable. Tal es la intensidad de las percepciones interiores que cualquiera puede permanecer durante tres o cuatro horas sentado y absolutamente quieto, sin que la tensión muscular lo moleste.

El efecto no es constante, sino que se va y viene en forma de arrebatos. Si se inspira profundamente reaparece una percepción más o menos normal del mundo, volviendo a los pocos momentos a recorrer los senderos interiores que emergen bajo el efecto del enteógeno. Con la respiración se puede salir del bucle de actividad mental centrada en uno mismo para depositar momentáneamente la atención en el mundo del entorno.

A menudo, durante el efecto del ayahuasca la expresión facial es aparentemente dura y crispada en muchas personas, y ello es un reflejo de la guerra civil interior que están librando con su propia neurosis.

La extremada sensibilidad perceptual endógena también se cierne sobre las necesidades naturales del cuerpo que adquieren mucha intensidad. A pesar de que con el entrenamiento en el uso del enteógeno aparece un determinado nivel de control sobre los procesos fisiológicos, lo cierto es que la necesidad de vaciar las entrañas de restos y detritus, sea vía vómito, vía anal o urinaria se convierte en una necesidad casi de ahogo, aunque a menudo sea controlable. Después de vomitar o de defecar el efecto del enteógeno sube de intensidad.

Al ir disminuyendo el efecto de la mixtura vegetal, las personas muestran unos ojos enormes, con una mirada en cierta forma fija y brillante; no se trata de midriasis (el ayahuasca no produce midriasis), sino de lo que los griegos llamaban “ojos extáticos que han visto el más allá” y que fueron profusamente representados en cerámicas y bajorrelieves de las diversas épocas del helenismo clásico: ojos redondos, grandes, de pupilas fijas y aparentemente desenfocados, aunque la visión funciona perfectamente.

Para acabar con la descripción de los efectos físicos del ayahuasca, también cabe citar que los consumidores occidentales regulares suelen ir prescindiendo de las bebidas alcohólicas en su dieta cotidiana, en especial durante los primeros tiempos. En primer lugar porque ciertamente dejan de apetecer, y en segundo lugar porque lo que antes del ayahuasca era una cantidad de alcohol normal sin consecuencias dolorosas para un bebedor moderado, a partir del enteógeno se suele convertir en una fuente de resaca antes desconocida. Por ello, tal vez cabría hablar de un probable efecto de depurador hepático y prácticamente es seguro que tiene algún tipo de acción sobre la vesícula biliar. Sería importante que se realizaran investigaciones de carácter médico y bioquímico sobre el efecto del ayahuasca en tales órganos, ya que además los indígenas amazónicos consumidores tradicionales del enteógeno no suelen tener los mismos efectos secundarios que nosotros y son grandes consumidores de bebidas alcohólicas (la tradicional chicha que alcanza los 110 de alcohol, y los más modernos aguardientes de caña que llegan a tener 700), sin que aparentemente sufran problemas hepáticos con la misma prevalencia que los occidentales que consumen en igual cantidad. Tal vez sea por razones genéticas que los indígenas amazónicos metabolizan más rápido el ayahuasca, lo cual también explicaría que en términos generales perciban sus efectos mucho antes que un sujeto occidental, aunque el occidental esté habituado al enteógeno.

2.2.- Descritos los efectos físicos del consumo de ayahuasca, me centraré ahora en el aspecto indudablemente más importante: sus consecuencias psíquicas. En general, el efecto enteógeno del ayahuasca es más de “dejarse ir”, similar al proceso de dormirse, que de arrebato incontrolable. El sentimiento que impregna al sujeto es de compañerismo y fraternidad, en absoluto sexual. Por otro lado, a medida que se consume periódicamente, el efecto se presenta antes, requiriendo menor cantidad de

substancia para obtener la misma intensidad en la experiencia. Con lo cual, se puede hablar de un proceso de aprendizaje psíquico y probablemente bioquímico. Los chamanes amazónicos disminuyen la cantidad de ayahuasca que deben consumir para entrar en el estado de trance a medida que pasan los años. Muchos de ellos afirman que, con la edad y la experiencia, ya no les es preciso consumir más que unas pocas gotas, incluso nada, para entrar en el estado modificado de consciencia que persiguen (lo que de nuevo contrasta con la mayoría de narcóticos y estimulantes). En este sentido, es una prueba definitiva el hecho de que, de los voluntarios europeos que se sometieron a un EEG (electroencefalograma) después de haber consumido ayahuasca, la mitad afirmaron no notar ningún efecto, y ello a pesar de que los registros del EEG mostraron por un similar variaciones bioeléctricas en el cerebro de todos.

Una importante capacidad del ayahuasca es la que se ha dado en llamar “oneirógena”, generadora de sueños, o bien “productora de imaginería de carácter hipnagógico”, relacionada con el sueño. No es exactamente que genere sueños nocturnos en mayor abundancia o riqueza onírica, sino que el tipo de imaginería que se presenta es equiparable a la onírica. En este sentido, por ejemplo, es ilustrativo el hecho de que los shuar y achuara usen exactamente el mismo término para referirse a los sueños nocturnos y a las visiones o revisiones emocionales generadas por la mixtura enteógena. Por otro lado, en alguna ocasión también se ha denominado al ayahuasca “amplificador de emociones” y “amplificador de consciencia”, y no es una mala forma de denominarlo, aunque sea inexacta por demasiado genérica (la mayoría de sustancias psicotrópicas incluyen estas condiciones entre sus variados efectos). En todo caso, es importante señalar que bajo el efecto de este enteógeno no se distorsiona ni la percepción del tiempo ni la del espacio. Como máximo, sucede que durante las dos a tres horas que dura el efecto se tienen tantas y tan intensas visiones y/o vivencias que el sujeto suele quedar abrumado por ello y tener la sensación de que el tiempo pasa más lento que de costumbre. Es decir, hay una clara modificación de la experiencia del tiempo (la experiencia que cada uno tiene del tiempo está relacionada con el contenido emocional que tiñe cada momento de la vida), pero no hay una modificación de la percepción temporal (a diferencia del LSD) ya que ello estaría relacionado con las cosas que se hacen.

La excursión psíquica inducida por este enteógeno a veces produce una desbordante aunque serena alegría, y otras intensos lloros. No obstante no es un llorar doloroso, sino que se trata de la abrumadora experiencia que tiene el sujeto de sus propios abismos psicológicos, sean de tristeza o de alegría, y si se le pregunta sobre lo que está sucediendo en su interior, la respuesta suele ser de “estoy bien, no pasa nada”. Según mi experiencia, durante alguna sesión conocí o contacté con lo que me atrevería a denominar la emoción de “tristeza pura”, más allá de motivos explícitos, de razones biográficas, de temas melancólicos o de pérdidas amorosas en cualquier sentido. Lo mismo podría decir referido a la jubilosa plenitud de la alegría sin límites, aunque tranquila. En este sentido, se puede afirmar que el ayahuasca es un acelerador emocional con resolución catártica. También actúan del mismo modo los símbolos de condensación y los cuentos infantiles, con las ya conocidas y usadas aplicaciones terapéuticas.

Cuando el efecto va desvaneciéndose, y si la excursión psíquica ha sido de buena calidad, la percepción subjetiva es la de haber atravesado una experiencia absolutamente profunda y difícil que al final aporta un enorme sentimiento de alegría y fraternidad. En estos casos, nunca se olvida lo vivido y recordado durante el trance de ayahuasca. Lo que cada persona ha estado percibiendo de sí misma y de los demás queda como gravado al fuego en la memoria, y años después se recuerda con precisión las imágenes y vivencias acaecidas durante cada una de estas sesiones con el enteógeno. En sentido contrario, hay veces que la experiencia se reduce a una ligera modificación de la consciencia y no tiene los efectos ni anímicos ni psicológicos descritos aquí.

La mayor parte de personas que consumen ayahuasca y perciben sus efectos tienen imágenes de tipo hipnagógico y de brillante cromatismo. A pesar de ello, en sujetos entrenados en el consumo, tales imágenes generalmente carecen de importancia ya que lo esencial es el propósito que se persigue con el pensamiento dialógico. Cada vez que el pensamiento se pierde entre imágenes alejadas del propósito

inicial que ha motivado la ingestión, hay que regresar al mismo punto orientando la atención despierta hacia allí, y esto es lo que distinguiría al especialista o chamán del individuo normal que no puede controlar su imaginación mental. Este punto es resuelto por los movimientos religiosos sincréticos con la fórmula universalmente conocida: los adeptos cantan himnos cuyos textos y melodías les orientan en tal estado de consciencia modificada, con lo cual en realidad casi nunca o nunca llegan a realizar el esfuerzo individual del chamán indígena por autocontrolarse hasta “generar lenguaje” ya que la propia doctrina con los cánticos actúa de orientador prefijado. En más de una ocasión, he podido observar personas que nunca antes habían ingerido ningún enteógeno, cantar espontáneamente durante la experiencia para mantener un cierto estado de control sobre su propia mente.

Desde el punto estrictamente formal, la imaginación que más a menudo surge bajo el efecto del ayahuasca es de formas alargadas, resplandecientes y de vivo cromatismo; son imágenes muy dinámicas. La mayoría de indígenas hablan de serpientes. Los occidentales, menos familiarizados con esta metáfora zoomórfica, pueden hablar de serpientes o de cenefas de colores brillantes. Este hecho -la aparición de serpientes o formas reptilianas, a menudo dobles- es algo de suma importancia ya que no es circunscrito a unos patrones simbólicos específicos de carácter cultural (más adelante me referiré extensamente a ello).

Además de formas reptiles, también aparecen imágenes a veces aterradoras, a veces extáticas, a veces de claro contenido arquetípico, a veces aparentemente vulgares (por ejemplo, un par de personas tomando algo en un bar, o un amigo andando por la calle), también aparecen edificios o ciudades enteras. En general hay mucho movimiento en la imaginación generada por el ayahuasca. A menudo, el sujeto no tiene visiones en sentido estricto sino que revive y revisa emociones pasadas o situaciones presentes, y no en clave simbólica (en el sentido de simbología onírica o hipnagógica) sino como revisión actual y con plena consciencia del juego emocional en que se ha enredado. Nunca se pierde la atención despierta: como he apuntado antes, el sujeto que ha consumido ayahuasca tiene perfecta consciencia de su entorno y de sí mismo. Cuando se pone de pie reconoce sin dudarle una ligera o grave pérdida del equilibrio que le induce el enteógeno, aunque en estado de reposo la mente se halle perfectamente despierta y activa, y casi no se perciba la influencia sobre el aparato locomotor.

Prácticamente, todas las personas que he conocido en Occidente que han consumido el enteógeno, dicen tener graves reflexiones sobre sí mismos cuando están bajo el efecto del ayahuasca. Por ejemplo, les aparecen claramente definidos sus defectos en la forma de actuar, origen de problemas en su vida social o personal, y suele haber una voluntad para resolver tales conflictos de personalidad (al margen que tal voluntad de cambio se vea concretada después según cada persona). De vez en cuando, repito, se inspira profundamente, lo que produce un estado momentáneo de relajación de la tensión interna. Durante breves instantes después de la inspiración parece que el efecto enteógeno se disuelve, el individuo dirige su atención a la realidad externa y regresa de nuevo al estado de arrobamiento interior. A partir de ello, pues, se puede hablar de una posible autoeducación emocional asociada al consumo regular del ayahuasca.

Así, el efecto psíquico del ayahuasca consiste en una profunda modificación y ampliación de la consciencia despierta, ya que no se pierde el contacto con las cosas del entorno, y agudiza y sensibiliza el aparato perceptual y los sentidos (visual, auditivo, táctil, propioceptivo y olfativo). Procede como catártico emocional (¡y laxante!) en el sentido de favorecer una acción adaptógena inespecífica que actúa por medio de la imaginación mental cargada de emocionalidad, y que predispone al individuo para puntualizar sus problemas, buscar soluciones y, según afirma el mundo indígena amazónico, resolver enfermedades siempre que sean de origen traumático o psicológico (no vírico ni bacteriano).

Por otro lado, y ello es algo de gran importancia, en el consumo de ayahuasca tiene un peso capital el proceso de aprendizaje. Sujetos no entrenados en realizar excursiones psíquicas, ni con una ni con dos

veces de ingerir el enteógeno difícilmente perciben el potencial del efecto y menos sus posibilidades de uso. Es preciso un proceso de identificación y decodificación de las intensas vivencias durante el trance, lo que Richard Noll llamó acertadamente “cultivo de la imaginería mental” (NOLL, 1985: 443-461).

Ensayando otra forma de descripción más gráfica, diríamos que el efecto psicológico del ayahuasca se puede comparar al proceso de enredarse una cuerdecita. En la mente aparecen formas e imágenes claras y coloreadas, o bien se reviven emociones que surgen de pronto desde las profundidades del inconsciente. Nuestra mente procesa todo ello en forma de ideas formalizadas en imágenes que empiezan a enredarse sobre sí mismas y a pensarse a sí mismas, como un juego de palabras con fuerte carga emocional -por algunos percibido como “pensamientos circulares”. Los pensamientos que aparecen son bucles, luego bucles de bucles, remolinos de imágenes de remolinos de imágenes. Una buena metáfora para describirlo es la del juego infantil que consiste en tensar una cuerdecita o un hilo entre los dedos de ambas manos y empezar a darle vueltas en sentido contrario cada mano. El hilo se va enredando sobre sí mismo y acaba por formar bucles, y hasta nudos, que en el fondo no son más que la propia cuerda enredada sobre sí misma. La experiencia en sí misma es de que siempre se recordará la experiencia en sí (colores, emociones resurgientes...) y de que al mismo tiempo se sabe que aquello que se vive siempre se había conocido. Todo lo que sucede en la mente, repito, es un bucle que forma remolinos de bucles, y al mismo tiempo se vive la certeza de que eso no está tan solo sucediendo en la propia mente, sino que es un reflejo de toda dinámica universal. Los conocidos dibujos de Leonardo da Vinci sobre el movimiento del agua serían una forma correcta de expresar la estructura, aunque muy simple porque están faltos de la gran carga emocional que determina la experiencia con enteógenos. Una frase bastante típica que suele oírse entre los novicios que han tomado la primera vez un enteógeno es: “¡ah! si yo pudiera decir todo lo que siento...”, y cuando se les pide que lo formulen, que expresen lo que han sentido, no suelen encontrar palabras, pero cada gesto y expresión está harto cargado de contenido emocional y semántico recurrente: es significativo porque se realiza en aquel estado, no por sí mismo.

Al principio del aprendizaje y de cada experiencia enteógena suele haber una etapa de cierta confusión y desorden mental hasta que, inadvertidamente, los pensamientos se van enroscando para formar finalmente un hilo desconocido que lleva a lugares inesperados de la propia mente. A veces en lugar de espacios llenos de imágenes aparecen vacíos, durante los cuales tienen lugar oscuros procesos de creación, contra los que es muy difícil luchar.

Reflexionando sobre el proceso dinámico del pensamiento bajo los efectos del ayahuasca, cabe recordar que prácticamente todos los chamanes sobre los que se ha escrito (independientemente de su patrón cultural), así como los místicos cristianos o los anacoretas hindúes, describen sus experiencias místico-visionarias hablando de una escalera que asciende en espiral, de una cuerda, una liana que une el cielo con la tierra, y con otras formas metafóricas similares (ELIADE, 1982; NARBY, 1995). El mismo término ayahuasca en Quichua significa “liana de los muertos” en el sentido de permitir el acceso al espacio conceptual y sagrado en el cual el mundo Quichua sitúa los espíritus y almas de los muertos. Hace ya tres décadas que M. Harner sugirió tímidamente que tal estructura procesual experimentable bajo el efecto de este enteógeno tiene una cierta similitud con la estructura formal del ADN (HARNER, 1980:1-10), y efectivamente esta sería la forma plástica más adecuada para expresar tal dinámica cognitiva. Si aceptamos que una finalidad del ser humano en la Tierra pudiera ser la de la Naturaleza hecha autoconsciencia (y en un cierto sentido estricto y biológico así es) se podría también pensar que en las profundidades de nuestra propia mente debería aparecer una imaginería que reflejara plásticamente la propia estructura básica de la Naturaleza. En este sentido, es arriesgada pero en absoluto descabellada la hipótesis de que la imaginería generada por el enteógeno que nos ocupa, que básicamente son formas reptiloides que suelen aparecer por pares o en grupos numerosos, tenga alguna relación con la estructura formal del ADN.

Finalmente, cabe citar los resultados de diversas investigaciones independientes que han puesto de

manifiesto el mayor dominio y creatividad lingüística (y por inferencia, intelectual) de los chamanes en relación a sus congéneres (ELIADE, 1976); a ello me permito añadir la función de potencial adiestrador emocional que tiene el ayahuasca; y en tercer lugar cabría recordar la correlación directa entre el dominio de la esfera emocional y el coeficiente intelectual, lo que está llevando actualmente a diversos investigadores norteamericanos a hablar del Coeficiente Emocional como indicador de la inteligencia de un individuo.

El efecto final del ayahuasca se puede describir como un sosegado arrobamiento al término de la excursión. Al día siguiente del consumo se entra en una fase inusualmente despierta y receptiva que permite al sujeto estar muy atento al mundo objetivo y a sus emociones y sentimientos cotidianos: su origen, dirección, intensidad, etc.

2.3.- En plena efervescencia de la experimentación perceptual y cognitiva por medio de simulaciones informatizadas, y del uso y aplicaciones ya cotidianas de la realidad virtual, de nuevo aparece con fuerza la duda filosófica sobre la fiabilidad de la percepción humana sobre el mundo exterior e interior. En realidad, las ilusiones y los límites de la propia percepción ofrecen la clave del funcionamiento del cerebro y de la mente. Cuando se experimenta con ayahuasca aparece uno de los grandes dilemas racionales del ser humano: fiarse o no de su percepción. En diversos trabajos modernos y otros clásicos dirigidos a estudiar el funcionamiento de nuestro aparato perceptual, se ha puesto de relieve cómo la maquinaria cerebral, a veces, en un instante debe decidir entre dos opciones: la que llega nítidamente por los ojos y la que el mismo cerebro evoca acudiendo a los archivos neuronales donde ha fijado una imagen o recuerdo anterior de aquello mismo que le llega. El típico ejemplo es el de los espejos deformadores de la imagen de quien en ellos se refleja. En este caso, la estupefacción dura solo un instante porque todos conocemos los contornos de nuestro cuerpo y sabemos que no es tal y como aparece en el espejo cóncavo o convexo: el cerebro juega con las percepciones y nos divertimos con ello porque la contradicción entre lo que ven los ojos y la imagen registrada es tan grave que en un instante se destruye la paradoja; el cerebro "ve" la trampa y puede identificar su origen (sobre los juegos y engaños de la percepción ver el interesante artículo de: TOBEÑA, 1996:59), .

Ahora bien, la mente no siempre lo tiene tan fácil porque el mundo proporciona distorsiones y ambigüedades muchísimo más complejas que una sala de espejos mentirosos: uno de los campos donde este juego de las percepciones toma un rumbo totalmente alternativo es el de los estados modificados de la consciencia. Ahí no pueden darse estos juegos de ambigüedades simples porque se trata de percepciones en principio endógenas, y si bien el cerebro se aproxima a la realidad externa usando pautas de funcionamiento preestablecidas por el hábito y la cultura que van mucho más allá de la especialización y del rango de sensibilidades de los distintos canales sensoriales, probablemente no sucede lo mismo con las vivencias emocionales ni con las percepciones espontáneas de carácter hipnagógico o hipnopomo. Para moverse por este espacio alternativo es necesario disponer de registros simbólicos específicos de carácter emocional y abierto: justamente la necesidad que llenan los sistemas de creencias y de símbolos religiosos. De aquí que el consumo de enteógenos tradicionalmente se dé sólo en marcos altamente ritualizados y cargados de sacralidad, donde los símbolos reciben un trato muy especial ya que de ellos depende la lucidez o la locura subsiguiente.

De todas formas con ello no explicamos las leyes generales que ordenan las percepciones exógenas y endógenas experimentables bajo el efecto de enteógenos. Al cerebro le gusta escuchar, ver, oler y recibir inputs, pero nunca los recibe desde una ingenua tabula rasa. A la mente le encanta sumergirse en el flujo masivo de estímulos provenientes de los sentidos y decodificarlos, pero siempre pone en marcha filtros y reconstrucciones altamente peculiares y aculturadas. Con ello, llegamos al punto clave de esta exposición: ¿qué forma adquieren los procesos cognitivos propios de los estados modificados de consciencia? Sin duda alguna aparece un dialogismo interior proyectado universalmente en las grandes categorías culturales dialogantes y complementarias: el bien/el mal, las dos serpientes enroscadas de

todo sistema simbólico esotérico, la vida/la muerte, lo efímero/lo perenne. Para tomar una ilustración etnográfica relacionada con el ayahuasca podríamos hablar de los dualismos esenciales en la doctrina de los daimistas: sol/luna, padre/ madre; Dios/Nuestra Señora; hombre/mujer; cipó o jagube (Banisteriopsis caapi)/folha o rahina o cachrona (Psychotria viridis).

3.- TEORÍA COGNITIVA GENERAL

3.1.- Visto todo lo anterior, voy a apuntar tres elementos, a mi parecer claves, dirigidos a elaborar una teoría general sobre los estados modificados de la consciencia y la propiedad adaptógena que tiene el consumo de ayahuasca.

En primer lugar, los hechos etnográficos nos obligan a aceptar que una de las finalidades que induce explícitamente a los seres humanos a consumir ayahuasca (y por extensión, enteógenos en general) está relacionada con algunos procesos cognitivos que permiten una mejora en la eficacia adaptativa. Esto conlleva plantearnos una cuestión semántica previa: ¿qué implica para un ser humano adaptarse? Podemos convenir que, como mínimo, se trata de un doble proceso permanente (biológico y cultural), de carácter negantrópico, dividido en dos momentos (asimilación de información y acomodación al entorno cambiante) que nos induce a actuar para mejorar el bienestar y para asegurar el proceso vital el máximo tiempo posible. En un sentido general, adaptarse es el hecho de ajustarse a nuevos fines. En el ser humano la adaptación actúa por el procedimiento de modificarse a sí mismo, de modificar la realidad externa o ambas cosas al mismo tiempo, siguiendo los patrones culturales y cognitivos de que dispone, los cuales le indican la orientación hacia la que han de operar tales acciones adaptativas. Por tanto, hablar de los procesos adaptativos en el ser humano hay que entenderlo bajo un doble sentido: pasivo y activo. Pasivo: los cambios del entorno producen en nosotros alguna modificación, lo queramos o no; activo: modificamos a voluntad nuestro entorno y/o tratamos de recodificar nuestros mapas cognitivos, patrones internos, forma cultural y pautas de conducta. Esta segunda acepción, la automodificación consciente y voluntaria como estrategia adaptativa, es la que debe entenderse en referencia al uso de enteógenos: de forma universal el ser humano decide consumirlos dentro de un marco consensuado (ritualizado o terapéutico) y con una finalidad casi siempre explícita para el propio sujeto, esperando con ello resolver desajustes y contrariedades relacionadas con su ubicación en el mundo por medio del cambio endógeno. Por todo ello, hay que entender el ayahuasca como una sustancia con función adaptógena en referencia al uso para el cual suele ser consumida.

En segundo lugar, es importante fijar la atención en la propia imaginería mental generada por efecto del enteógeno. A partir de la profusión visionaria y de las valiosas experiencias emocionales impulsadas por el ayahuasca en cada sujeto, cabe afirmar que no se trata de fantasía vacua sino que existen unas constantes simbólicas personales y universales, verificadas tanto por la psicología como por la etnología (véase con prioridad a los clásicos: JUNG, 1993; CAMPBELL, 1980; DUMEZIL, 1977; ELIADE, 1976). El contenido de estas constantes en la imaginería ha sido y es expresable y decodificable en la práctica totalidad de sociedades humanas por medio de los lenguajes mitopoyéticos. Este hecho permite nuevamente situarnos en el terreno sólido de una lógica universal subyacente a la imaginería mental. La pérdida de esta capacidad de elaboración lógica a mi entender sería la causa de las demencias y delirios (sin por ello descartar, naturalmente, que exista una vertiente estrictamente biológica de las psicopatologías profundas).

Ello nos conduce a la ya clásica propuesta de E. Kant sobre los tres pasos relacionados con el proceso evolutivo del conocimiento, etapas que en los últimos años han sido halladas materialmente por el neurólogo Jean-Pierre Changeux en forma de redes neuronales distintamente organizadas. La segunda de las etapas relacionadas con la obtención de conocimiento se refiere a la transformación de las imágenes en conceptos (lo que Auguste Comte había propuesto ya de forma similar con lo que llamó la lógica de las imágenes). Hoy día se acepta, pues, que cada estilo cognitivo tiene como soporte material

una organización neuronal específica (KREMER-MARIETTI, 1993: 21-46).

De todo ello podemos inferir que durante los estados modificados de la consciencia (sean de carácter oneirógeno o enteógeno) emerge una lógica propia de la imaginación mental, cuya característica dominante es el hecho de estar dotada de una fuerte carga emocional. No en balde las religiones más elaboradas tienen el amor, la fraternidad y la ética como algunas de las virtudes más destacables en todos sus místicos y líderes. Asimismo, el consumo de enteógenos suele darse casi siempre -y así ha de ser- en ambientes impregnados de afectividad, sean entornos religiosos, terapéuticos o amistosos. La colosal carga emocional que emerge en los procesos dialógicos o extáticos es capital, aunque no es la única propiedad que tienen, y es también el tono vital predominante de toda experiencia con ayahuasca. Al hilo de esta cualidad de los enteógenos, cabe recordar que todo estado mental cargado de emotividad está indicando que existe una implicación por parte del sujeto de la misma intensidad vital que las emociones experimentadas (sea consciente o no).

Por ello, pues, se puede afirmar que tales estados mentales alternativos, conseguidos por medio del uso de ayahuasca, despiertan en el sujeto una comprensión de sí mismo y de su entorno en base a una lógica de las imágenes, y al mismo tiempo despiertan un elevado compromiso del individuo hacia su situación vital. Con ello estoy afirmando que se trata de lo contrario a un proceso alienante.

En tercer lugar, y para elaborar una teoría cognitiva de los estados modificados de la consciencia, es preciso distinguir entre lo que llamaré estados mentales, procesos cognitivos⁹ y estilos cognitivos. Como estados se puede afirmar que están caracterizados por la fuerte carga emocional cuya lógica interna no es la de los conceptos abstractos sino la de las imágenes. Por proceso cognitivo entenderé la dinámica que conduce de un estado mental al siguiente, y por estilo cognitivo hay que entender la forma dominante y específica que tiene la mente de operar en cada estado mental.

En referencia al estilo cognitivo propio de los estados modificados de la consciencia, pues, podemos hablar de dialogismo mental como principal fenómeno observable y experimentable. En estado normal, nuestra consciencia funciona de acuerdo a procesamientos dualistas (o esto o aquello, o ahora o más tarde, o aquí o allá, o Ud. o yo), y las prácticas orientales de meditación y yoga¹⁰, las técnicas antiestrés y la psicología analítica tienen como finalidad prioritaria justamente frenar el funcionamiento dualista de nuestra mente. En escritos anteriores he hablado de la consciencia holorénica como experiencia y como estado mental de gran importancia en la producción cultural (FERICGLA, 1989): el dialogismo es parte de la acción procesual que se da dentro de los niveles holorénicos de la consciencia.

Así, un nivel de consciencia jerárquicamente superior (KOESTLER, 1983: 171 y ss.)¹¹ al dualismo disyuntivo cotidiano lo constituye el dialogismo cognitivo, como concepto fundamental en todo lo relacionado con los espíritus, muertos, experiencias de sacralidad y excursiones psíquicas. Durante los estados mentales dialógicos nuestra propia mente habla consigo misma, se autoobserva, reelabora sus contenidos emocionales recientes y lejanos, toma consciencia de sí misma, etc. A todo ello hay que añadir, como ha dejado bien asentado la psicología analítica, el fenómeno de la proyección psicológica: percibir como exógeno aquello que en principio es endógeno; ver en lo externo aquello que está sucediendo en el mundo interno. Este fenómeno es el que en antropología fue llamado por L. Lévy-Bruhl: "la participación mística del primitivo con su entorno"¹² (LÉVY-BRUHL, 1985).

El fenómeno de las proyecciones nos remite a una reflexión importante sobre el complejo mente/cerebro: se trata de un complejo autoorganizativo (volveré sobre ello más adelante) que funciona creando por sí mismo aquello en lo que puede reflejarse y al revés, reflejándose en aquello de que dispone.

3.2.- En el estilo cognitivo dialógico, bajo el efecto del ayahuasca u otro enteógeno, la actividad que domina la consciencia es la derivada de la mente encerrada consigo misma. Cuando el sujeto se pierde

en pensamientos fragmentados y en emociones excesivamente vehementes, tiene una dolorosa sensación de sofoco y de absoluta confusión mental, y acude a los estímulos transmitidos desde el exterior en forma de los lenguajes mitopoyéticos. De aquí, que una manera de centrar la dinámica dialógica si, por ejemplo, el sujeto se siente angustiado ante tanta abundancia de información emocional, es por medio de los cánticos o de las lecturas de textos que tienen el mismo carácter de revelación que las propias imágenes endógenas. Son un producto de ellas. Los cantos, las palabras y las imágenes sacras en general tienen la función de indicadores cognitivos, literalmente como señales de tráfico o carteles con la dirección a seguir, para que el sujeto pueda orientarse en su excursión psíquica durante los estados modificados de la consciencia. En este sentido, las citadas doctrinas daimistas brasileñas y las prácticas chamánicas son una buena ilustración etnográfica.

Dicho de otro modo, la consciencia dialógica sería un estado estructuralmente similar al de la locura, pero controlado. Hay una segmentación de la mente en partes constituyentes y al mismo tiempo un observar global situado más allá de cada una de las partes. Ello implica un ascenso jerárquico de consciencia hacia niveles desde donde se mantiene permanentemente un “ojo observante”, como una atalaya alejada de la propia experiencia inmediata, y que es justamente la que permitirá mantener la consciencia despierta sobre las propias vivencias y emociones, incluso formalizarlo transformándolo en arte, ciencia o lenguajes religiosos. A menudo, este ascenso o ampliación del dominio de la experiencia subjetiva consciente es percibido como una vivencia de brutal soledad, otras veces como experiencia reveladora y otras veces como estado de plenitud extática.

Las patologías mentales, repito a mi entender, aparecerían cuando el dialogismo espontáneo interior no está correctamente regulado o educado. Es decir, la llamada disociación mental es lo que podríamos denominar un estado dialógico descontrolado y no consciente. Justamente por ello es una hipótesis con muchos visos de certeza afirmar que el consumo de ayahuasca puede ayudar a disminuir el peligro de psicopatologías y neurosis, ya que el sujeto, literalmente, sabe que las visiones y los sentimientos amplificadas han sido generados por el enteógeno, y esta certidumbre es casi suficiente para vivir el dialogismo sin ansiedad (aunque ello, obviamente, no quita el dolor, la angustia o la plenitud de la experiencia del autodescubrimiento). Si además de ello, el sujeto recibe un aprendizaje adecuado para discernir e iluminar con el conocimiento despierto los distintos impulsos y percepciones recibidos durante el efecto del enteógeno, el proceso es autocurativo en la más clásica orientación del chamanismo y de las prácticas budistas y za-zen orientales. En un sentido antropológico, creo poder afirmar que el esfuerzo de toda sociedad humana, en último término ha consistido en discernir y educar la propia consciencia dialógica: en ella están asentados los pilares de todo sistema de valores. Podríamos decir que la disociación mental controlada es la base de la propia cultura humana (para una exposición más extensa sobre este aspecto concreto ver FERICGLA, 1989).

Cuando un sujeto, estando bajo los efectos del ayahuasca, pierde el control de su propia consciencia dialógica se sume en un estado “como” de locura, es presa de sus percepciones modificadas de la realidad, de la amplificación emocional y de su imaginería, pero en ningún caso se pierde la posibilidad del regreso a la cordura cotidiana ya que se trata de un estado artificialmente inducido. Los lenguajes mitopoyéticos y los símbolos plásticos usados en las ceremonias, rituales y sesiones de terapia tienen por función justamente reorientar tal dialogismo cognitivo. Se trata de lo que M. Eliade expuso en referencia al chamanismo clásico, afirmando que el chamán es el individuo que ha pasado por un estado de locura, ha descubierto o reconocido la teoría de la locura a través de sus propios procesos cognitivos y ha conseguido salir de ello no tan solo indemne, sino obviamente reforzado. Por ello, el medicine man clásico puede curar la locura en los demás. De aquí también que no se pueda hablar del efecto de los enteógenos en abstracto, sino del efecto que produce una determinada substancia en un sujeto específico y sumergidos en un contexto concreto: cada uno de los tres elementos es de enorme importancia para la experiencia. Teniendo en cuenta que el ayahuasca actúa de amplificador emocional, repito, es básico que el entorno esté altamente cuidado, amistoso y de íntima complicidad.

Se puede expresar de otra forma, y ya acercándome del final de este capítulo. Podríamos considerar que el dialogismo mental permite poner de manifiesto, para el propio entendimiento del sujeto, sus carencias, problemas y desajustes. Con ello se genera una crisis pequeña o grande, depende del momento biográfico de cada cual, que conlleva como consecuencia un mayor acercamiento, comprensión, manipulación y aceptación de la realidad subjetiva (y dado que la realidad humana es una realidad social y cultural, también del entorno). De aquí la importantísima función adaptógena del ayahuasca, y esta es la finalidad explícita con que es consumida en los pueblos no subyugados a una doctrina religiosa de carácter dogmático. Con un poco de práctica, el consumidor mantiene casi siempre la lucidez suficiente que le permitirá distanciarse del propio torbellino de la crisis que esté viviendo, y tomar las resoluciones necesarias a partir del propio movimiento interno.

El dialogismo como estilo cognitivo se halla en todos y cada una de las manifestaciones propias de los estados modificados de la consciencia. Por ejemplo, las iniciaciones chamánicas con frecuencia implican que el aprendiz de chamán se ponga misteriosamente enfermo, o incluso a punto de morir. Los chamanes describen visiones en las que se autoobservan y sienten cómo son desmembrados o desollados y reducidos a un esqueleto por entidades propias del imaginario, a las que se refieren como demonios o deidades coléricas. El iniciado percibe tal imaginería en el sentido de que está siendo liberado de las limitaciones del mundo cotidiano y facultado para realizar obras visionarias, curativas y protectoras para él y para los demás miembros de su colectividad. Desde otro punto de vista, los demonios destructivos o deidades coléricas en el fondo también son aliados del sujeto: le ayudan en la tarea de transformación y liberación¹³.

El mito griego de Dionisos también expresa claramente la conexión entre la experiencia de fragmentación corporal y la disociación psíquica de la locura, inducido por la intoxicación y el éxtasis subsiguiente al consumo del cuerpo de Dionisos (según diversos estudios se trataba de una sustancia psicoactiva) de esta divinidad del clasicismo helénico. En palabras de Walter Otto, Dionisos es el espíritu salvaje de la antítesis y la paradoja, de la presencia inmediata y del alejamiento completo, de la beatitud y del horror. Se refería a él como “espíritu dividido e indiviso”. Hay abundante buena literatura etnográfica sobre este proceso y no es preciso insistir sobre ello. Como dice Erich Neuman, “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 quienes somos en realidad, y este proceso de autorecuerdo, de recogimiento y de auto-organización cognitiva desempeña un papel crucial en la enseñanzas gnósticas, sufíes e iniciáticas en general. Durante el efecto del ayahuasca sucede a veces que se pierde momentáneamente el control mental, la consciencia dialógica, y la lucha por recuperarlo es una pugna contra la propia locura y por recordar quién es cada cual.

3.3.- Todo ello nos lleva a adentrarnos en otro ámbito propio de la antropología, y para mí uno de los más apasionantes campos de investigación científica: el estudio de la formas de auto-organización del ser humano. El consumo de ayahuasca induce una consciencia dialógica que, repito, se resume en la capacidad de dialogar consigo mismo, y que expresado en términos religiosos equivaldría a la repetida afirmación: “Dios está dentro mismo de cada uno”. El ser humano es una entidad altamente compleja; hasta donde se sabe, la más compleja del universo. Y se mueve de acuerdo a lo que llamaría un principio hermenéutico de auto-organización.

El principio de auto-organización, dentro de los sistemas complejos, también ha sido considerado por Maturana y Varela en su concepto de “autopoyesis”. Según estos autores, teniendo un sistema abierto y complejo como es el ser humano, no es el input en sí mismo lo que determina la acción y el comportamiento posterior, sino que la respuesta al estímulo es determinada por aquello que sucede con el input una vez dentro del sistema. Es decir, para la posterior reacción adaptativa lo importante es la forma en que el estímulo es registrado y usado, lo cual depende del sistema de organización interno

previamente establecido. En los sistemas complejos se da un tipo de interrelación contraria a una relación causal lineal (input-output) ya que el énfasis en el input recae en el tipo y forma de interacción que despierta dentro del sistema, configurando así su propio futuro. Si usamos metafóricamente el concepto de autopoyesis dentro del ámbito del aprendizaje individual y colectivo (como hace Rosa Laffitte) observaremos que éste se centra principalmente en el carácter de las relaciones e intercambios de naturaleza psicosocial y su poder de transformación (patrones fijos de comportamiento, conocimiento usado, expectativas de satisfacción e insatisfacción, mapas cognitivos, reacciones emocionales, etc.). En este sentido, los procesos de autorevisión permiten tomar consciencia del rol que tiene tanto el propio individuo como la organización en la que está sumergido, e indudablemente favorece el aumento de capacidades auto-organizativas y creativas: estas últimas son necesarias para generar el cambio requerido dentro del sistema contextual que lo envuelve (LAFFITTE, 1996:5).

Así pues, podemos considerar la autorevisión y la reflexión sobre uno mismo como estrategia imprescindible para evitar el autocentrismo (punto de arranque del etnocentrismo radical), que únicamente remite a actuaciones del pasado que en muchos casos ya han quedado obsoletas como formas de comportamiento adecuado.

En cibernética se ha puesto teórica y prácticamente de relieve que los bucles de retroalimentación simple (por ejemplo el termostato de un frigorífico) no permiten cuestionar ni los objetivos que se persiguen ni la adecuación del tipo de actuación que se está llevando a término (ibid, 6). En una situación tal, es probable que incluso los sistemas abiertos se conviertan en sistemas cerrados y poco adecuados para dar una respuesta nueva a situaciones contextuales complejas (por ejemplo, las personas que repiten los mismos patrones de conducta incluso después de haberse alejado de las situaciones que los habían motivado originalmente).

El diálogo es una forma de expresión que establece una relación viva entre las personas. Dialogar implica partir de una actitud abierta de escucha que permite proceder dialécticamente de forma constructiva, facilitando la revisión y reestructuración de los propios esquemas de conocimiento. De aquí que el dialogismo como forma de procesamiento cognitivo, o como forma de consciencia alternativa, tenga las mismas propiedades que la llamada reflexión profunda. La noción de reflexión como forma de aprendizaje en absoluto no es aquí nueva, podemos hallarla desde Aristóteles y Platón hasta en autores más recientes como Dewey, Freire, Habermas o Schön. La reflexión, además de ser un proceso metacognitivo e introspectivo, está también dirigida hacia el entorno de una forma crítica. Por ello, es un error entender la reflexión como un proceso puramente individual en que se da tan solo una relación simple entre nuestro pensamiento y nuestra acción, sino que la reflexión es un proceso, como el lenguaje, básicamente social (ibid, 8).

Así pues, los procesos de comunicación intra e interpersonales basados en el dialogismo y la introspección permiten adquirir una visión más amplia de la situación en la que uno se halla, ya que mediante este estilo cognitivo se aprende a observar los propios pensamientos, percibiendo su adecuación o falta de ella (en religión lo llamarían veracidad). En este sentido, por ejemplo, el silencio compartido y cargado de emocionalidad es un espacio altamente expresivo de unión, que a la vez nos permite usar la atención para ampliar nuestra consciencia.

A menudo nos cuesta o es imposible comprender situaciones que requieren un cambio, debido a que estamos atrapados por marcos conceptuales antiguos. El ser humano tan solo puede abrirse a situaciones nuevas si es capaz de tomar consciencia de sus marcos cognitivos e intenta acciones adaptativas para tratar de superarlos. Este tipo de toma de consciencia y esta ampliación de los campos cognitivos surge más fácilmente en la quietud, ya que el silencio que suele acompañar el consumo de enteógenos da paso a nuevas percepciones y a una comprensión más amplia de la realidad que nos envuelve (a veces se substituye el silencio por actividades monótonas de carácter hipnótico, tales como

cánticos y rezos).

El principio de incertidumbre en la física contemporánea (ya desde los años 1959 con Heisenberg y 1966 con Bohr) pone de relieve la importancia del observador en la comprensión de todo lo observado, y en este sentido, los estados modificados de la consciencia, sea cual sea su nivel de profundidad, solo pueden ser comprendidos desde un orden sistémico que los integre en su totalidad, autoincluyéndose. Nunca son opciones del tipo que en fonología Troubetzkoy llamaba “privativas”, es decir fundamentadas en la presencia o ausencia de un carácter distintivo, todo o nada. El fenómeno del dialogismo mental es de carácter gradual, va de menos a más y estamos obligados a estudiar el hecho dentro de una estructura dinámica donde se tenga en cuenta el conjunto de la situación en la que el fenómeno se inserta: el entorno, la persona y la sustancia específica.

3.4.- Para acabar, estaremos de acuerdo en que la percepción como factor humano del conocimiento es un elemento clave para la comprensión del efecto del ayahuasca. Sobre la relación que existe entre el conjunto de la percepción y los procesos cognitivos, han investigado extensamente, entre otros, Cantril y Watzlawick (WATZLA-WICK et al. 1989 y 1992), los cuales afirman que el mundo que vivimos es producto de nuestra percepción, no su causa. Nuestra humana forma de percibir el mundo no hay que entenderla como si se tratara del potencial de un ser pasivo que funciona según el esquema simple estímulo-organización-respuesta, sino que la percepción parte de un organismo sistémicamente organizado y funcional, con una determinada energía negantrópica que se manifiesta en actitudes de búsqueda, curiosidad, crecimiento e investigación (TOBEÑA, 1996;55-64). El cerebro actúa con criterios sesgados al incorporar, combinar y manejar información, y quizás tenga buenos motivos para hacerlo así puesto que el cerebro humano no es una máquina de cualidades estandarizables. Es una gran glándula, con una destacada función mental, que está al servicio de unos organismos dedicados a actividades muy diversas y cambiantes, y ha de actuar con una eficiencia modular preferentemente por criterios de adaptación evolutiva.

Por todo ello, se puede afirmar que la base del pensamiento humano reside en llevar a la consciencia todas aquellas categorías en que se clasifica nuestra experiencia del mundo. La diferencia principal entre los procesos mentales de los pueblos primitivos y los nuestros, reside en el hecho de que hemos conseguido desarrollar a través del raciocinio y partiendo de categorías imperfectas y automáticamente formuladas por nuestros antepasados un sistema mejor del campo del conocimiento. No obstante, y justo porque ha sido la lógica racional quien ha llevado a término este gigantesco cambio de estilo cognitivo, hemos olvidado que la base del pensamiento está enraizada en potencias a menudo irracionales, cuando no absolutamente inconscientes (afectividad, estética, estados de ánimo, impulsos de diversa tésitura, etc.). Estos potenciales, a menudo permanecen excesivamente cerrados o semiescondidos en el campo de la psicología y de las llamadas paraciencias porque no forman parte del ethos dominante en nuestra cultura, y de aquí que pasen de constituir “temas del ser humano” a convertirse en “problemas para el ser humano”, en forma de psicopatologías, compulsiones etc. En estos potenciales se halla también la base de toda creación cultural, y de aquí nacen algunas asociaciones tan populares como la que hay entre el loco y el sabio.

Nuestros antecesores como los griegos helénicos o los romanos imperiales tenían sus ceremonias y rituales dionisíacos, de Samotracia, eleusinos, primaverales, etc., sistemas oraculares y ritos iniciáticos que duraban días, y hasta meses, durante los cuales se exigía una integridad y un compromiso absolutos. Lo que allí ocurría se trataba de un secreto y ninguno de los narradores helénicos ha descrito nunca -o por lo menos no nos ha llegado- lo que antecesores aceptaban y rendían culto a las potencialidades humanas que permanecen inconscientes presumiblemente sucedía en el interior de sus templos. Nuestros antecesores aceptaban y rendían culto a las potencialidades humanas que permanecen inconscientes y son de carácter irracional, antropomorfizándolas en divinidades y convirtiéndolas en generadoras de cultura. Por medio de estas prácticas de carácter hermético

probablemente realizaban también una profunda educación emocional entre los miembros de sus sociedades. Hoy día, en cambio, se puede hablar de una epidemia de alienación general al no aceptar estas capacidades humanas, y menos aún en tratar de educarlas.

A partir de los argumentos expuestos hasta aquí, pues, creo poder afirmar que el uso de ayahuasca permite explorar con detalle el funcionamiento de la mente humana y hacerlo además en relación al origen de la producción cultural, su más elevada manifestación. Asimismo, creo también poder afirmar que el consumo de éste y otros enteógenos es un valioso medio que permite incentivar mecanismos endógenos de adaptación; y que potencialmente puede ser usado como un importante instrumento para la educación emocional adecuado a nuestro momento histórico, lo que indudablemente conduciría a la formulación de un campo común a la ciencia y las religiones no estrictamente dogmáticas.

Nuestras sociedades occidentales, y durante el último siglo y medio, han estado alimentando una fobia enfermiza a los procesos cognitivos dialógicos, considerándolos como máximo “desviaciones patológicas”. A ello contribuye, entre otras cosas, el desmesurado e interesado celo que los Estados muestran para mantener el control sobre las vidas privadas de los ciudadanos, de lo que a su vez deriva una fenomenal situación de alienación colectiva. Este proceso sociocultural es causa y consecuencia a la vez del propio tamaño demográfico y tecnológico de nuestras sociedades: a mayor potencia social, el descontrol genera mayor peligro de aniquilación, y la solución -aunque a mi modo de ver es claramente peor el remedio que la enfermedad- está consistiendo en bloquear toda posibilidad de reparadora crisis controlada, sea personal o colectiva, por el temor a las consecuencias. Con ello se está bloqueando todo movimiento real de adaptación con los obvios peligros de explosión social o de muerte por simple entropía. Podríamos decir que sin abandonar Aristóteles hay que recoger nuevamente a Platón.

Para acabar, quiero plantear la posibilidad de que el estilo cognitivo que he llamado consciencia dialógica se corresponda a nivel biológico con una actividad específica de los dos lóbulos cerebrales. Tal vez se podría partir de la hipótesis que la disociación controlada es un funcionar por separado ambos lóbulos, pero que al mismo tiempo generan una función superior de observación. Se podría decir que la consciencia dialógica genera una doble percepción simétrica de la realidad: el cuerpo parece estar entumecido y a la vez muy despierto, los ojos perciben la realidad como estando desenfocados pero a la vez registran estímulos de forma mucho más precisa que en estado normal, la mente destapa pensamientos y al mismo tiempo se observa el proceso creativo, etc. Si este proceso y estructura a la vez debiera expresarse por medio de un esquema, el más apropiado sería sin duda la doble hélice del ADN.

Cada momento histórico ha buscado y encontrado la imagen más acorde a los distintos valores dominantes para describir los procesos internos en que se basaría el proceder de la esencia humana y siempre aparece alguna estructura formal similar a la del ADN. En unos casos se ha tratado de la serpiente bíblica enroscada en el Árbol de la Sabiduría, en otros casos se ha tratado de la boa mítica de los pueblos indígenas amazónicos (FERICGLA 1994), o en otros casos ha sido la serpiente dadora de vida, de doble cabeza, de las tradiciones egipcias imperiales (NARBY, 1995:104). En toda esta imaginería hallamos una similitud formal con nuestra representación del ADN ¿Estoy tratando, tal vez, de describir en términos actuales el mismo proceso evolutivo y adaptativo del ser humano en relación a la Naturaleza hecha autoconsciente? Es probable que no sea ésta una pregunta oportuna sino la respuesta misma.

ONIROMANCIA Y SENTIDO DE LOS SUEÑOS ENTRE LOS SHUAR

1.- EL CONTEXTO DEL DISCERNIMIENTO

La importancia dada a los sueños es central en la sociedad tradicional shuar. Lo es tanto como la imaginería mental generada por el consumo de ayahuasca o de Brugmansia analizada en el capítulo anterior. La información que obtienen los miembros de esta etnia de la decodificación del contenido onírico es usada para tomar decisiones, para tratar de prefigurar el provenir, para saber de los familiares

lejanos o, literalmente, para situarse en el mundo. No se puede comprender casi nada de su sistema médico, ni de sus relaciones sociales íntimas, de su estrategia de toma de decisiones, de la racionalidad subyacente en sus formas culturales, ni de su cosmovisión sino se entiende la importancia que tiene la interpretación de los sueños y de las visiones inducidas por enteógenos.

Hasta tal punto es capital la importancia de la producción onírica que las personas que no sueñan son consideradas por los shuar casi como pobres diablos, gente sin suerte, gente carente del privilegio de soñar con lo cual están perdidos en la vida, han de acudir a otros para saber cómo han de vivir, qué les sucederá, qué decisiones han de tomar: “es un pobre, no sueña, no tiene saber...”, en palabras de un informante. No obstante, nadie se compadece de ellos porque muchas veces, para soñar, hay que haber realizado algún sacrificio, algún trabajo especialmente duro, y las personas que no han sufrido es porque son perezosas: “no tienen esta suerte, porque a nadie gusta sufrir, pero hacerlo pone fuerte, da suerte. Hay que sufrir para soñar”.

Tradicionalmente, si los niños se comportan de forma molesta para los adultos, se pelean, no quieren comer, o entre la familia hay problemas y tensiones, los shuar suelen decir: a este algo le falta, y lo que le falta, para los shuar, es justamente producir su propia imaginería mental, tener sueños. Entonces el anciano del grupo familiar suele preguntar retóricamente: “¿cómo hay que provocarle para que no le falte nada?”. La respuesta es conocida de todos: darle a beber jugo de maikiwá (*Brugmansia* s.p.) o la pócima enteógena de ayahuasca; generalmente se da a beber jugo fresco de *Brugmansia*. Bajo los potentes efectos visionarios de esta planta enteógena, los niños o adolescentes shuar quedan recostados durante dos o tres días en estado de aparente inconsciencia, tiempo durante el cual por su mente pasan escenas categorizadas como de carácter onírico, cargadas de emotividad, que actúan de catalizador emocional. Este mismo uso oneirógeno de las plantas enteógenas está extendido por otros muchos grupos étnicos amazónicos y del resto del mundo.

Si los chicos no quieren ingerir oralmente los 4 a 6 cm. cúbicos de jugo de *Brugmansia*, los hacen recostar y los adultos se lo introducen en forma de enema por el ano. Otro sistema para generar imaginería onírica consiste en hacer pasar hambre al muchacho o muchacha. Sea cual fuere el sistema escogido, la finalidad es la misma: que los adolescentes o los niños que muestran conductas asociales o enfermizas tengan sueños para curarse por medio de las indicaciones y las realidades que se prefiguran por este camino propio del imaginario personal.

En este sentido, es importante detenerse un instante en la idea central de todo shuar: la búsqueda del “estar completo” de la completud, indicador de plenitud vital y normalidad. Todo ser debe ser y estar completo; de lo cual se puede inferir que conciben un orden ontológico implícito, nunca formulado pero siempre presente en su sistema de valores, hacia el cual hay que tender. Y si a alguien le falta alguna cosa, debe completarse por medio de la producción onírica o de la imaginería mental: ahí es donde reside, para los shuar, la clave desde donde se reconstruye la realidad. Así por ejemplo, los sueños naturales y las visiones inducidas -repito que en lengua shuar no hay ninguna distinción semántica- dan todo lo que necesita un ser humano para vivir con plenitud: el buen gusto (para ellos importante), la salud, el crecer bien... Si algún chico está jugando y se rompe un brazo o una pierna, el abuelo o el padre le dirán: “algo te falta, hay que endurecer el hueso, algo te falta. Tomarás maikiwá”. Ante cualquier anomalía se consume *Brugmansia* para tener visiones, ya que según los shuar cuando sucede algún accidente es porque alguien “está buscando” al accidentado, y en este caso hay que provocar visiones a la víctima con ayahuasca o maikiwá para se salve de la influencia del agresor. Así es también como actuaban los ancianos, hasta hace escasas décadas, para reproducir sus valores culturales con función adaptógena: por medio de la activación del inconsciente individual articulándolo en la red de representaciones mitológicas colectivas. Actualmente, se ha perdido esta práctica en la mayoría de centros fronterizos aunque sigue vigente en los del interior.

Al igual que los occidentales, los shuar sueñan (recuerdan los sueños) de vez en cuando, y distinguen claramente entre los sueños con carga simbólica, a los que respetan, tratan de comprender y recuerdan a menudo durante años, y los sueños vulgares que no tienen ningún contenido importante y que olvidan rápidamente.

Por otro lado, entre los shuar existe la categoría de los “grandes sueños” que prefiguran la vida del sujeto o de toda la colectividad si el soñante posee fuerza para ello, pueden tenerse una o dos veces en la vida con suerte, siempre que ya se esté en uso de razón y, según los shuar, su efecto dura para el resto de la vida.

Entre los shuar, se da la íntima costumbre de reunirse todo el grupo familiar que habita la jea, choza o cabaña, alrededor del fuego doméstico cada madrugada. Suelen despertarse antes del amanecer, alrededor de las cuatro o las cinco de la madrugada, aún antes. Entretanto se espera a que aparezcan las primeras luces diurnas para iniciar las tareas matutinas (bañarse en el río cercano, salir de cacería los hombres, ir a recoger frutos o raíces las mujeres), el grupo familiar pasa entre una y dos horas alrededor del fuego que han avivado las mujeres, en actitudes íntimas de recogimiento y de desperezamiento. Los shuar se despiertan lentamente, como la naturaleza misma, y tardan mucho rato para ponerse en acción. Este es el momento más tranquilo y suave de todo el día. Los hombres adultos jueguetean con los niños pequeños, las mujeres avientan el fuego y preparan algo de comida, y los ancianos aprovechan estas horas matutinas para instruir a los jóvenes sobre los diversos quehaceres de la vida en la selva, sobre sus mitos, sobre quiénes son sus enemigos, sobre que hay que trabajar para no sufrir hambre ni frío...

En este momento es cuando más vulnerables están los grupos familiares, y de aquí que los ataques de los enemigos siempre solían darse en estas horas del amanecer (y suelen darse aun en los centros de más al interior de la selva).

También es en este tiempo de intimidad -raramente se invita a los visitantes a participar de estas escenas familiares- que los miembros de la familia que recuerdan los sueños nocturnos los cuentan al resto, siempre que no sean importantes y no haya foráneos delante. Si el sueño proviene de un adolescente o de un joven y es de fácil comprensión de acuerdo a los criterios analíticos de los shuar, es la propia esposa o madre quien da la interpretación y anima al soñante a tomar una u otra decisión respecto del asunto sobre el que haya versado el sueño o sueños. Excepcionalmente, se trata de lo que los shuar llaman “grandes sueños” o “sueños importantes”, cuyo contenido es concebido como determinante no tan solo en referencia al interesado, repito, sino también para el resto de la colectividad, y entonces a menudo se consulta en privado el sentido y sus potenciales consecuencias al anciano de la familia.

Hasta tal punto es importante para la sociedad shuar tradicional el contenido de los sueños en relación a la vida cotidiana, que los ancianos son especialmente protegidos para que nadie los pueda dañar con el fin de dejar al grupo familiar sin el necesitado analista. Hay familias que tienen un varón anciano o una abuela, y ellos son los que interpretan. Si queda un anciano siempre es el abuelo quien interpreta, y si queda un anciano y una anciana comparten juntos la interpretación de los sueños que les son consultados. Entre los shuar, como entre la mayoría de sociedades indígenas, se considera (y no sin razón) que quien llega a la vejez es que realmente se merece llegar a la vejez, no le es dado a cualquiera; y en este sentido son habituales frases del cariz siguiente: “...si Fulano vive siendo tan anciano es porque algo ha sucedido con él, tiene su poder <kákaram>, no es por nada que está viviendo tanto tiempo, debe haber tenido un buen sueño ...”, y esto les otorga el prestigio suficiente para interpretar sueños de los demás (a pesar de ello, naturalmente, también hay diferencias personales en cuanto al nivel de conocimientos y de confianza que despierta cada anciano en particular). Los viejos son como el libro que almacena la vida pasada de la familia y por ello constituyen una especie de patrimonio familiar, de ahí que los extraños que vienen a solicitar del anciano que les interprete algún sueño, antes deban pedir permiso a la familia.

Así, si alguien ha tenido un sueño cuyo mensaje no sabe entender pero lo cree importante (o necesita de un consejo importante), y no hay un anciano en su familia consanguínea, usualmente se dirigirá al anciano o anciana que tenga más prestigio como conocedor del tema del centro donde habite; a veces incluso se andarán muchas horas para consultar algún sueño con un anciano considerado especialmente sabio o conocedor del sentido onírico. No obstante, repito, antes de poder hablar con el anciano, el sujeto deberá pedir permiso al grupo familiar del viejo o vieja: se dirigirá al hombre adulto que ejerce de cabeza de familia (los ancianos shuar siempre viven con alguno de los hijos) y se lo pedirá formalmente: “quiero que me permitas tener un encuentro con tus mayores”; o bien: “primo Tankámashi, quiero que me permitas hablar con tu papá”. La familia del anciano se reúne y decide si el solicitante de la consulta es fiable o tal vez esconde algún interés perjudicial para ellos (situación nada extraña). Si albergan alguna sospecha de agresión no le permitirán hablar con el anciano; en caso contrario, le facilitan la consulta que siempre se realiza en presencia de uno o más miembros de la familia a la que pertenece el viejo, adultos y pequeños. Estas consultas sobre el sentido de los sueños sirven también para que los demás individuos del grupo vayan aprendiendo a decodificar los sueños por sí mismos.

Para comprender el papel cultural de los sueños entre los shuar, y antes de entrar en el comentario específico de ellos, es preciso todavía aclarar algo característico y básico de la cosmovisión de esta etnia. Para los pueblos jivaroanos en general -aunque no solo entre ellos- se podría decir que el futuro es una hoja en blanco, al contrario de lo que suele defenderse en algunos círculos de estudiosos occidentales defensores del determinismo ciego como cosmovisión cerrada de los pueblos primitivos. No existe un determinismo conceptual que cierre la posibilidad de uno u otro porvenir para los indígenas: en cierta forma es al contrario, aunque a menudo el comportamiento parezca obedecer a dictámenes deterministas en extremo. A priori, los shuar conciben el futuro como de carácter abierto, indeciso y plástico. En este sentido, las visiones que genera el consumo de ayahuasca, de Brugmansia o la propia imaginación onírica es concebido como prefiguraciones activas del futuro individual o grupal, aunque no en la forma habitual con que ello se suele entender en Occidente (donde el destino está predeterminado por los astros, la voluntad divina o las tendencias prospectivas pesadas, y todo interés oracular, para un occidental, simplificando consistiría en “averiguar” lo que el destino le tiene aproximadamente reservado vía astrología, vía oraciones y súplicas o vía análisis estadístico).

Para un shuar lo que ha soñado o “visto” bajo los efectos de la sustancia enteógena le sucederá justamente porque lo ha visto, no porque esté destinado ineludiblemente a encontrarse con ello en su camino biográfico. Así, si un hombre shuar ha tenido visiones de un final sangriento respecto de alguna de sus correrías guerreras, evitará realizarla o bien consumirá de nuevo ayahuasca para tratar de tener una nueva visión favorable para él, que anule el hado que se había creado con la primera imaginación tenida. En este sentido, pues, que alguien tenga “buenos sueños” sobre otros congéneres es algo muy apreciado y deseado, ya que la persona que ha soñado benéficamente sobre otra le ha labrado un futuro deseable.

Si se quiere, podría afirmarse que son deterministas autocondicionados. Cuando, por ejemplo, los que habitan en zonas fronterizas visitan un médico occidental suelen justificar su enfermedad con un: “tengo esto <la dolencia> porque soñé tal cosa, por lo que soñé me está pasando esto”. Del mensaje onírico hacen resolución, de tal manera que ineludiblemente creen que lo que sueñan se va a cumplir, y si atendemos globalmente las propuestas de la neurotecnología, ello tendría una importante dimensión de factibilidad. Su sistema de toma de decisiones gira alrededor de ello: “lo que tú sueñas, hijo, en algún momento eso se tiene que cumplir”, afirman repetidamente los informantes en nuestras entrevistas, y a continuación suelen contar diversos relatos biográficos usados a modo de prueba irrefutable: “porque eso sucede a todos, en todito el mundo pasa igual. No ha de haber diferencias de razas en esto”.

Por otro lado, se conciben los contenidos oníricos cuya fuerza afecta a toda la colectividad con claras conexiones con su mundo mitológico, como la manifestación de un cierto poder que tiene el soñante, y es

respetado por ello. Se trata de lo que en terminología junguiana es denominado sueños de contenido arquetípico, que hacen referencia a una simbología dinámica de alcance común para toda la sociedad que los usa o ha usado a lo largo de su historia biológica y cultural. Más adelante expongo un ejemplo etnográfico reciente de un “gran sueño” a partir de los episodios oníricos tenidos por C. Pichama, uno de los ancianos más respetados por los shuar.

Visto todo lo anterior y para hablar ya de la cultura onírica, es imprescindible un comentario introductorio de tipo émico y para ello explicaré con cierto detalle algunas de las categorías lingüísticas más importantes usadas para referirse a los sueños¹⁴.

2.- Terminología shuar referida a la interpretación de los sueños, y tipología del analista

kákaram: “fuerza”, “soy fuerte por <haber tenido> un buen sueño”. El concepto de “fuerte” no se usa en sentido físico sino bajo una acepción global y psíquica. Se considera “fuerte” alguien que sea capaz de realizar cualquier cosa (deseable o nefasta) con una eficacia por encima de la media habitual. Por ejemplo, es fuerte alguien capaz de tener una descendencia especialmente numerosa, sana e influyente; o es considerado fuerte el hombre que ha merecido el respeto de sus congéneres por sus hazañas guerreras. También hay un matiz de “fuerte”, en el sentido de “persona con una especial sabiduría para vivir”. Así mismo, hay la acepción de kákaram como energía o fuerza en abstracto, aunque experimentable de forma directa por cualquier sujeto, y que se evoca, por ejemplo, cuando alguien está bajo los efectos de la ayahuasca y parece que va a sucumbir a la fuerza desestructuradora de la pócima enteógena, el chamán que dirige la sesión o sus compañeros lo pueden animar diciéndole suavemente o con fuerza: ¡kákaram, kákaram, kákaram! (“firmeza, fuerza, entereza!”). Por ello, es probable que una traducción libre, pero semánticamente cercana a kákaram, fuera una mezcla de: eficaz, sabio (gracias a haber tenido un buen sueño), persona con pujanza, energía personal, ímpetu, prestancia, carisma, entereza y firmeza (despojando estos dos últimos conceptos del sentido moral positivo que tienen en nuestros idiomas: alguien puede ser firme y entero en su mal actuar). Kákaram es un término muy importante para comprender el mundo de valores psíquicos y pragmáticos de los shuar. Yo creo que otra buena traducción a nuestros modos conceptuales es la de “energía” o “fuerza psíquica”, aunque debería reformularse tal acepción con un mayor rigor del que hoy tiene (fuera, tal vez, de alguna escuela minoritaria de análisis).

kanármajai: “soñé bien <sobre mí mismo>”. Un individuo puede tener un buen sueño sobre sí mismo o sobre otra persona. Se considera afortunado aquel que ha tenido un buen sueño sobre sí mismo, y en este sentido kanármajai tiene un matiz causal. Alguien puede decir a otra persona: “tienes una gran suerte porque nunca te han herido en tus peleas” o “eres afortunado de tener tantos hijos que te respetan y cuidan” y la respuesta puede (o suele) ser: kanármajai! (“¡porque tuve un buen sueño <sobre ello>!”).

kanarmai: “soñé bien <sobre otro>”, en el sentido de haber tenido un sueño que ayudará a otro, o a otros, a vivir mejor, ser fuerte, no pasar penalidades, etc. Esta acción de soñar bien sobre otros, kanarmai, es prerrogativa de las personas que inicialmente ya son kákaram, fuertes por ellas mismas por haber disfrutado de algún o algunos buenos sueños. Generalmente se deriva el beneficio del “buen sueño sobre otros” a la propia familia; por ejemplo, puede darse que un clan familiar sea globalmente afortunado, atribuirán la causa a que el abuelo tuvo un buen sueño, kanarmai, que se cumplió en los nietos.

kara: “buen sueño”, en forma sustantivada.

kuit: este término se aplica a cualquier cosa que aparezca en el sueño y que, para el sistema de decodificación simbólica shuar, indique una próxima abundancia y riqueza. Por ejemplo, coinciden shuar y psicología analítica que soñar con excrementos es anuncio de enriquecimiento psíquico: los excrementos son kuit. En psicología analítica existe un acuerdo sobre el sentido simbólico que vendría a tener el hecho de que el propio sujeto sueñe que está defecando o con sus propios excrementos: riqueza (de carácter espiritual o incluso material). La causa psicológica de tal interpretación está relacionada con que, durante nuestra infancia, pasamos por la etapa de evolución psicológica denominada “etapa anal”, durante la cual el niño/a reconoce sus excrementos como aquello que él mismo produce y lo vive como riqueza

creativa y material, se muestra interesado en jugar con las deposiciones que acaba de producir, etc.; esta imagen queda fijada en nuestro inconsciente de forma que reaparece en los sueños del adulto con el contenido simbólico comentado. En el mismo sentido, según diversas tradiciones populares europeas, soñar con excrementos significa la próxima llegada de riqueza material, pisar deposiciones suele entenderse como anuncio de “siete años de buena suerte”, etc. Los excrementos que aparecen en sueños son un ejemplo de kuit también para los shuar, indica una próxima llegada de comida abundante, fruta, de algún amigo con regalos, etc.. También el arroz en los sueños es kuit para los shuar.

Mesék: “sueño malo”, en el sentido de que el contenido onírico está indicando (prefigurando) algún próximo evento nefasto.

Mesékar: “mal sueño <dirigido a otro>”.

Mesékram: “soñar”, en forma verbal.

Mesékranam tsuámarmaj: “en el sueño me curé”; expresión de carácter causal, en el sentido de alguien que estaba enfermo y que después de tener un episodio onírico cuyo contenido le indica un pronta sanación, se cura. Entonces explica lo sucedido con esta frase.

Mesémak: “<esto es> lo que yo sueño”.

Mesémakma: “soñar mal <sobre uno mismo>”.

Mesémakjai: “he soñado mal <sobre mí mismo>”

Wéikmiakma o ímiarma: “gran sueño”. Los grandes sueños solo son dados a las personas con poder, en el sentido comentado de kákaram. Y en sentido contrario, el hecho de tener un ímiarma está indicando que la persona tiene poder. Los grandes sueños se refieren a avatares que afectan la vida colectiva, y son escuchados y usados por todo el grupo como pautas específicas para tomar determinaciones. El sentido de este término ha sido extensa y rigurosamente expuesto por la psicología junguiana, cuyo equivalente serían los denominados sueños arquetípicos, aplicado al análisis psicológico de episodios oníricos de pacientes occidentales. Más adelante describo detalladamente el ejemplo etnográfico de un “gran sueño” tenido en vísperas del conflicto bélico ecuatoriano-peruano (acontecido entre finales del año 1994 y primer trimestre del 1995) y cómo la aceptación del contenido de este sueño tenido por un gran hombre, un anciano, por parte de los soldados shuar que servían en el ejército ecuatoriano, les llevó a adoptar una actitud lanzada a lo largo del conflicto, hecho que indudablemente influyó en el resultado final de la desgraciada contienda en territorio selvático.

Entre los shuar los sueños casi siempre tienen una duración corta y se considera un mal augurio tener demasiados sueños en una misma noche, especialmente si se trata de pesadillas. Así, si alguien tiene varios sueños en una misma noche, y en especial si se trata del anciano del grupo familiar, se levanta y grita: chuk, chuk, chuk, chuk mesékrambajai (“¡soñé mal!”), o también puede gritar: “¡levántense, levántense! ¡el sueño está mal, algo va a suceder aquí! ¡levántense!”. Por este motivo entre los shuar se recomienda dormir poco tiempo, ya que en caso contrario pueden soñar mal. Suelen retirarse a dormir alrededor de las nueve o diez de la noche y se levantan antes del amanecer, tradicionalmente entre las dos o tres de la madrugada (“¡tanto dormir! pueden soñar mal, pues, ¡levántense!”), y los ancianos hacen levantar a todos). Si el viejo o vieja tiene alguna pesadilla también los hace levantar antes a todos y aprovecha las horas de oscuridad para enculturar al resto de la familia, hablando del sueño pero sin referirse directamente a él. Por ejemplo, puede arengar diciendo: “jóvenes, deben ser trabajadores, cuando se casen no deben maltratar a las mujeres, no deben ir a ver la mujer de otro, sean buenos cazadores y valientes ¿cómo se han de dejar humillar...?”, y entonces inicia una larga lección ya relacionada directamente con el sueño que ha tenido. Para los shuar, cada sueño conlleva siempre una lección práctica, y al final de la lección vespertina, el anciano a veces hace vomitar con infusión de ayahuasca y de guayusa a todo el grupo familiar (es una fórmula para limpiarse de enfermedades y malas influencias mágicas), y para acabar les ordena que todos se vayan a bañar al río. Una vez levantados, los shuar ya no duermen en todo el día, y si el hombre se tumba a dormir es acusado de vago y ocioso, y la mujer lo mismo (aunque lentamente hoy se van abandonando a una cierta pereza y no es extraño hallar shuar del límite que duermen ocho horas, incluso más, y que seestean durante el día).

Por otro lado, nunca hay discusión sobre quien entiende mejor el sentido de un sueño. Para los shuar un sueño nunca se pone sobre la mesa para ser discutido. El sueño es el sueño: si está bien no hay que hablar más de él, y si es un mal sueño el mayor suele decir (como mucho, y si el soñante le discute): “estáte atento a lo que puede venir, este sueño no está tan bueno”, y ahí acaba la discusión. Es decir, que se exige una confianza total en el mensaje decodificado por el anciano, lo mismo que en los valores culturales y mitológicos que son objeto de la transmisión oral; no obstante, también es cierto que existe un amplio margen de interpretación que cada individuo aprovecha para buscar el sentido personal a sus sueños. Cuando hablan de ellos, cada uno espera a que le “resuene” en su interior el sentido otorgado al sueño según los planteamientos globales, si no es así busca su propia interpretación y espera acontecimientos.

Entre los shuar cada cual se decodifica y entiende sus propios sueños. Generalmente, repito, son las personas mayores quienes durante las conversaciones sobre los sueños van transmitiendo oralmente los conocimientos referidos a ello a los jóvenes. La secuencia siempre suele ser que un anciano, a partir de un hecho que le ha sucedido en la vida diaria comienza a narrar sus sueños, describe el sentido de los símbolos oníricos que aparecen en ellos, y acaba con un: “y esto sucede porque yo lo soñé así”, y los jóvenes aprenden la lección. A menudo, esta escena se da en los largos ratos de intimidad al amanecer, pero también puede darse en cualquier otro momento del día, no hay un escenario específico para ello. Es así como la interpretación de los sueños la va haciendo cada uno para sí mismo a medida que crece y aprende de sus mayores.

La comprensión de los sueños es fruto de la experiencia de cada vida individual, inicialmente codificada según el contenido mitológico de la cultura shuar, pero cada individuo es bastante libre de reelaborar el contenido de aquel elemento onírico. Por ello, si alguien se pregunta actualmente qué queda de la mitología tradicional shuar como guía para la vida, como cosmología que orienta sus vidas de forma empírica, puede que se responda que queda muy poco, pero no es exactamente cierto. Un análisis endógeno de la vida de los shuar pone de manifiesto que su paradigma cultural, su esquema conceptual, sigue vivo de forma eurística por medio de los sueños. Es decir, la memoria oral transmitida en la intimidad familiar al analizar o decodificar los sueños interpreta una experiencia viva y privada refiriéndola a la memoria del grupo, conservando con ello las huellas mitológicas del Mundo Shuar y readaptándolas en un día a día a los cambios culturales grupales e individuales a que se ven sometidos (esta misma tesis es la que defiende también Carlo Severi en una magnífica obra publicada recientemente: SEVERI, 1996). Con ello, se puede afirmar que el análisis de los sueños tiene entre los shuar un marcado carácter de estrategia adaptativa en lo personal y colectivo a la vez que entronca con su cosmovisión tradicional, ya que por este medio hallan pautas y razones explicativas a sus patrones de comportamiento y de orientación en la toma de decisiones, que están a la vez acordes con sus tradiciones mitológicas y con su cambiante realidad contextual vivida de forma privada.

Generalmente el individuo que tiene un buen sueño (kanármajai: “soñé bien sobre mí mismo”) no lo relata. Entre los shuar se cree que narrar de forma inmediata un sueño hace que se desvanezca la fuerza de dicho sueño y se mantiene en reserva, con lo cual y no se puede obviar, se está haciendo además un ejercicio de voluntad y de retención que ayudará en la praxis cotidiana donde el hieratismo es necesario para mantener en secreto las propias intenciones, algo necesario como estrategia de defensa y de supervivencia. Si, por ejemplo, un joven inicia la narración de uno de sus sueños que se refiere a algo estrictamente personal de su porvenir, el anciano presente le suele gritar enojado frases del estilo: “¡ya basta, no cuentes más! Tu sabrás lo que has soñado, tu sabrás lo que es el futuro para ti, para tus hijos y para tus nietos ¡Ya basta!”. Creen que si se anticipa explicando lo que ha soñado puede dañar su propio porvenir (aunque por otro lado, también es cierto que así nunca se hierra en la interpretación si uno la verbaliza posteriormente al evento sobre el cual se ha soñado algo). Cada uno va meditando y relacionando lo que le sucede en la vida con lo que ha soñado; así, el sueño es concebido como un anticiparse a lo que a uno le va a suceder, justamente porque el propio sueño lo ha configurado y por ello

hay que mantenerlo en silencio. En cierta forma, pues, la rigurosa retención de las propias pulsiones forma parte esencial de su sistema educativo, y sin duda se trata de una interesante forma de educar los jóvenes en una disciplina vital para la supervivencia de todo su pueblo.

Para los shuar hay sueños que no tienen ningún contenido válido. Por ejemplo, un sueño que no dice nada es verse dando un paseo por aquí o por allá, haciendo cualquier cosa sin importancia... a eso no se lo considera un buen ni mal sueño. En sentido contrario, para el mundo cultural shuar un sueño significativo tiene como característica principal que el sujeto oye voces que le narran acontecimientos o experiencias de carácter individual: en un momento dado, al dormirse, aparece alguien dentro del episodio onírico y habla dirigiéndose al sujeto: "yo soy esto y aquello..." o "yo viví así y asá, y tuve este poder y estas chozas...", "yo fui de esta manera triste y débil pero supe reponerme y llegué a esto y aquello...". Se considera un buen sueño (kara) cuando le hablan al propio sujeto aunque el ser hablante no aparezca en la imaginería onírica. En la concepción junguiana se describiría este fenómeno psíquico diciendo que uno de los personajes que componen nuestra mente inconsciente toma el protagonismo del acontecer onírico; y en psiquiatría clínica se sabe que el paciente esquizo que oye voces es mucho más complejo y largo de curar que uno que sólo tenga alucinaciones de carácter visual, lo cual suele atribuirse con más frecuencia a motivos orgánicos (intoxicaciones, hipoxia, consumo de fármacos). Se podría pensar que los sonidos, la imaginería mental sonora, enraízan en niveles mucho más profundos o arcaicos de nuestros procesos cognitivos, y que sus erupciones por medio de los episodios oníricos o visionarios tienen un carácter más determinante para la vida del sujeto.

Otro ejemplo etnográfico. Alguien sueña escuchar una voz que le anuncia: "mira ¡ve cuánta gente hay ante ti! ¿te das cuenta de lo que ha pasado?", y a continuación la voz le habla, tal vez, de un hecho que sucedió anteriormente (aunque el propio sujeto no lo haya visto): los shuar entienden que con ello le está anunciando algo de su propio porvenir.

Una norma de decodificación simbólica habitual entre los shuar es interpretar un sentido contrario a lo que anuncia el episodio onírico, de forma paralela a cómo lo hace la psicología analítica occidental cuando se refiere a las compensaciones del inconsciente, cuya expresión onírica a menudo es lo contrario a lo que el sujeto piensa en estado de vigilia, justamente para compensar un estado mental inflamado o un pensamiento consciente exagerado o equívoco según la valoración del inconsciente. Transcribo textualmente una ilustrativa conversación al respecto con un informante de 42 años:

"...yo tengo sueños que me coinciden. A veces, me anticipo cuando va a haber un muerto; tengo sueños <en> que veo una muchedumbre de gente reunida, de gente que está contenta, alegre, escucho música, cantos, veo flores, todo es alegría, entonces me despierto y le digo a mi esposa: 'mujer, tuve este sueño, va a haber llanto, va a haber muerte', porque es lo contrario de lo que se sueña. Esta última vez yo estaba haciendo mis trabajos en mi propiedad <denomina 'propiedad' al territorio que tiene asignado por la Federación Indígena para explotar cinegéticamente y para cultivar los huertos>, y participé en la fiesta de Sta. Rosa <un centro shuar así llamado por los colonos>. Yo soñaba que había mucha alegría, fiesta, música aunque no sabía de donde salía la música. Yo le dije a mi esposa: 'va a morir una persona de Sta. rosa'. Volvimos y al día siguiente nos dijeron que un señor de Sta. Rosa había muerto <esto es un mesékar, un anuncio de que algo malo va a suceder>. Otra cosa es por ejemplo, que estoy caminando en el sueño, llego a un precipicio y me perdí, no sé que sucedió detrás de mí. Otras veces, me encuentro tal vez paseando y me encuentro con un perrito mío que me ataca; y yo no supe que pasó conmigo. Me digo '¿sabe qué? me voy caminando y un perrito mío me atacó, no supe qué pasó', yo digo mesémakjai, no supe que pasó <pero he soñado algo malo sobre mí mismo>".

En el segundo sueño descrito dentro del mismo relato, aunque el sujeto no entiende el sentido directo de su mensaje, se acoge a la decodificación general que le ha facilitado la tradición shuar: en este sueño, se interpreta como que alguien dentro del propio seno familiar está haciendo algo contra él mismo, hay un enemigo dentro del mismo grupo familiar que le quiere mal. La explicación dada por sus tradiciones toma

como referente situaciones empíricas cotidianas: el perro es el fiel amigo del ser humano (los shuar tienen perros para ayudarse en las correrías de caza y para que avisen con sus ladridos de la cercanía de alguien a la choza, vive en la misma casa que los seres humanos, es alimentado por ellos) y, por tanto, se identifica la imagen canina con los miembros de la familia. El propio informante responde con un caso concreto cuando se le pregunta sobre el sentido de tal interpretación:

“...<hace tiempo> hubo un crimen de que un sobrino mató a su tío. Cuando el tío salía muy de mañana dijo: ‘mujer, me voy a cuidar mis vacas que están allá lejos’ y al levantarse dijo ‘mujer, tuve un mal sueño. Yo no sé que va a pasar conmigo’, ‘¿por qué?’, dice la esposa, ‘porque los perros míos que están aquí, de un momento a otro <en el sueño> me atacaron y yo no supe que pasó conmigo, me perdí’. Se fue y esta misma mañana apareció muerto. Se buscó quién y se descubrió que los propios sobrinos lo habían matado”.

Existe una semejanza substancial con la interpretación que haría de un sueño semejante un analista occidental. El perro, dentro de un episodio onírico, se entiende como emblema universal de la fidelidad y de lo familiar, con cuyo sentido aparece muy frecuentemente bajo los pies de las figuras de las damas esculpidas en los sepulcros medievales: es el “hermano-animal” que simboliza en lo zoológico la amistad y fraternidad (BIEDERMANN, 1993,368; PEREZ-RIOJA, 1988,346; CIRLOT, 1982,359).

Siguiendo esta descripción comparativa del contenido simbólico de los sueños entre la cultura shuar y la psicología analítica occidental, hallamos otro paralelismo fundamental. Si un indígena amazónico sueña con una casa, entiende que el mensaje del imaginario individual se referirá al hogar, en el sentido de tratarse de un mensaje sobre su propia vida. Si la choza o jea aparece dentro del contenido onírico en buen estado, el shuar entenderá que el hogar (el propio sujeto) está bien; si aparece vieja, significará que está deteriorándose la forma de vivir de uno mismo y que algo debe ser cambiado. Si los sueños indican que el sujeto se muda de cabaña, entenderá que algún día cambiará de lugar su jea, y con ella su vida ya que para los shuar cambiar de ubicación doméstica implica cambiar de territorios donde caza, esperar a que crezcan nuevos huertos, etc. y viceversa. De forma similar, en psicología analítica se interpreta que el propio soñador es la casa con la que sueña: la imagen de la casa (sea la propia u otra) es usada por el inconsciente para evocar al propio sujeto soñante, tanto física como psíquicamente y en sus diversos niveles (véanse los distintos diccionarios de símbolos citados u otros; también la obra JUNG, 1984). Se sabe por acumulación de material empírico que la imagen de la casa (choza, cabaña, órreo, masía, castillo, etc.) es uno de los símbolos más importantes del propio sujeto soñante dentro de la simbología onírica y, en el caso de los pueblos primitivos, es un elemento clave que aquí nos permite observar la identificación literal con los elementos simbólicos como clave de su procesamiento cognitivo. En este sentido, al final de una entrevista con uno de los informantes ancianos y al preguntarle sobre su idea del simbolismo de la choza, me respondió limpiamente y dentro de su casa: “¡yo soy la casa! y como que yo soy la casa y soy fuerte como esta casa donde vivo, no hay ningún viento que la vaya a tumbar porque la casa fuerte. Ella es fuerte, yo soy fuerte”. No tan solo se da un paralelismo simbólico entre la casa y el sujeto, pues, sino que observamos la tan conocida identificación mágica propia de los pueblos primitivos, fenómeno psicológico con importantes consecuencias culturales que L. Lévy-Bruhl denominó con la expresión participación mística con la realidad (LÉVY-BRUHL, 1985). Se trata de la clásica observación investigada por diversos autores de la proyección de las imágenes psíquicas, hasta el punto de confundir las ideas primordiales u otras de carácter individual, de carácter subjetivo generada en el propio imaginario con el objeto exterior.15

Desde un punto de vista social, los shuar tienen procesos de enculturación distintos según cada género, y ello se proyecta también en la significación dada a los sueños según sea el intérprete un hombre o una mujer; y en que un mismo episodio onírico puede ser entendido con matices distintos según si lo ha tenido un hombre o una mujer (y al margen de aspectos estrictamente personales). No obstante, se reconoce a algunas personas como especialmente aptas y experimentadas para decodificar sueños de otros y en caso de necesidad se acude a ellas, sean hombres o mujeres.

Por lo que he podido observar, las mujeres shuar suelen dar un carácter más afectivo y emocional al contenido de los sueños, en tanto que los hombres suelen orientar más su interpretación en el sentido de la acción cotidiana. Por ejemplo, en una cierta situación experimental narré por separado un mismo sueño a un hombre anciano y a su hija, una mujer ya adulta y madre de familia. La interpretación profunda de ambos no varió excesivamente pero sí la tendencia del contenido, y en especial el consejo deducido de ello.

El contenido del sueño tal como lo describí a ambos, en idéntico contenido y orden de los elementos, es el que sigue:

...recuerdo que estoy en un espacio abierto en medio de la selva. En este claro hay enormes jaulas y en cada una de ellas hay animales de distintas razas, vivos y encerrados. Están mezclados pero tranquilos. Yo entro en la espesura y saco los animales que voy cazando. Las jaulas sostienen sus paredes de barrotes por medio de una cuerda que las ata alrededor, como un hatillo. Delante de cada jaula hay un buzón amarillo y la cuerda que mantiene las paredes unidas de cada jaula está atada al buzón por uno de los cabos, como si el sostén de la cuerda fuera el buzón, de modo similar a como los barcos son atados a los amarres de los puertos. Entonces sale un león de la espesura y con sus dientes rompe las cuerdas que sostenían las paredes de las jaulas, estas caen y los animales encerrados se transforman en personas de color. Yo me quedo estupefacto ya que creía cazar animales pero veo que se trata de personas negras. Todavía aturdido, les pido disculpas y ellas, medio enojadas, las aceptan y me increpan a que nunca más las vuelva a confundir con animales de la selva. (El sueño sigue, pero acabo aquí la transcripción).

A partir de este episodio, reproduzco una secuencia del comentario analítico que realizó C. Pichama por su interés intrínseco:

Pichama: Tu te preguntas... ¿para qué he soñado esto?

Autor: Sí.

- ¿Para qué soñarías esto...? ¡todo esto fuiste capaz de meter en la jaula! ¿no? A todo esto, nosotros, nuestra raza dice que estos tigres y animales, cuando tu los coges es que atrapaste el alma de todos estos, y los metiste presos. Y como no te hicieron nada, esto significa que ellos están ya presos y aunque ellos piensan en hacerte algo ya no pueden.

- Tal vez, pero los animales ahora están libres porque al abrir el león las jaulas se vio que son personas, no animales.

- ¡Ud. ha querido hacer esto! pero entonces alguien los hizo salvar para que no murieran todos. Alguien ha visto que estabas enojado y los ha salvado porque tu no puedes matar así, sin más ¿no? pero tu espíritu castiga al de ellos. Por eso has soñado así. Me imagino que tu piensas así, pero tu espíritu, tu íwianch, está guardando todo, él sabe quien te está queriendo hacer algo, él conoce. Cada persona tiene su íwianch. Por ejemplo, Juank te dio¹⁶. Los hechiceros tienen su defensa, pero nosotros, todos los demás, no sabemos cómo, queremos hacer esto mismo pero... no hay cómo. Tu mismo, tu sueño no deja que te molesten esta gente. Cuando tomas ayahuasca es como lo ves y te defiendes. En tu imaginación, cuando tomas ayahuasca, ya no eres una persona, eres otra forma que te permite conocer todo. Tu espíritu te protege cuando duermes. Aunque otro brujo quiera atacarte tu íwianch te protege. Tu te asustas, estás durmiendo y te asustas mientras que él <tu espíritu, el íwianch> trabaja. Muchos alamas¹⁷ me han contado que mientras están durmiendo, los tséntsak <flechas mágicas consideradas en tanto que poderes vivos mandados por otro hechicero para herir o matar> se le clavan pero la defensa que tienen, dicen, agarra los ataques, cortan a los tséntsak que atacan. Entonces ellos se despiertan asustados pero salvos. Esto debes haber soñado tu, porque veo que tu también estás estudiando a todos, esto lo sabe

todo el mundo aquí. Entonces sucede que otros quieren saber cómo estás estudiando, por qué quieres saber y te atacan.

- Pichama ¿dónde aprendiste a entender los sueños?

- Mi papá me sabía contar, mi mamá no. Cuando yo era chiquito, mi papá me explicaba 'yo he soñado para poder estar así como estoy hoy'. Cuando hacía tempestad, truenos, relámpagos, de noche... Me hacía salir para ir a buscar el poder del sueño, del demonio. Yo iba y nunca encontraba, yo iba, iba... en la oscuridad. Mi papá me decía 'si vas a crecer valiente has de ir, si has de crecer cobarde no vas a ir'.

Partiendo de lo expuesto por este informante shuar, se verifica que hay una similitud substancial con la interpretación analítica occidental. Para un hombre shuar, los animales de este episodio onírico descrito más arriba son interpretados como enemigos pertenecientes a lo que llamaríamos la dimensión mágica de la realidad, enemigos a los que el soñante occidental había enjaulado pero que luego han sido liberados por algún otro ser que les ayuda, y aunque el sujeto no sabe de quien se trata, su espíritu, íwianch, sí sabe quién es el posible enemigo y le despierta para evitar los ataques fatales. Al margen del contenido formal que hace referencia exclusiva a su cosmovisión en lo referente a la existencia de flechas mágicas proyectadas, que sólo son visibles durante los sueños o bajo el efecto de la ayahuasca, se puede observar que los animales salvajes son tratados como enemigos, no como seres malignos. Si ahora dirigimos nuestra atención hacia la multiplicidad de contenidos simbólicos endógenos que soportan las imágenes de animales salvajes¹⁸ se observará que en términos generales indican una energía psíquica indiferenciada, aun no racionalizada ni sometida a la voluntad consciente del propio sujeto (como aparecen representados en el célebre cuadro de Füsli). Para los defensores de la psicología analítica, pues, los animales representan la parte de la psique no enteramente humana, en el sentido de lo instintivo, lo no controlado por la acción voluble y consciente.

Teniendo presente que para la mayoría de pueblos con culturas no influenciadas por el cristianismo no existe una moral que lo juzgue todo en base a bien o mal, los animales, como impulsos del inconsciente son magnificados y entendidos como proyecciones constituidas en realidades externas. No obstante, hay abundante material empírico que permite afirmar que el hecho de soñar con animales es una representación que elabora el propio inconsciente del soñante para expresar algo de su naturaleza emocional o pasional (y ello, simplificando muchísimo tal afirmación ya que los sueños donde aparecen animales tienen abundantes excepciones). Ampliando la explicación, cabe decir que cuando tuve este sueño me hallaba en proceso de análisis con un grupo de interpretación onírica. Ello me ayudó a reconocer, diferenciar y controlar mejor algunos impulsos emocionales que formaban parte de mi forma de actuar en el mundo y me sirvió también para verificar ciertos procesos cognitivos que a la sazón me hallaba investigando (de aquí, entiendo yo, que las cuerdas de las jaulas estuvieran amarradas a buzones, símbolo de la comunicación intelectual y de las noticias refrescantes; para más información sobre este aspecto específico, FERICGLA, 1989); al final acabé con tales prácticas analíticas por un asunto de orgullo (que, naturalmente, entonces no me lo pareció) y más tarde entendí que fuera el león, símbolo de tal sentimiento, quien soltara las ligaduras y me ponía de nuevo ante el peligro de ser engullido por mi propio inconsciente (los personajes negros en que se transforman los animales). Muy sucintamente, esta sería la interpretación occidental, que no se halla lejos de la que realizó el anciano Pichama, con todas la traducciones culturales necesarias para el caso.

Al hablar de "los poderes que me dio Juank", el informante se está refiriendo a las herramientas de autocontrol que son las primeras que debe afilar todo adulto y, muy en especial, todo novicio de chamán. El poder de los hechiceros de cualquier pueblo primitivo de la Tierra es, en primer lugar, poder sobre sí mismos: capacidad de autoexploración, autocontrol, prestancia y fría ecuanimidad en la valoración del mundo exógeno y endógeno, e incluso, aunque parezca un contrasentido, poder en el sentido de lucidez y frialdad en analizar las propias emociones a las que otorgan un sentido objetual de reflejo del mundo

exterior (y ello, al margen de cualquier otra capacidad factual, análisis que nos llevaría demasiado lejos de nuestros objetivos aquí; ver entre otros: ELIADE, 1976 y 1982). Efectivamente, cual analista psicológico que me ofrece sus propios instrumentos de análisis convertidos en medios de auto-observación (exactamente lo que hice durante años para autoexperimentar conmigo mismo, y a pesar de las importantes dificultades que ello entraña), el chamán P. Juank me había transmitido “poder”, entendido bajo la amplia acepción de kákaram (dejo al margen de los contenidos semánticos que estoy describiendo para el término kákaram, cualquier otra potencial facultad de carácter esotérico que pudiera implementarse y que tan de moda están: la antropología se dedica exclusivamente al análisis de elementos exotéricos y culturales).

Por otro lado, Pichama quita peso al acontecer de los animales en el episodio onírico y se centra en dos aspectos para él importantes: la finalidad de haber tenido este sueño (“te preguntas ¿para qué he soñado esto?”) y la figura del íwianch, espíritu, que no aparece en el sueño pero que para Pichama es el concededor de la finalidad y de quién es el causante del mal. Si traducimos estos dos elementos de la interpretación shuar observaremos que, desde una óptica analítica, los mensajes simbólicos del inconsciente no tan solo no son absurdos o carentes de sentido sino que tienen una dirección finalista. En cierta forma, no tiene demasiado caso preguntar a un paciente por qué ha tenido tal o cual sueño (sin duda porque tal o tales elementos simbólicos han sido tomados por el inconsciente para expresarse, pero de ello no se saca nada más), en cambio sí tiene sentido preguntar la finalidad, para qué se sueña con tal cosa. La parte inconsciente del ser humano debería ser entendida como una cocina donde se hallan almacenadas las supervivencias psíquicas de los millones de años de evolución del ser humano (la filogénesis en su vertiente psíquica) y los restos de la propia biografía individual (la ontogénesis), cocina donde se cuecen las estrategias adaptativas que mejor servirán al sujeto para su supervivencia y evolución, o desde donde se le avisa de los peligros de pérdida de contacto consigo mismo o con el entorno, más las consecuencias que derivan de ello desde el punto de vista también adaptativo. Creo que no es demasiado arriesgado entender que el íwianch de los shuar equivale a una proyección externa del propio inconsciente individual. Para los shuar, el íwianch es un personaje central en su panteón mitológico, que tiene la imagen del propio individuo (animal, planta o persona) pero es incorpóreo, es su espíritu o parte inmaterial pero con determinación formal: la imagen del propio sujeto.

El íwianch sabe todo del sujeto y cada ser vivo tiene uno; si lo traducimos por inconsciente se comprenderá entonces que lo guarda todo y sabe quién te está queriendo hacer algo, ya que en último término los seres que aparecen en los sueños de cualquiera son personajes componentes de su propia complejidad psíquica. Siempre soñamos con nosotros mismos, y la psicología analítica ha puesto de relieve la enorme importancia del fenómeno de la proyección: ha permitido verificar que la proyección de los contenidos psíquicos hacia el mundo exógeno puede llegar incluso hasta la identificación total del sujeto con el objeto (fenómeno observable en los pueblos primitivos y los niños). También es así comprensible la función protectora del íwianch (“cuando tomas ayahuasca lo ves... aunque otro brujo quiera atacarte, tu íwianch te protege”; con ello remito al lector especialmente a la teoría cognitiva expuesta en el Cap. II): el inconsciente es autoremunerativo y se autoregula en tanto puede. Realiza las compensaciones pertinentes (regulaciones) de las frustraciones cotidianas, indica donde están los peligros en la evolución del individuo, señala caminos de acceso y se autocompensa: es decir, protege al propio sujeto de la destrucción que significaría un caudal de energía o material inconsciente sin tabiques (la locura).

Por otro lado, habiendo contado el mismo sueño anterior a una mujer, hija adulta del anciano que hizo la interpretación que acabo de comentar, realizó el comentario que sigue:

“El sueño que Ud. tenía de los negros, era una consciencia negra que no podía aguantar: tenía una ira <fuerte pasión>. Y el prado es que iba a conseguir una buena mujer que le iba a soportar todo. Y los animales que se transforman en personas negras, es su consciencia. <A> Esa consciencia negra la va a

agarrar la mujer buena, le va a quitar todos los males que tiene la consciencia, le va soportar todo y va a cambiar su vida. Pero si no lo soporta Ud. y sigue lo mismo como antes <abrirá> la jaula y va a dejar que se vaya <la mujer buena, la esposa> y no la va a tener ahí, con Ud. Los animales en jaulas: Ud. enjauló a alguien. El bosque es su esposa buena, el prado es el niño. La gente blanca enjauló a los negros, les capturó. Es su esposa quien le capturó a Ud., tal vez pueda componerle, hacer de Ud. un hombre bueno, le cambie y hacer que sea feliz. En caso contrario, le abre Ud. eso y ella se va. Se queda si prado y sin bosques.”

No me alargaré comentando esta segunda interpretación femenina del mismo sueño, pero aparecen similitudes consistentes con la anterior. En primer lugar, la identificación de los animales con las pasiones incontrolables (la ira); en segundo lugar los personajes negros como una parte oscura del propio soñante que le impide acercarse a la mujer buena, ser transformado por ella y evolucionar hacia una situación personal mejor: la mujer buena debe ser entendida a nivel simbólico como el camino hacia el reconocimiento de las pulsiones psicológicas perjudiciales para el bienestar del sujeto (en simbología analítica, la mujer tiene un triple y complejo nivel de interpretación, pero genéricamente se decodifica como la puerta de acceso del hombre hacia su propio inconsciente).

En todo caso, es importante ahora la diferencia interpretativa del sueño entre un hombre y una mujer. La mujer, a pesar de ser hija del anciano informante, lo entiende de forma distinta porque ha recibido una socialización distinta (“aprendí a entender los sueños de mi madre; mi padre pasaba el día fuera, por la selva”) y, sin embargo y sin ser especialista en el tema de la análisis simbólica de los elementos oníricos, me atrevería a afirmar que esencialmente sólo se trata de caras distintas de la misma y ambigua moneda, también ella le otorga al sueño el mismo sentido finalista, indicador de estrategias vitales, de pistas para la actuación posterior en el mundo cotidiano.

3.- Literalidad de los sueños y oposición simbólica

Para los shuar resulta difícil saber cuándo hay que entender el contenido de un sueño literalmente, o cuándo hay que interpretarlo como oposición al contenido consciente, es decir al contrario (en el ámbito del análisis psicológico se hablaría de lo mismo sólo que la terminología usada probablemente sería la de compensación del inconsciente al soñar aquello contrario a lo que el sujeto halla en el mundo externo cotidiano). Es del acontecer mismo de la vida de donde los shuar sacan las claves para interpretar algunos sueños que resultaron confusos en su momento. Por ello, a continuación incluiré las interpretaciones de algunos elementos simbólicos tal y como son decodificados en la cultura shuar.

Algunos episodios oníricos son interpretados directamente como avisos anticipados de algo que sucede o sucederá en el mundo cotidiano. Por ejemplo, alguien puede contar que ha soñado una voz que le decía: “cuídate, mira lo que está haciendo el tuyo, estate atento; sígale y vea lo que hace” y los shuar lo entienden como referencia literal a cosas concretas, físicas (no digo “reales” porque se trata de un concepto en exceso resbaladizo, y más en un contexto como el presente). Una ilustración etnográfica:

“...un tío mío que vive aquí, la mujer le había estado engañando y el comportamiento era diferente, y él cuenta que en un sueño una voz desconocida le dijo: ‘mira a tu esposa, cuando se va a la cama contigo siempre lleva algo debajo de la axila. Mira ¡te está engañando! ¿no te das cuenta que te engaña?’ y mi tío contaba que se despertó y se preguntaba: ‘¿para qué <el sueño> me dijo esto?’. Una cierta noche decidió irse a la cama, desnudarse y acostarse. Metido en la cama hacía como que dormía, miraba a la esposa como dormido. Ella se desvistió como si mi tío durmiera, pero algo tenía debajo de la axila, en una bolsita tenía algo. Él la miró y vio que algo se le asomaba a la mujer por debajo de las axilas. Se levantó y le dijo a la esposa: ‘¡oye! ¿qué tienes debajo de la axila? veamos’. En el sueño alguien se lo dijo y él lo hizo. La mujer no quiso enseñarle la axila, cogió lo que tenía y lo metió en la boca pero no pudo tragárselo y, cuál sorpresa fue al ver que había portado una foto del hombre con quien... era un joven que había salido fuera <de la selva> y se había hecho una foto. Mi tío cuenta que a la brava le sacó la foto y vio la foto que

tenía la esposa en un bolsito de tela, y por eso hubo crimen. Y eso lo supo porque en sueños alguien le dijo. Mi tío vio esto y por eso sucede, si no lo ves en sueños no sucede.”

Estos sueños de carácter premonitorio se interpretan por un igual tanto si los tiene un hombre como una mujer. El comentario final es un claro ejemplo de la concepción abierta y prefigurativa de realidad física que tiene los sueños entre este pueblo.

La clave para saber cuando un sueño considerado premonitorio, repito, se refiere al propio soñante o a una persona distinta, está en la situación del protagonista dentro del pasaje onírico. Para los shuar, cuando el mensaje se refiere a la vida del propio soñante nunca habla de él o de ella directamente; así por ejemplo, una mujer que sueñe que ve a alguien y en su imaginario aparece una voz que le dice: “¡mire esta señora como está! ¡mire cómo la tratan sus hijos!”, entenderá que aquello le va a suceder a ella misma, e inmediatamente se preguntará para qué ha soñado con esto, con qué finalidad, qué debe hacer en consecuencia.

Por otro lado, si la mujer (o el hombre) shuar sueña con una voz que le hace observar algo que le está sucediendo a ella misma, lo interpretará como indicativo de que le sucederá a otra persona, pero nunca a sí misma: si se ve enferma, enfermará otra mujer.

Si el protagonista de lo soñado es el propio sujeto pero ninguna voz le indica nada, el shuar interpretará que aquello le sucederá a él mismo, en especial si se trata de viajes o movimiento: si sueña que viaja por un río lo interpreta como que tendrá un viaje largo; si está andando por un sendero, significa una cosa u otra según las formas del caminar (si es molesto, fatigoso, ligero...), y si durante el viaje halla algún tropiezo pero lo resuelve es interpretado como que va a viajar pero que tendrá ciertos problemas y que tendrá que vencerlos: “tengo que viajar y algo va a haber en el camino pero voy a vencer”, se dirá a sí mismo caso de que en el mismo sueño haya habido algo que rompió con las sensaciones dificultosas que aparecían durante el caminar. También la psicología analítica interpreta de forma literal tal símbolo: caminar es la forma del inconsciente de representar el “viaje” de la propia vida del soñante, con sus avatares, progresos, dificultades, neurosis, etc.

Cuando un shuar sueña que está volando, generalmente afirma que es indicativo de que uno se encuentra bien de salud y en el hogar. Es un buen augurio, especialmente porque a menudo el volar onírico aparece como resolución de un conflicto también representado en el ámbito de los sueños: “alguien me seguía para matarme, herirme tal vez, pero yo... ¡fuit! volé. Entonces conmigo no hay nada, estoy bien. Tal vez alguien piensa mal de mí, pero no pueden conmigo porque yo estoy bien con todo, en mi mismo, con los demás, en todo estoy bien”.

Si un shuar sueña con mucha gente, con un pueblo grande, lo interpreta como que literalmente en algún momento se hallará rodeado de tanta gente nueva y desconocida, o que un descendiente suyo algún día habitará un centro urbano grande y estará en medio de un gentío anónimo (no olvidemos que los shuar habitan en pequeños grupos familiares diseminados por la selva, con lo cual la imagen de “mucha gente” puede significar un pueblo de 100 habitantes). En este ejemplo, y simplificando, también existe un marcado paralelismo entre la interpretación indígena y la que han elaborado los analistas occidentales, ya que un episodio onírico en el que aparezca un gentío desconocido suele ser interpretado como una representación simbólica de algún aspecto emergente y nuevo de la personalidad del analizando. El shuar hablará de gente desconocida que aparece en su vida, y el occidental de “personajes” que emergen de su inconsciente hacia la luz ordenada del consciente. En este caso, nuevamente se pone de relieve la importancia de las proyecciones psicológicas como elemento clave para comprender la clásicamente llamada “participación mística del primitivo con su entorno”: las experiencias subjetivas son proyectadas hacia el mundo exterior y formalizadas en base a lenguajes mitopoyéticos o concretos que permiten al indígena orientarse en sus procesamientos cognitivos a partir de los sistemas simbólicos que ha creado

su cultura. Más adelante describo y analizo un sueño donde se entretajan de forma clara elementos de la mitología shuar y factores personales del sujeto soñante.

Otros ejemplos de interpretación onírica en el mundo shuar podrían ser: si se sueña con fiesta y alegría, con alguien de la familia riendo y contento cabe entender que pronto habrá alguna muerte o algún motivo de tristeza; si, en cambio, se sueña con muerte, con alguien quien está vivo pero se le percibe muerto durante el sueño, cabe interpretar que está bien, hay motivo de alegría.

Para acabar con estas ilustraciones y sus significativos paralelismos con el código analítico occidental, quiero tomar de ejemplo la serpiente. Si se acepta que en realidad todos los símbolos son funciones de lo energético, o de lo inconsciente en términos psicológicos, elaborado por medio de la capacidad del imaginario humano (y nuestra capacidad de creación simbólica es, sin duda alguna, el arma más potente de que disponemos los humanos), la imagen de la serpiente es considerada el símbolo por antonomasia de la energía vital del ser humano, de ahí sus ambivalencias y multivalencias en todos los sistemas culturales. No realizaré una descripción comparativa del sentido otorgado a la imagen de la culebra en distintas culturas y momentos de la historia, ya que no es éste el lugar adecuado, pero baste decir que probablemente no existe una sola tradición religiosa, chamánica o simbólica que no otorgue un lugar destacadísimo a la imagen de la serpiente (en CIRLOT, 1982:407 y ss. hay una lista de los principales autores de distintas escuelas y tendencias que han tratado este tema específico). La escuela junguiana de análisis considera que la culebra, en sueños, constituye un excelente símbolo de lo inconsciente que se manifiesta de forma repentina e inesperada, y que es un síntoma de angustia que expresa una anormal activación de la dimensión inconsciente, es decir, una activación de la fuente de fuerza vital que tanto puede tener un sentido positivo como destructivo, pero siempre en grado extremo.

Por otro lado, para los shuar actuales, la envidia es una de las pulsiones psicológicas más destructoras, si no la que más, origen de disputas familiares y grupales que llegan al incendio de cabañas y a los asesinatos. Tradicionalmente, no existía la envidia entre los indígenas de esta etnia, ni tan solo hay una categoría lingüística para expresarla: incluso para referirse a esta alteración emocional usan la misma palabra castellana "envidia" (en sentido opuesto, sí conocían los celos amorosos, akásmamu). Hasta la segunda década del siglo XX todo el mundo tenía lo mismo (cabaña, cerbatana, telas tejidas en algodón para vestirse, huerta, etc.) y lo que cada uno poseía era el producto directo de su esfuerzo cotidiano. Si alguien tenía más que otro no era algo envidiable, ya que cualquiera podía ponerse a su nivel con ser más trabajador, más arrojado o más sociable. No obstante, con la llegada de los misioneros primero, y de los organismos de cooperación internacional posteriormente, se han ido produciendo situaciones cotidianas en las que de pronto alguien poseía algo (ropa, un buen machete de acero, una escopeta, vacas, fármacos) que le ayudaba a mejorar substancialmente la vida pero era inaccesible a los demás, ya que muchos de estos bienes se consiguen como favores recibidos de los occidentales a cambio de una aceptación de sus imposiciones culturales o de eventos accidentales, como por ejemplo vivir cerca de los límites de la selva y estar geográficamente cerca de los poblados de colonos, de donde provienen tales objetos y bienes anhelados. Estas desigualdades, irresolubles por el camino tradicional de ser más trabajador o más arrojado en las peleas, han ido fomentando un vivo, irrefrenable y destructivo sentimiento de envidia entre los shuar. Probablemente sea esta la pulsión psicológica o la pasión más fuerte que mueve hoy a los shuar (más arriba se ha descrito la actitud con que son recibidos los obsequios, especialmente si provienen de un occidental: se esconden inmediatamente, nunca se mencionan, etc.). En este sentido, si algo definiría desde un punto de vista de antropología psicológica al pueblo shuar actual, es justamente su exacerbada y mordiente envidia que es freno y motor a la vez de muchas de sus pautas de conducta. Se trata de una pulsión subjetiva históricamente nueva para este pueblo, de manera que se puede afirmar que no han desarrollado mecanismos de control para combatirla o controlarla ni en el ámbito de lo psicológico, ni en el ámbito de las normas culturales que regulan la convivencia. Podría decirse que es el equivalente psicológico a las nuevas epidemias víricas llevadas por los occidentales en lo orgánico. De ahí que la envidia sea una fuerza destructiva de carácter endógeno

muy importante entre los shuar.

Expuestos estos antecedentes, se podrá comprender mejor el sentido original y el paralelismo entre la interpretación que realizan los shuar de la serpiente como símbolo onírico y la que realiza la psicología analítica.

Soñar con una culebra pequeña para los shuar significa, en primer lugar, envidia: “he soñado con ella, alguien no me quiere, alguien piensa mal de mí...”; “si ves que una culebrita viene y te muerde, sabes que están pensando mal de ti, te preguntas ¿quién estará pensando mal de mí?”. Así mismo, los wishín o chamanes afirman ver serpientes al tomar ayahuasca (y, efectivamente, esta imaginería visual aparece, al consumir el enteógeno, tanto a los chamanes shuar como a la mayoría de occidentales que prueban la pócima amazónica) pero en este caso las culebras representan sus poderes mágicos y su fuerza. Así, si se sueña con culebras mayores, como la anaconda, es interpretado como una representación del poder personal, kákaram. A nuestra terminología occidental, sería traducible como una sublimación plástica de la energía vital o psíquica, como la terrible fuerza de su inconsciente.

Las culebras simbolizan, pues, para los shuar la más destructiva de las pulsiones (la envidia) y la más apreciada de las fuerzas salvadoras o curativas (los poderes atribuidos a los brujos). Esta dualidad del simbolismo de las serpientes aparecidas en sueños o bajo los efectos de la pócima visionaria, es exactamente equivalente a la ambivalencia que nuestros psicoanalistas atribuyen a la activación del propio inconsciente: puede ser altamente creativo si se maneja adecuadamente dándole un lenguaje para ser expresado, o puede convertirse en una fuerza desintegradora del propio sujeto. En un plano antropológico, además se vislumbra una doble carga simbólica equivalente, ya que la envidia ha sido generada entre los shuar por acción de los apachi, los blancos: ellos representan el mal, la destrucción del mundo cultural shuar, de sus mitos y de su cosmovisión, la acción destructiva del inconsciente. En tanto que la misma imagen aumentada (la anaconda u otra serpiente de gran tamaño) representa las fuerzas curativas, la energía del chamán y, en resumen, la esencia vital del pueblo shuar en su lucha contra la pérdida de identidad que supone este desigual contacto interétnico (el aprovechamiento beneficioso de mismo inconsciente y de su contenido energético). Nuevamente, aparece con claridad como la memoria oral referida a la interpretación personal de los sueños refiere y enmarca una experiencia viva e individual dentro de la memoria del grupo, conservando las huellas mitológicas de la cultura shuar y readaptándolas constantemente a las nuevas situaciones. Además de ello (la interpenetración de la mitología colectiva y de los sueños individuales) se pone también de relieve la tan discutida existencia de parámetros psicológicos y cognitivos universales, que vienen de un “espacio liminar” en referencia a las estructuras, procesos y formas culturales que cada sociedad ha ido tejiendo a lo largo de su historia única e irrepetible. Probablemente nos hallemos de nuevo ante el postulado que defiende la existencia de arquetipos cognitivos universales, de carácter dinámico, producto de la propia historia del ser humano que ha ido dejando impresas indelebles, y de la propia plasticidad de las neuronas que reproduce formas y significados similares adaptados a las variables culturales e históricas de cada pueblo.

En un sentido distinto, y como se ha comentado más arriba, los shuar interpretan algunos sueños como anuncios literales de algo que está sucediendo, y respecto de lo cual no hay engaño posible. Incluyo una nueva ilustración etnográfica de las decisiones concretas tomadas a partir de la información obtenida por decodificación de material onírico:

“No es por hacerle quedar mal a mi esposo <presente durante toda la entrevista> que es un loco. Yo le quiero, le quiero demasiado. Le he entregado mi amor (...) Ese día llegaron <sus> hermanos y me dijo: ‘mire mijita, vaya a la casa y atiende a mis hermanos’. Yo me fui creyendo que él iba a llegar más tarde, pero no. Bueno, fui a dormir tranquila. Al rato la mamá de él me viene en el sueño, que nunca me había sucedido, y me dice: ‘hija, levántate ahora en este momento, coge a mijo <’coge a mi hijo’, es decir el

cuñado de la informante>, vaya al pueblo y golpéale la puerta de la casa de tu esposo' <el esposo de la informante tiene una habitación alquilada en el pueblo de Macas, además de la cabaña en el límite>. Yo me desperté en seguida y no sabía ni que hacer. Yo creía que algo le pasó, se murió o algo le pasó. Le digo al hermano de mi esposo: 'mijo, levántate, vamos ¡vamos!'. 'Pero ¿qué pasa cuñada?' me preguntó, 'nada, vamos allí a desayunar' -le dije. Y <cuando llegamos al pueblo> yo les digo <a los hermanos del esposo que fueron con ella>: 'esperen un ratito aquí, yo voy a ver a Cecilio'. Me subo en seguida al cuarto donde estaba mi esposo. Y cometo un grave error. Le golpeo la puerta y no me abre, nada. Abro con un cuchillo por detrás y lo hallo con una chica. ¡Eso ha de ser, desgraciado! ¡Aquí les mato a ambos!. Pero me serené y me controlé y me dije: 'todavía soy señora. ¿por qué he de mezquinar a un joven?. Mejor que quede así no más'. Tuve un disgusto y ya me detuve ahí.

En la segunda noche, ella <la madre del esposo> me aparece otra vez en sueños y me dice: 'mija, no vas a estar bien con mi hijo. No vas a vivir bien, pues', me cogió el anillo <de casada; esta informante vive cerca de los colonos y había adoptado la simbología occidental de casada> y lo tiró. Yo le decía en sueños: 'no, él me ayuda; que soy una señora pobre que tiene hijos. No lo tire que él me ayuda...'. No sé porque será, pero otras veces me ha sucedido de forma parecida, su mamá me da sueños. Y cuando él me quiere reprochar la mamá se me aparece y me dice: 'mija, cuídate; sepárate de él', me dice. Y yo en sueños estoy peleando con él y ella me dice "¡sepárate!". Me coge y me hace así a un lado, después <al despertarme> yo digo riendo a mis hijos: 'estarán atentos, creo que voy a pelear con papá', y justo, viene ahí. O a veces, cuando voy a tener una alegría, voy a tener suerte, lo sé y tengo que llorar bastante en el sueño, y eso es mi felicidad. Cuando eso sueño entonces, al día siguiente, ahí viene Cecilio <el esposo> y sí está alegre, me conversa, reímos, jugamos. Pero esto es porque en sueño tengo que llorar. Yo lloro. Por alguna cosa tengo que llorar. Y así es siempre, por eso cuando sueño bien a mis pollos, que tengo bastantes pollos sé que voy a estar sin comida. Entonces yo les digo: 'mijos <hijos míos>, ya no vamos a tener comida. Vamos a estar sin comida ¡ja, ja, ja...!'. Y cuando voy a tener un poco de comida tengo que soñar bastante arroz, y yo les digo: 'mijos, ahora vamos a tener comida, vamos a tener dinero'. El arroz es abundancia. Abundancia es cuando tu coges mierda en sueños, o te haces la caca. O si en sueños estoy piojosa, bien piojosa, ahí es que tendré dinero. Algunas veces digo: 'ahí es que voy a tener un buen negocio', es porque voy a tener dinero. O si en sueños subo a una ladera y me caigo otra vez abajo es porque no voy a superar. Yo sueño bastante."19

En este ejemplo quedan ilustradas dos de las tres leyes principales que rigen la interpretación de los sueños entre los shuar (que de forma paralela, repito, aparecen en la psicología analítica occidental, especialmente la junguiana): literalidad del contenido y oposición de significados (la tercera ley es la interpretación simbólica de diversos elementos oníricos).

4.- La importancia de los Grandes Sueños

El origen de los sueños y el poder que se recibe de ellos, la capacidad para mejor vivir que otorga su posible comprensión y consideración, y respeto que despierta entre sus congéneres un anciano que haya acumulado sabiduría y templanza por medio de los sueños, todo ello se concibe como premio a la capacidad para soportar dignamente los sufrimientos de la vida selvática, entrenamiento que sin duda es capital para sobrevivir en cualquier contexto, en especial si no es civilizado (en cierta forma civilización significa seguridad y comodidad). Por ello también, los shuar afirman que la mayor parte de occidentales no tienen alma, en el sentido de kákaram: fuerza, energía, vigor y pujanza, porque los blancos no saben aguantar los sufrimientos como un indígena, no tienen templanza, sólo son activos; en la concepción shuar, muy pocos apachi ("blancos" en un sentido despectivo) podrían tener grandes sueños.

De aquí, por ejemplo, que para los shuar la democracia sea un sistema de gobierno de absurdo. De

acuerdo a su sistema de valores, tan solo puede mandar con eficacia y prestancia alguien con carisma, lo que implica alguien que haya tenido, por lo menos, un gran sueño durante su vida: esto es lo que le transforma en un individuo capacitado para tal papel con peso colectivo. A partir de estas consideraciones, pues, resulta absurdo y peligroso que todo el mundo tenga derecho a escoger aquellas personas que decidirán sobre lo colectivo: “hay personas que tienen wéikmiakma, grandes sueños, y otros que son pobres diablos que ni tienen sueños ¿cómo han de tener el mismo derecho para decidir?”, sería el pensamiento shuar en referencia a los grandes sueños y su consecuencia sobre la sociedad.

Los grandes sueños, wéikmiakma o ímiarma, con su contenido configuran el porvenir propio y a menudo también el de los hijos, y el de los hijos de los hijos. El anciano de un grupo familiar dirá ante algún comentario favorable referido a su descendencia: “por mi sueño aquí tengo a mis hijos, por lo que yo vi en el sueño así sucede con los míos”. Excepcionalmente, se trata de grandes sueños que afectan a todo el pueblo shuar o a una parte importante que va más allá del círculo familiar propio. A estas personas se las considera especialmente importante y con un gran poder personal, kákaram, por lo que son muy respetadas y frecuentemente se les pide consejo.

También ha llegado a suceder en alguna ocasión lo contrario; es decir, que se han atribuido repetidas desgracias y anomalías excepcionales a los sueños de alguien con poder personal, y la tensión social a acabado con la muerte del soñante. En especial esto se puede llegar a dar respecto de los hechiceros, ya que su poder personal tanto puede ser usado para curar y prevenir como para lo contrario, de aquí la distinción que realizan los shuar entre tswákratin (chamán “beneficioso” o bueno) y wawékratin (chamán vengativo y agresivo). En todo centro la gente sabe quién es el brujo que cura y quien el brujo que ataca o malea, pero no asesinan al wawékratin (a menos que no se sospeche mucho de él en relación a eventos desgraciados que afectan repetidamente a la colectividad) porque, si bien es temido, al mismo tiempo tiene la función de regular las agresiones, una función de carácter policial: la gente suele acudir a él cuando sospecha que alguien lejano les está causando males por medio de la brujería (un hijo que no sana, mala cacería durante una larga temporada, dolores difusos...) para que, previo pago, el chamán malo haga brujería para castigar a los presuntos agresores.

Entre otras características importantes a señalar, cabe decir que los grandes sueños aúnan a un tiempo piezas de la simbología colectiva de la cultura shuar ya que están contruidos con elementos simbólicos de su mitología, y no tienen un referente temporal definido. Cuando un individuo tiene un gran sueño, lo sabe porque por medio de él entronca con los valores y representaciones originarias de su cultura (las “ideas primordiales” de la escuela durkheimiana, o los “símbolos arquetípicos” de la escuela junguiana), por así decir se le aparece la mitología en acción, y al mismo tiempo sabe que es como un legado o prefiguración que acaba de elaborar con su propia fuerza y que algún día afectará a los demás, pero nunca sabe cuándo va a suceder esto.

A continuación expondré un gran sueño explicado por dos informantes distintos, el propio soñante y su hijo. En este caso, el autor ha tenido la proverbial suerte de poder registrar la narración del sueño (ya de por sí excepcional) y verificar empíricamente la relación que los shuar establecieron entre el sueño y un evento de gran peso para este etnia.

A finales del año 1994 el gobierno peruano inició una guerra contra el Ecuador (nunca declarada oficialmente) con motivo de unos territorios amazónicos situados en la cabecera del río Cenepa, en la cordillera del Cóndor. Estos territorios habían quedado en una situación política en cierta forma dudosa a raíz de otro conflicto bélico habido entre ambos países en el año 1941, al final del cual se firmó un tratado de paz en Río de Janeiro que los adjudicaba al Perú, pero cuya validez nunca fue aceptada por Ecuador. Es así que actualmente, los mapas geográficos ecuatorianos incluyen estos territorios amazónicos como propios (si bien con una nota indicadora sobre la situación política en que están) y los mapas editados en Perú también los incluyen como territorios propios. Dada esta realidad política, el ejército peruano

comenzó a tomar posiciones, a mediados de 1994, en la cordillera del Cóndor, y el ejército ecuatoriano se movilizó para defender esta porción de la selva amazónica que Ecuador también tiene como propia (y no entraré aquí, por no ser el contexto adecuado, en más detalle sobre los argumentos políticos y estratégicos que han llevado a esta situación). Una parte importante de las compañías selváticas de choque de ejército ecuatoriano están formadas por soldados de etnia shuar, cuya preparación para sobrevivir en la selva es, obviamente, inmejorable. Por ello, cuando Ecuador decidió intervenir ante el avance de las fuerzas peruanas, hubo bastantes jóvenes shuar que fueron llamados para incorporarse a filas, y fue en su territorio tradicional donde se organizó el acuartelamiento de los soldados y se desarrolló el conflicto.

Antes de ir al frente para entrar en guerra, un alto comandante del ejército ecuatoriano solicitó a la Federación Indígena Shuar y Achuara que le asesorara sobre la mejor forma de arengar a los soldados shuar en razón de su diferencia cultural; ahí le sugirieron que hablara con el anciano Picham^a, que él sabía cómo arengar a los jóvenes. Así se hizo y Picham^a, que afirmaba haber tenido un gran sueño sobre el conflicto, lo contó a sus jóvenes congéneres ahora enrolados en el ejército para arengarlos. Lo que sigue es el relato de este gran sueño, narrado en primer lugar por su hijo Galo (adulto y ya padre de familia muy numerosa) y a continuación según la versión extensa del propio Pichama.

“El <sueño> que tuvo mi papá referente a la guerra, que no pasaría nada, fue un wéikmiakma, un sueño con la fuerza de él. Porque también con la fuerza él puede pasar a otros <la misma fuerza>. Tu vienes a contar que tienes problemas y un montón de cosas y le pides ayuda. Papá dice: ‘yo, con mi fuerza, con mis sueños te digo, a ti no te va a pasar nada’. Los grandes sueños se tienen cuando llegan, no cuando son buscados. Mi papá tuvo y no estaba tomado de ayahuasca, ni de maikiwá ni de tabaco. Fue durmiendo. Tal vez se regresó del trabajo y se acostó a dormir con la esposa, porque él cuenta: ‘yo estaba acostado cerca de la laguna, pero no me daba sueño, estaba que meditaba y me daba vueltas y vueltas. Mi esposa estaba allí, pero se dio una vuelta y se puso a dormir. Yo no podía y al rato menos pensado me vino un gran sueño ¡pac! Se me asomó como una <pantalla de cine>, así...’.

El sueño se puede transmitir a los hijos, a los amigos. Este fue el caso mi hermano <que está enrolado en el ejército>, entonces vino y dijo a mi papá que le diera la bendición porque se iba a la guerra. Entonces papá dijo: “vete hijo, vete. Yo soñé esto y esto. Nada te ha de pasar. ¡Vete! Si mi sueño es malo alguien me ha de juzgar, pero ahora vete porque yo soñé esto y no has de morir, has de volver”. Y el hermano estaba en la primera línea de combate, pero nada le pasó. Después, cuando le invitaron <a papá> a hacer la arenga allí en Sucúa, los militares le dijeron: “tu que eres mayor, ven”; y él les explicó: “váyanse a la guerra ¡váyanse! yo tuve este sueño y nada sucederá. A mi, en sueños me dijeron que yo vivía tranquilo con la familia <porque asocia su sueño a la unidad familiar>, en este país que es país tranquilo. Pero de pronto alguien molesta ¿quién es el que molesta? ¿quién provoca? es el otro, me dice el sueño. Yo supe <en cierta forma también es “decidí”> con mi fuerza que si tiene que recibir su merecido por provocar, que lo reciba, pero no va a pasar nada con ustedes ¡váyanse!”. Así dijo mi papá delante de todos los soldados y oficiales, y se fueron y no pasó nada.

Antes nunca me lo había contado mi papá, sobre que tuvo este sueño. Mire, yo no he tenido la oportunidad de tener a mis abuelitos pero he podido conversar con mi papá y he conversado con mucha gente mayor porque es difícil sacarle ciertos conocimientos a los mayores, son muy celosos y no lo cuentan a otros. Porque dicen: ‘si le cuento me va a quitar el sueño, me voy a morir pronto, me quedaré sin la fuerza <del sueño>’. Tienen celo.”

A continuación, y para facilitar la comparación desde dos ópticas distintas, incluyo la transcripción completa de la narración de Pichama. Se trata de una narración interesante por diversos contenidos que ofrece que servirán de ilustración a algunas de las afirmaciones realizadas más arriba. El informante habla de la aparición en sus sueños de Jurikri. Para los shuar, Jurikri es un personaje de su panteón

mitológico que habita en las profundidades de la selva (el propio inconsciente vital en simbología analítica) y es descrito con el aspecto de una persona velluda (el vello, a diferencia del cabello, en simbología onírica tiene un sentido universal que indica la proliferación de las pulsiones irracionales de la vida instintiva), la cabeza puesta al revés y los pies mirando hacia adelante. Coge a los niños, los lleva a la cima de un árbol y allí se los come, pero solamente ingiere el cuerpo, ni el pelo ni las uñas: cualquier shuar actual puede contar alguna historia de alguna vez en que se dice que apareció Jurikri en tal o cual lugar y se llevó algún niño para comerlo. Los shuar lo consideran dentro de la categoría de los íwianch (recuérdese lo comentado anteriormente sobre el paralelismo que se puede establecer también entre esta representación cultural shuar, los íwianch o espíritus, y el paradigma de la existencia de un inconsciente en nuestra cosmovisión). Concretamente el Jurikri es un íwianch túa: espíritu que se caracteriza por convivir incestuosamente, aunque está casado con otra mujer (“los Jurikri fornican entre hermanos o el papá con la hija”), con lo cual este atributo viene a reforzar el contenido simbólico atribuido por la psicología analítica al hecho de “ser velloso” dentro de un episodio onírico.

El acto del incesto, cuando es realizado entre humanos los convierte en túa, nombre con que también se conoce una categoría de diablos perversos, de aquí que Jurikri sea llamado con el genérico íwianch, espíritu, y con el especificativo túa: espíritu incestuoso. Los shuar identifican la presencia de túa en la casa de alguien (es decir, la convivencia incestuosa) porque: “...cuando alguien vive mal apesta su casa, tiene un olor feo como fétido. A mis hijos siempre sé decirles ‘aquí está pasando algo malo, alguien está conviviendo mal’, les digo que aquí está el túa. Cuando esto pasa, el túa viene a buscar el alma misma del hombre. El aspecto que tiene el túa es como de gato. Se transforma como en gato o como en venado.”²⁰, esta es la forma de describir su presencia por parte de una de las informantes.

Recuerdo aquí que dentro del estilo cognitivo folklórico o propio de los pueblos primitivos, los valores y elementos psíquicos son proyectados hacia el exterior y, muy frecuentemente, no tienen un valor moral asignado, sino que son definidos por caracteres conductuales o potenciales, más el aspecto físico atribuido, no por su valencia moral. Así, los shuar, a pesar de identificar el valor “incesto entre humanos” con la apestosa presencia de túa, también conciben a túa como un ser independiente que puede ser visto y atacado. Si alguien encuentra a túa y lo mata, la persona incestuosa aparece muerta al día siguiente; si alguien quiere averiguar la identidad del incestuoso/a y se halla con túa, puede tirarle el jugo negro que es usado de tinte y el sujeto aparecerá manchado, etc. Así, se podría decir que es el propio acto incestuoso lo que genera la existencia de túa, el cual acaba tomando cartas de existencia propia pero identificado hasta la muerte con el sujeto que lo ha creado: magnífico ejemplo del fenómeno de proyección por medio del cual una transgresión psicológica (incesto) acaba generando un elemento cultural (túa). También así se comprenderá mejor que el sueño protector de Pichama sea atribuido a su fuerza o poder, kákaram, individual.

Transcribo el “gran sueño” de Pichama que, según los shuar, determinó un buen final para los congéneres que participaron en el conflicto bélico. Lo transcribo completamente, con los antecedentes biográficos que explican, desde la cosmovisión indígena, el sueño inicial que dio el poder personal a Pichama gracias al cual posteriormente ha podido tener otros sueños wéikmiakma o ímiarma, grandes sueños, cuyo alcance oniromántico va más allá del propio sujeto:

“... sobre esto soñé hace tiempo, hace unos tres años. Entonces yo no sabía para qué lo soñé. Mi papá me decía: ‘si vas a ser un hombre valiente vas a soñar’. Yo de chiquito me tomaba maikíwa <Brugmansia s.p.> para soñar. Cuando iba al monte o a la cascada, sólo me daban esto. Yo tomaba. Una vez estaba embriagado, embriagado... <de tomar el jugo de esta planta visionaria, no de alcohol>, y se me presentó mi tío Charupi Patuk. ¡Se me presentó vivo! pero era ya muerto, matado de tiempo antes. Me viene y dice: ‘¡Uei sobrino! vengo a visitarle a usted -me dice- porque yo veo que usted anda sufrido. Por eso vine a visitarle’. Llevaba la cabeza de una persona enganchada de un palo <es la forma en que los guerreros shuar victoriosos exhiben las tsantsa o cabezas reducidas de sus enemigos muertos>. Yo solo miraba.

'Tu andas sufrido -me dijo mi tío-, pero yo soy Charupi ¡dónde quiera <que vaya> soy hombre! A mi nadie me ha ganado en guerra. Yo venzo en todos lados. A ver sobrino, si vas a ser hombre has de vencerme a mí', me dijo.

¿Para qué me dirá esto? me preguntaba yo. Entonces le cogí del brazo y ¡pum! le hice reventar como bomba de militares. Era como trueno que se dispara, sonando tremendo. Así se fue ¡Púchica! pensaba yo ¿por qué, así...? ¿Por qué mi tío así reventó? Al cabo de un rato vino <en otro sueño> y me dice: 'ya me quitaste mi poder, ya me venciste sobrino. Tu vas a ser como yo era. Tu te tienes que defender de lo que te hacen'. Yo miraba y <veía en el sueño> morir gente, yo miraba atrás y moría gente. 'Yo soy así, Charupi -me dijo-. Como me quitaste mi poder así será...', y soplándome me dejó <soplar es una forma de pasar el poder de los chamanes shuar a sus iniciados>. Yo no sabía, me preguntaba ¿qué será todo esto? ¿qué sería lo que pasó? Todavía vivía mi papa, pero yo no lo conté a nadie. Cuando <más tarde> ya mataron a mi papá me dije ¿no sería que para que hacerme esto me salvé, entonces?

Entonces <un tiempo después> mi tío, ya mayor, dijo: 'ya vengaremos a los enemigos. ¡Ya hay que acabarlos!' <su tío se encargó de matar a los enemigos asesinos de su padre>. A mi me andaban estirando para que los apoyara <en la venganza>. Yo andaba atrás de ellos. Los que mataron a mi padre murieron todos, todos. Yo mismo le dije <a mi tío>: 'esto mismo yo he visto antes'. Entonces Kángua, un hombre mayor de Yurupasa, y otro llamado Washécta vinieron y me preguntaron: '¿qué soñaste? Tu ¿qué soñaste Picham^a?'. Yo entonces era chiquitito <de unos siete años> y como lo tenía gravado en memoria, les digo: 'esto ha de ser lo que yo soñé -les dije- lo que mi tío Charupi me hizo ver, se me presentó en esta forma y me habló diciendo: yo soy Charupi, de ganas mataré a los que comenzaron a ofenderme, yo acabo con tal persona, tal persona, tal pueblo, así acabo todo ¡Yo soy así <de fuerte>! Cuando comienzo a vengarme, así acabo todito. Soy poderoso, nadie puede tocarme. Yo sé acabar con los enemigos, pero vos ganaste mi poder sobrino, así también has de ser tu'. Entonces, ahí dije: 'con este poder de lo que soñé voy a acompañarles a ustedes, a los mayores'. Así fue como me alabaron.

Estaban en fila, así, unas treinta personas, yo chiquito. Me cogieron a mi porque cuando no has soñado no podemos atacar a enemigo. Entonces, cuando yo le conversé de esta forma diciendo que había soñado así: 'este sueño tengo -dije yo- con este poder vengaré a mi padre. Estos mayores que estaban parados, asombrados, me miraron: '¡tan chiquito y tanto has soñado...!', 'verdad' les dije.

Fue entonces que marché con ellos <con los hombres que fueron con su tío a vengar a su padre>, chiquito, y me decían: 'sé valiente, hazte valiente, a tu padre mataron de gana <capricho> y hay que vengar'. Entonces me dio coraje y pensé ¿qué soy yo? Entré en la casa <del enemigo>, y de un golpe mataron cuatro personas. Ahí llegando estos mayores me dijeron: 'ya ve, este muchacho ¡de verdad habló! No fallamos nada. Ya cogimos a los enemigos. Este muchacho ha soñado de verdad'.

Después de esto yo soñé otra vez, también andando por la selva, cansado. Todos mis hijos estaban echados ahí <en la choza> y yo también pensando: 'mañana ¿qué haré? He de andar despostando ganado para dar de comer a esos chicos'. ¡Púchica! mirando, pensando, estaba echado... y me atacó sueño, un poquito ¡tac!. Al rato miré y vi luz alumbrando <la estancia>, que no había antes. Estaba todo clarito... ¿Qué pasa? Yo me despierto mirando. Mi señora estaba echada allí al lado y le digo: 'mujer ¿de dónde vino esa luz? ¿por qué está alumbrando?'. Traté de despertar a mi señora pero ella quedó como muerta. Un ratito después viene gente <el informante narra esto en estilo directo pero hay que entender que lo veía en sueños>. Uno de los que aparecen se presenta: 'yo no soy shuar -me dice- yo soy apachi <blanco>. ¡Mira! -dice- yo soy intocable, yo soy así. Cuando de gana <por capricho>, mis vecinos abusivos me están jodiendo la paciencia ¿cómo voy a hacer? Sin perdonar voy a matarles, a acabar con estas gentes. ¡Yo soy así -dice-, soy así!. Y él hablaba, pero era un apachi desconocido que hablaba shuar. 'Yo soy así -dice-, yo no soy apachi soy Jurikri apachi -dice-. Yo soy bravo y cuando me tocan, verán. Por aquí están atacándome, voy a mandar soldado ¡por mi poder, por mi fuerza voy a acabar esto!

Por acá me vienen estos, también con mi poder, mi fuerza hago atacar. Mi enemigo quiere ser valiente ¡por mi poder de mi sueño voy a mandar soldado! Así soy yo -dice-, Jurikri soy’.

Yo pensé que antes, de chiquito, también cuando fui a vengar a mi padre... ¿no será que ahora así también me harán esto? ¡Atentos! ¿qué pasará, qué pasará...? ¿qué rumores, qué noticias oía por entonces? Entonces pasó lo que la Federación cogieron eso... firmas para echar a mi yerno que era apachi <una hija de Pichama se casó con un hombre blanco, hecho que generó envidias y tensiones dentro del centro shuar donde vivía, entonces las Federación Indígena intentó echar al yerno de Pichama por medio de falsas acusaciones de colaborar con bandas armadas> . Yo les dije: ‘verán, tengo sueño -les dije- me da compasión Sevilla <nombre castellano del centro donde habita el informante>. Si tocan mi yerno... yo solito voy a acabar con Sevilla, porque tengo sueño. Mi poder tengo, voy a hacer desaparecer Sevilla. Yo solo ¡verán!. Después vino coronel apachi y le dije: ‘shuar soy y no tengo miedo, yo solito voy a tumbar todito si hace falta’, así le dije al coronel, cuando mandaron coger a mi yerno.

Después no pasó nada. Se tranquilizaron, se fueron y vinieron ellos mismos a conversarme, a tranquilizarme. Nada pasó. Pero yo me decía: ‘pero entonces ¿por qué? ¿para qué soñaría así? algo ha de pasar, algo sucederá algún día’. Estos sueños nunca mienten.

El rato menos pensado <años después> vino un señor avisando que ya están molestando los del Perú, ya está disparando Perú contra nosotros. Ya andan molestando. Después ya comenzaron a declarar la guerra. Ahí, el Diputado vino y me dijo: ‘mi provincia ya está en guerra ¿por qué no quiere ayudarnos?’ Ahí comenzaron a llegar aviones, ¡aviones volaban! aviones de guerra comenzaron a aterrizar cerca. ¡Púchica! -me digo- ¿este no sería el sueño?. Al rato nos dijeron que ya estaba comenzando el tiroteo contra enemigos de Perú. Ya están peleando en el río Tiwinza, hay combate.”

Cuando se declaró la guerra citada, y como he comentado anteriormente, Pichama fue llamado para arengar a los soldados shuar. El anciano contó públicamente, y ante los batallones formados, este sueño del Jurikri blanco, y les conminó a que fueran valientes en la lucha; les explicó que por su sueño no les sucedería nada y que todos regresarían a casa, que todo hombre debe luchar y no ser un cobarde, menos todavía un shuar. A continuación hizo distribuir jugo de tabaco macerado para todos, incluidos los mandos regulares del ejército allí presentes, y les animó a inhalar el jugo enteógeno de tabaco (el tabaco auténtico, *T. rusticæ*, es un potente enteógeno que no tienen ni punto de comparación con los cigarrillos que comercializan en Occidente, a los que se ha despojado de su potencial acción alucinógena) para que tuvieran el valor necesario en la lucha: es decir, para que “participaran del sueño que él había tenido”. A raíz de ello, los soldados shuar lucharon con energía durante todo el conflicto y lo cierto es que oficial y oficiosamente, sólo murió un muchacho shuar, y además no fue en el conflicto directamente sino en un accidente de camión durante el transporte (a lo largo del conflicto hubo un número declarado de bajas que se aproximaron a las 1.500).

A partir de esta ilustración pues, es fácil acercarse a la forma que adopta el pensamiento mágico de los shuar, representativo del estilo cognitivo folklórico y propio de los pueblos primitivos, en el cual realidad endógena y realidad exógena se mezclan en una única comprensión de mundo. Si se pregunta a cualquier shuar sobre sus acontecimientos biográficos, se descubre que la mayoría de ellos afirman haber visto en sueños y con anterioridad aquello que les sucedió (enviudar, resultar heridos o ganadores de una vendetta, recibir buenos regalos...), con lo cual sueños, visiones producto del consumo de enteógenos y realidad física o concreta se tornan tan solo caras de una misma y única moneda que es su mundo.

Para acabar, quiero recordar que no es mi intención en este texto proponer una teoría total que permita acercarnos a la comprensión de los sueños, ya que la psicología analítica (que no el psicoanálisis) nos ha pertrechado con un magnífico y consistente marco teórico y de una sólida acumulación de material empírico perfectamente aprovechable por la antropología cognitiva y psicológica. A las propuestas de la

psicología analítica, y tal vez de momento, sólo cabe añadir la interpenetración que se observa entre la dimensión concreta histórica y mitológica de los sueños (la cultural y colectiva) y su interés privado y personal (la dimensión psicológica). Hace algunos años hubo un predecesor en tal línea de investigación concreta, un anciano profesor norteamericano de la Universidad de California, Paul Radin, que desde la antropología intentó tal aproximación teórica, y aunque actualmente sus textos se hallan totalmente olvidados por los canales de difusión entre especialistas, y hasta donde yo sé nunca han sido traducidos al castellano, no dejan de ser interesantes (por ejemplo RADIN, 1962 en la edición francesa).

Finalmente, repetir que para los shuar, lo más complicado es saber cuándo los sueños se van a cumplir y cuando no, y no se puede saber su sentido con certeza antes de que se cumpla un sueño. Por ello, mantienen una atención despierta constante sobre los eventos que les envuelven a lo largo de la vida cotidiana, en una búsqueda permanente de signos a los que atribuir sentido. El último consejo que dio el anciano Pichama al autor, y con el cual quiero acabar este texto, fue: “salga lo que salga en un sueño, y especialmente si se trata de caballos o de cosas vivas, pájaros, serpientes u otros animales... hay que ser valiente y tumbarlos de una patada ¡pum! Vencerlos de alguna forma, y entonces el animal que sea en el sueño se convierte en persona y te entrega el poder que ella tiene. Cada animal tiene un poder, debes quitárselo si te viene en tus sueños”.

No es preciso extenderme en el análisis de este consejo pero, dicho todo lo anterior será sencillo captar su importancia tanto dentro del sistema de valores shuar como en un contexto de psicología analítica o de terapia sistémica occidental: el caballo es un símbolo de muy compleja interpretación pero hay un cierto acuerdo en atribuirle la representación de la parte intuitiva de ego (de aquí las tradiciones sobre la suerte que conlleva encontrar una herradura usada, la función simbólica que le han atribuido diversos sistemas chamánicos asiáticos y amerindios al hablar del caballo como elemento que permite al chamán viajar a las dimensiones de la alteridad, etc.); los demás animales, en el mismo sentido ya comentado, suelen representar las pasiones y pulsiones instintivas o “bajas” del propio sujeto soñante, y el hecho de quedarse con sus poderes implica lo que en términos occidentales probablemente llamaríamos recuperar la energía psíquica inutilizada en los bloqueos neuróticos. Cambian las formas culturales pero sin lugar a dudas existen, y se verifican en cada trabajo de campo adecuadamente orientado, aquellas “ideas primordiales” postuladas por M. Mauss, E. Durkheim, P. Radin y otros antropólogos clásicos que están en la base de multitud de sistemas de valores culturalmente ordenados y formalizados.

NOTAS DE PIE DE PÁGINA

1) Me refiero aquí a la FICSHA por ser la Federación más antigua que agrupa a los shuar y achuara, creada en el año 1968. No obstante, a partir de la década de los años 1990 se han creado dos federaciones más. Una ha surgido bajo la presión de los misioneros protestantes norteamericanos como forma de agrupar a sus prosélitos y de hacer mayor cuña para instalarse entre los miembros de esta gran etnia; y otra federación que, según se dice, ha sido impulsada por el ejército y la policía del Ecuador para tratar de minar el poder social de la FICSHA, que en los últimos años planteó fuertes reivindicaciones al gobierno estatal. El problema de las dos últimas federaciones surgidas es que no disponen de territorios para ofrecer a sus afiliados, en tanto que la FICSHA sí firmó un tratado con el gobierno en este sentido, y los shuar necesitan un territorio amplio donde habitar.

2) Enteógeno: neologismo que libremente traducido viene a significar “dios dentro de nosotros” (acuñado a partir de la raíz griega teus, dios. Se utiliza en medios especializados desde hace tres décadas para referirse a aquellas sustancias de uso milenario, y casi siempre de proveniencia vegetal, que el ser humano ha consumido desde los orígenes de la prehistoria conocida para ponerse en contacto con su concepto de divinidad, sea el que fuere. Hasta hace unas décadas se usaba el término “alucinógenos” para referirse a tales sustancias, categoría lingüística absolutamente errónea dado su sentido literal y porque se trata de una palabra que ha sido cargada con un contenido negativo totalmente alejado del

sentido con que los humanos han consumido tales sustancias psicoactivas durante milenios.

3) Ayahuasca: proviene de los términos Quichuas aya, "cuerpo muerto" o simplemente "muerto", y huasca que significa "cordel gordo" y "soga". Según el Diccionario de Lengua Qquichua del P. Diego Gonçalvez, publicado en 1952 por el Instituto de Historia de Lima (Perú), la expresión literal "cuerpo muerto" en Quichua es Aya huañuk vccu, y "muerte" es Huañuy, por lo que Aya Huasca, viene a significar "la soga (liana) que permite ir al lugar de los muertos".

4) En referencia a este uso de la liana sola, cabe mencionar que en el año 1929 K. Beringer y K. Williams usaron la harmina -el principal alcaloide de la liana- para combatir el parkinson. En la década de los años 40 A.G. Beer estudió los efectos farmacológicos en gatos demostrando que posee efectos estimulantes en el SNC. En la década de los 60 se verificó que la harmina es un potente inhibidor de la MAO. Y en el 59, Pletscher propuso que la harmala debía su actividad psicoactiva justamente a su acción de IMAO (OTT, 1996).

5) Todas las indicaciones temporales referidas al efecto del ayahuasca, como respecto de todos los enteógenos, hay que entenderlas de forma indicativa, no absoluta: cambian en cada persona, en cada experiencia, según la naturaleza de cada enteógeno, etc.

6) Los símbolos de condensación son aquellos que pueden referirse a un grupo de significados dispares, incluso contradictorios, sin que por ello se vivan de forma contradictoria. Un ejemplo es el símbolo de la Cruz para los cristianos, que es capaz de significar contenidos muy distantes. El símbolo de condensación de los daimistas es el Santo Daimé, epíteto dado a la sustancia enteógena y cuya traducción literal es "San Dame", obviamente dame aquello que falta en un sentido genéricamente trascendente y personal a la vez. En sentido contrario, un símbolo referencial es aquel que significa a un solo objeto o elemento y a ninguno más, por ejemplo una marca comercial.

7) Fosfeno: concepto usado en biología para referirse a las impresiones luminosas producidas en la retina por una causa distinta a la luz; por ejemplo, comprimiendo el glóbulo ocular.

8) Quiero aclarar aquí y en relación a lo que se está exponiendo, que concibo la ciencia más como un continuado esfuerzo para despejar nuestro horizonte de errores que como una búsqueda de la verdad, categoría que más me parece del ámbito de la filosofía y de las religiones que de las ciencias naturales como la antropología.

9) Existe un interesante texto recopilatorio de Daniel ANDLER (1992) sobre los avances actuales de las Ciencias cognitivas, donde, aunque no coincide totalmente con mis concepciones, aparece ampliamente explicada la diferencia entre estado mental y proceso mental.

10) No hay que olvidar que aquellos pueblos nos llevan tres mil años de adelanto en el interés por elaborar mapas cognitivos y moverse por ellos.

11) El concepto de "jerarquía en los niveles de consciencia" lo uso aquí siguiendo la sólida concepción teórica que elaboró A. Koestler, y que expuso ampliamente en su obra En busca de lo absoluto.

12) A mi modo de entender, el mejor teórico que ha habido sobre el tema de las proyecciones psicológicas ha sido C.G. Jung. Sus aportaciones son centrales para el tema tanto desde la vertiente psicológica como antropológica (aunque actualmente no se le tenga en consideración dentro de la academia), en especial sus obras referidas a la temática simbólica.

13) El ritual probablemente más dramático que ha sido documentado es el chod, o rito de la "amputación" en la tradición lama tibetana, el cual representa una fusión del chamanismo Bön original y las ideas budistas Vajrayanas de la India (METZNER, pág. 163 y ss.). En este rito, el iniciado se retira solo a un cementerio u osario abandonado, invoca a los demonios y "deidades coléricas" y los invita a trocear y devorar su cuerpo (ibid, pág 164). En este texto se deja claro que el cuerpo desmembrado es transmutado a una forma "superior e iluminada". La destrucción del cuerpo se imagina con frecuencia como algo realizado por demonios o monstruos; la curación y reconstitución pueden ser ejecutadas por el maestro o gurú del practicante o por un aliado espiritual o animal de poder, en último término expresiones de las propias pulsiones del inconsciente, y sigue siendo metodológicamente en extremo complejo el intento de verificar si además se trata de estímulos externos de algún tipo.

14) Para los shuar tienen el mismo sentido y peso biográfico los episodios oníricos tenidos durante el sueño natural que las visiones obtenidas por medio del consumo de ayahuasca. Es exactamente los

mismo. Diríamos que el sujeto lo vive como mensajes llegados de la “misma zona”, por ello se interpretan igual porque tanto los sueños como las visiones:

“...en estado de ayahuasca o maikiwuá (Brugmansia) o tabaco es como conseguir el poder que brinda la planta hacia uno mismo. Las plantas tienen su poder natural que pueden transmitirlo. Entonces es como ponerse a disposición de ellas para tener un sufrimiento, porque cuando tomas ayahuasca o tabaco no es que sea una cosita buena que tu vas a ponerte contento, sino que casi es un martirio. Tómate la ayahuasca y tal vez te desesperarás, con maikiwá lo mismo, te desesperarás. Entonces te encuentras, tal vez, la misericordia, te encuentras el regalo que te dan por el sufrimiento. Y a veces tal vez alguien podrá recibir un regalo después de tanto haber sufrido. Porque los sueños de papá <un anciano muy respetado que ha tenido lo que los shuar denominan “grandes sueños”> tenidos en estado así normal, es porque papá sufrió mucho, tal vez a la edad de los diez, doce años comenzó a sufrir la muerte de su papá que lo habían asesinado. Entonces sufría y comenzó a trabajar en esa edad que era cosa de sufrimientos. Yo digo así, tal vez en sus interiores él decía: ‘bueno, ponerme a esta edad a trabajar como adulto ¿qué mal hice yo, no?’ Para sus adentros y él consiguió el poder de sus mayores.

15) El primero que señaló la existencia de “ideas primordiales” universalmente difundidas fue Adolf Bastian. Posteriormente, dos antropólogos clásicos, Hubert y M. Mauss, ambos de la escuela de E. Durkheim, trabajaron en este mismo sentido defendiendo la existencia de verdaderas “categorías de lo imaginario”, y posteriormente esta misma idea fue retomada y apuntalada por C.G. Jung quien la reformuló bajo la idea de “arquetipos inconscientes” e “imágenes del inconsciente colectivo” que no se difunden por la mera tradición cultural o por medio del lenguaje, sino que resurgen espontáneamente en todas las épocas, y, en este sentido, puede parecer asombroso el grado de paralelismo que, como se va viendo, existe entre la escuela teórica de análisis psicológico y las tradiciones de un pueblo amazónico como los shuar.

16) Mi interlocutor se está refiriendo aquí a P. Juank, un wishín o chamán shuar con el que el autor estuvo trabajando durante años anteriores, y a quien debo el haberme introducido en algunos de los secretos que forman parte del mundo chamánico de los shuar, en su simbolismo y en sus procesos iniciáticos. Para más detalle sobre el proceso iniciático y mi relación con P. Juank ver FERICGLA 1994, Los jíbaros, cazadores de sueños.

17) Los alamas son una rama étnica de los quechuas, que habitan en la ceja de selva, muy cercanos al territorio shuar. En el prestigioso diccionario de símbolos de J.E. Cirlot se dedican cinco páginas a enumerar la simbología genérica de los animales, al margen de las entradas por cada animal específico; a la mayoría de los demás conceptos no se les dedica más de quince o veinte líneas. Comentario a parte: el esposo está presente durante toda la entrevista, y mientras la informante cuenta este suceso, él esposo repite varias veces: “todo lo vio en sueños ¡pero a la habitación vino de verdad! La hija de...”.

18) Otro paralelismo interesante es el hecho de que también el gato, dentro de la simbología onírica de la psicología analítica, es interpretado como el sexo, actividad sexual: lo que suceda en sueño con un gato suele ser interpretado como la forma en que el sujeto vive en aquel momento de su vida la sexualidad.

19) Comentario a parte: el esposo está presente durante toda la entrevista, y mientras la informante cuenta este suceso, él esposo repite varias veces: “todo lo vio en sueños ¡pero a la habitación vino de verdad! La hija de...”.

20) Otro paralelismo interesante es el hecho de que también el gato, dentro de la simbología onírica de la psicología analítica, es interpretado como el sexo, actividad sexual: lo que suceda en sueño con un gato suele ser interpretado como la forma en que el sujeto vive en aquel momento de su vida la sexualidad.

Cognición y Psicología de los Shuar (Jíbaros)

Chamanismo, Ayahuasca y Oniromancia

Dr. Josep M. Fericgla

Universidad de Salamanca

Institut de Prospectiva Antropològica

Índice

oIntroducción oFicha Etnográfica de la Etnia Shuar

Introducción, agradecimientos y aclaración

El texto que sigue constituye la muy libre transcripción de cuatro conferencias que impartí en la Sala de Actos del Museu Etnològic de Barcelona los días 13, 14, 18 y 20 de abril del año 1994. Los temas de las conferencias fueron: i) El proceso de cambio cultural y las estrategias adaptativas de los Shuar; ii) Cultura, teoría y aplicaciones de la imaginería generada por el ayahuasca; iii) Oniromancia y sentido de los sueños entre los Shuar; y iiiii) El sistema educativo shuar. A pesar de ello, en el texto que sigue han quedado reformuladas en tres grandes capítulos en los que tan solo se ha mantenido, aproximadamente, el título de las tres primeras conferencias. La cuarta ha quedado refundida en el texto de los capítulos segundo y tercero, y como primer capítulo se ha añadido una larga ficha cultural y comentarios etnográficos generales sobre el pueblo shuar actual.

Así pues, al transcribir el contenido de aquellas conferencias no se ha tratado de mantener el material oral que expuse allí. Tampoco he mantenido por escrito los coloquios que se cultivaron al acabar cada una de las clases magistrales que se impartieron, ni las explicaciones que acompañaron las abundantes diapositivas ilustrativas, ni tampoco el texto de las dos películas que se proyectaron. Una cosa es la comunicación verbal y visual, y otra cosa es el medio escrito. Así, he rehecho los textos hasta tal punto de convertirlos en artículos intrínsecamente redactados para ser leídos (con lo que implica de citas bibliográficas, lenguaje más cuidado, reflexiones y propuestas teóricas para ser meditadas con tranquilidad, etc.). Por otro lado, pesar de que aquellas conferencias estuvieron formuladas para un nivel de alta divulgación, he preferido dejar aquí el texto en una lectura para especialistas. Además, aquellas conferencias fueron impartidas en lengua catalana y el texto que sigue ha sido traducido por mí mismo al castellano en aras de una mayor facilidad de difusión.

Quiero mostrar mi agradecimiento a Carme Huera, entonces directora del Museu Etnològic de Barcelona, la invitación para impartir aquellas cuatro conferencias en la acogedora biblioteca-sala de actos del Museu; y a la Dra. Carme Fauria, actual directora, ya que sin su tenaz persistencia nunca habría reunido los ánimos para redactar lo que sigue.

En este mismo sentido, me siento agradecido a todas las personas que entonces participaron en el ciclo de conferencias, por la atención, interés y por la simpatía que mostraron a lo largo de las cuatro sesiones.

No puedo olvidar a los auténticos protagonistas del texto, el pueblo shuar, entre el cual cuento con buenos amigos y colaboradores: Carlos Pichama, su hijo Galo Pichama, su hija Roxana y el resto de la familia Pichama. Especialmente es con ellos con quien me siento en deuda, y en diversos sentidos.

Quiero acabar esta Introducción con una aclaración de carácter técnico. Últimamente han aparecido diversos textos castellanos en los que la palabra “jíbaro” y sus derivados (tanto en forma de adjetivo como en su función sustantivada) aparece con “v”, jívaro -a. Ello ha conllevado alguna pequeña discusión y ha generado no poca desorientación sobre tal grafía castellana. A pesar de ello, he seguido con mi empeño de escribir el término con “b”, jíbaro -a, tal y como el lector habrá apreciado en el título y seguirá apreciando en el texto que sigue. Salvando el incierto origen etimológico de esta categoría lingüística, se puede afirmar que se trata de una palabra de origen castellano antiguo (aunque tal vez provenga del portugués xebaro), y que en documentos españoles de los siglos XVI y XVII ya aparece con “b”. El motivo de tal cambio de la tradicional “b” por la moderna “v”, según argumento académico de algunos nunca explicitado, estriba en que jíbaros se referiría más a la forma adjetivada y despreciativa del término, en tanto que jívaros hace referencia exclusiva al grupo étnico sobre el que versa parte del presente texto.

En este sentido, quiero aprovechar la ocasión para reproducir la entrada correspondiente de nuestro querido, recientemente revisado y oficial Diccionario de Lengua Española:

Jíbaro, ra: (de or. incierto), adj. Amér., 1. campesino, silvestre. Dícese de las personas, los animales, las costumbres, las prendas de vestir y algunas otras cosas, p.ej. fiesta jíbara. Aplíc. a personas. U.t.c.s. // 2. ver sombrero jíbaro. // 3. Mej. decíase del descendiente de Albarazado y Calpamula, o de Calpamulo y Albarazada. Usábase también como sustantivo // 4. P. Rico, perteneciente o relativo al campesino blanco. U.t.c.s. // 5. Dícese del individuo de una tribu indígena de la vertiente oriental del Ecuador. U.t.c.s.// 6. Perteneciente o relativo a esta tribu // 7. m. lengua hablada por estos indígenas.

... (Diccionario de la Lengua Española, Real Academia Española, vigésima primera edición, 1992). El remarcado en negrita es mío.

Con ello queda la discusión saldada. En todo caso, creo poder afirmar que las formas anómalas de escribirlo, tal como la que, por ejemplo, aparece en la colección Las razas Humanas, publicada por el Instituto Gallach bajo lo que llaman “la dirección científica de Juan Frigolé” (Barcelona 1990), es el típico resultado de un absurdo intento de modernización taxonómica por la vía de alejarse de lo propio (que además, en este caso es originario) para tomar formas anglosajonas (y con ello no quiero decir que me sitúe en contra de las innovaciones cuando hay necesidad de realizarlas). Así, en esta obra editada en VIII tomos bien ilustrados aparece jíbaros en su forma anómala de jívaros (págs.: 601, 700, 712, 723, 903, 973 y 1237; y con la acepción jívaros shuar en las págs.: 963 y 970); y, en cambio, no aparece la forma de más respeto étnico y de más rigor antropológico: Shuar, Achuara, Huambisa o Aguaruna, Kántuash shuar y Patúmkei shuar para referirse al gran grupo étnolingüístico jibaroano.

Sin duda, ello es el resultado de una traducción poco rigurosa del término inglés jivaran, donde esta forma con -an es usada como adjetivo, y de jivaro que es la forma sustantivada de la lengua inglesa (según el muy prestigioso diccionario bilingüe Simon and Schuster’s International Dictionary English-Spanish, Spanish-English, Nueva York, edición original del 1973). Por tanto, se trata de los jíbaros (sean Shuar, Achuara, Huambisa o Aguarunas, etc.) no de los jívaros, ni de los jívaros shuar.

J. M^a F.

FICHA ETNOGRÁFICA DE LA ETNIA SHUAR

“En cualquier caso, la cultura de los shuar como está descrita en este libro, ahora pertenece ya en su mayor parte a la historia. Personalmente, yo lo considero una pérdida, emocional y científicamente, y solo espero que estos débiles esfuerzos ayudarán a preservar un documento de lo que un tiempo fue un estilo de vida extraordinariamente distinto.”

(M. Harner, 1978;199)

Sobre el artículo y el autor

1.- Datos de etnografía general

Los shuar habitan la llamada Alta Amazonia o Selva Alta ecuatoriana. Este apelativo no se refiere a la alta o baja cuenca del río Amazonas, si no a la altura de la selva respecto del nivel del mar: se considera Alta Amazonia cuando se habla de selva por encima de los 300 m., también llamada ceja de selva; y Baja Amazonia cuando nos referimos a selva por debajo de 300 m. de altitud. Estos pocos centenares de metros de diferencia marcan un cambio climático y ecológico considerable.

El entorno geográfico shuar está delimitado por la cordillera del Kutukú y por la Sierra del Cóndor, y su centro sagrado tradicional es el volcán Shangai (actualmente activo).

Hay diversos elementos arqueológicos que permiten inferir que los shuar han emigrado desde zonas más litorales hasta el territorio interior que hoy día ocupan, incluso queda algún grupo disgregado en territorios cercanos a la costa del Pacífico. Además, tienen un mito descriptivo que habla del “gran lago”, lo cual probablemente se refiera al Océano Pacífico (en referencia a la mitología shuar, ver la colección de libros publicada por la editorial Abya-Yala, Quito, dedicada al tema; también en FERICGLA, 1994).

Globalmente, la etnia Shuar-Achuara está formada por unos 40.000 a 45.000 individuos que habitan las cuencas de los ríos Santiago, Morona y Pastaza, entre otros de caudal menos importante (lo que no implica que se trate de riachuelos). Viven principalmente en el estado de Ecuador, al este de la Provincia de Zamora, la Provincia de Morona Santiago y al sur de la Provincia del Pastaza; y una pequeña parte de la gran etnia se halla en territorio peruano, aunque se trata principalmente de la rama achuara.

Los shuar, principales protagonistas del presente texto, son aproximadamente 35.000-40.000 individuos y los achuara unos 5.000 más. Estos pueblos están étnicamente emparentados con los Wampis, los Awajún, los Mainas, etc., hasta llegar al Marañón. Entre ellos comparten un amplio territorio de bosque tropical húmedo, bastantes tradiciones culturales y en especial el idioma jivaroano, con diferencias dialectales. Afortunadamente para ellos, es una etnia que ha sobrepasado el peligro inminente de etnocidio físico, ya ha “doblado la esquina”, y hoy está creciendo el número de individuos shuar que cada

día asumen más el sistema de valores occidentalizado, proceso de aculturación que ha supuesto la desaparición física (no tan solo cultural como es el caso) para otras etnias amazónicas. Desde el punto de vista geográfico, pues, ocupan un territorio de unos 30.000 Km² al sudoeste del Estado ecuatoriano.

El idioma que hablan es el shuar chicham, o shuar a secas y pertenecen al gran grupo cultural jivaroano, básicamente definido por sus lenguas que forman la familia lingüística jivaroana. Además de los shuar, también forman esta gran familia etnolingüística otros grupos étnicos que son:

- i) los Achuara, vecinos territoriales de los shuar.
- ii) los Patúmkei shuar, que habitan territorio peruano y actualmente se puede considerar que están a punto de desaparecer como etnia independiente.
- iii) los Huambisa, también forman parte de la familia jivaroana que habita al norte del Perú; en Occidente son más conocidos con el nombre de Aguaruna, y
- iiii) los Kántuash shuar.

Por otro lado, la gran familia shuar -la más numerosa de los grupos jivaroanos- se divide en:

- i) los Muraya shuar, o “gente de las montañas altas”; se trata de los shuar que habitan las estribaciones montañosas del Kutukú y del Cóndor, de aquí el apelativo que reciben, Muraya shuar, que traducido literalmente significa “las personas de la cima del culo” (por la forma de las montañas donde habitan);
- ii) los Untsuri shuar, denominativo por referirse a “las personas numerosas que habitan las montañas”, y que son los shuar que viven en la ceja de selva, y finalmente
- iii) los Pakamaya shuar, “gente de más allá de las montañas”; se trata del grupo de shuar que habitan más al oriente de su territorio indígena, fronterizos con los achuara.

En términos generales se puede afirmar que es un típico pueblo ribereño tropical, que construyen sus chozas, o jea en idioma shuar, en las cercanías de los afluentes de los grandes ríos, de manera que puedan subsistir parcialmente de la pesca fluvial; además usan las cuencas navegables de ríos como el Zamora, Panki, Paute, Santiago, Yaupi, Tutanangoza, Upano, Chiguaza, Palora, Macuma y una parte del Pastaza, para transitar con las canoas de tronco vaciado que tradicionalmente manufacturan.

Su subsistencia se basa principalmente en la horticultura itinerante de tubérculos y la recolección de alimentos silvestres (tareas correspondientes a las mujeres en su división natural del trabajo) complementados con la cacería y la pesca (tareas realizadas por los hombres). También son ellas las que tienen a su cuidado a los niños y el trabajo de la casa, particularmente la preparación de la chicha (bebida fermentada a partir de mandioca hervida y masticada, que es la “bebida nacional” de los grupos indígenas de la Alta y Baja Amazonía) y de los alimentos.

Utilizan el sistema de cultivo de tala y quema, o de rozza. La cacería es su principal fuente de proteínas; complementan la alimentación con el producto obtenido de la pesca fluvial (con red, con trampas construidas cuando los ríos suben de caudal o por el procedimiento de envenenar el agua con barbasco) y la recolección de frutos, insectos y plantas. A pesar de ello, actualmente y de forma lenta pero permanente, una buena parte de su territorio tradicional de uso cinegético está siendo substituido por

campos de pasto para los rebaños vacunos, cosa que ha comportado el progresivo agotamiento del suelo y una menguante disponibilidad de sus tierras tradicionales. Este hecho ha ocasionado la implantación de un patrón de asentamiento sedentario cuasi general, muy especialmente entre los shuar que habitan el límite de la selva espesa, lo que está conduciendo a un profundo cambio en su sistema socioeconómico.

Tradicionalmente, el tipo de asentamiento era disperso, con una distribución del territorio de acuerdo a las zonas acotadas, de acuerdo a las relaciones de parentesco, que ocupaba cada grupo familiar extenso. Hoy, el patrón de asentamiento se integra en la estructura político-administrativa de la Federación Interprovincial Shuar y Achuara (FICSHA)¹, propietaria potencial de todo el territorio adjudicado colectivamente a los shuar y achuara. Esta Federación está formada por diversas unidades llamadas Centros. Cada Centro está formado por unidades familiares dispersas en áreas selváticas que disponen de entre 50 y 200 Ha. por familia, unidades vinculadas territorialmente entre sí por una zona comunal que suele tener la estructura de una plaza abierta en la selva espesa, y donde a veces y cuando la hay, se ubica la que suele ser la jea, cabaña, dedicada a escuela, tal vez alguna capilla cristiana, los campos de juego a la pelota y la cabaña o choza comunitaria dedicada a las reuniones sociales de los habitantes del Centro, reuniones que llaman minga. Su territorio está delimitado por el número de familias que forman el Centro, y es reconocido oficialmente por las autoridades estatales a través de la Federación.

La cabaña vivienda del shuar tiene forma elíptica, con un espacio interior muy amplio, en el cual se localizan dos zonas restrictivas: el ekent, área familiar ocupada por las mujeres y chiquillada; y el tankámash, área social reservada al esposo, hijos varones y visitas. El suelo de la casa shuar es de tierra simple apisonada, las paredes están hechas con varas de chonta, uno de los diversos especímenes de palma, de madera muy dura, y la techumbre está tejida con hojas de otra variedad de palma. La casa achuar, con ligeras variaciones estructurales, no precisa de paredes ya que está asentada en una zona más cálida y tampoco se muestran tan belicosos como los shuar, con lo que las paredes de la choza tampoco tendrían la finalidad defensiva que sí tienen entre estos últimos.

Una de sus instituciones más importantes, a pesar de que informalmente estructurada, es la visita que fortalece y cohesiona los vínculos de parentesco e incentiva una mayor interacción social.

Tradicionalmente, el hombre vestía una simple falda anudada a la cintura llamada tipi, tejida en algodón silvestre y teñida con materiales vegetales; la mujer vestía una especie de túnica soportada sobre los hombros y ceñida a la cintura por un cordón. En el pasado, estos vestidos también se confeccionaban con corteza de árboles, machacada hasta dejarla flexible y delgada. Hoy día es muy común el uso de prendas de carácter occidental, que consiguen por medio de redes de intercambio que se extienden desde el límite de la selva hasta muy al interior, por medio de las donaciones de misioneros u ONGs, o comprándolas directamente en los comercios de los colonos. El vestido se complementa con pintura corporal hecha con pasta fresca del fruto del árbol del achote.

La mitología explicativa de los shuar está estrechamente vinculada a la naturaleza y a las leyes del

Universo; se manifiesta a través de una amplia gama de seres superiores relacionados, que son la antropomorfización de fenómenos tales como la creación del mundo, la vida, la muerte, las tormentas, los sueños o las enfermedades. Los principales personajes o entidades mitológicas de los shuar son: Etsa, Nunkui, Tsunki, Shakáim, (especialmente) Arútam, etc.

Etsa, identificado con el sol y simplificando bastante, enseña y protege a los hombres en sus actividades cinegéticas. Shakáim da la fuerza y la habilidad necesarias para el trabajo masculino. Tsunki, ser primordial del elemento acuoso, aporta y preserva la salud y es considerado de género femenino. Nunkui fertiliza la chacra (pequeña huerta familiar). Arútam es fuente de todo el bien y el mal, y permite a algunos shuar ser invencibles durante la guerra (más adelante se amplía la importante información sobre la concepción jivaroana del Arútam).

Tradicionalmente, el pueblo shuar ha utilizado la guerra como mecanismo de justicia intraétnica, para restablecer el equilibrio social. Los líderes de cada comunidad han sido guerreros respetados y prestigiados, los Kakáram, los poderosos (ver más abajo el complejo contenido semántico de este término), y han compartido el liderazgo social de cada comunidad territorial o Centro con el wishín, chamán o brujo de cada colectivo. A pesar de ello, el guerrero no disfrutó de privilegios económicos, sino que representaba la unidad del grupo familiar, y su poder radicaba en la capacidad para organizar grandes redes de alianzas familiares, máxima garantía de seguridad en caso de vendetta guerrera. Entre los shuar siempre ha existido un gran abanico de razones para llevar a término campañas guerreras, de aquí que diversos antropólogos y filósofos sociales (como por ejemplo E. Canetti) se hayan interesado por la dinámica interna de este grupo étnico amazónico, ya que parecía un pueblo unido tan solo por las guerras intestinas, más que por ningún otro motivo.

El actual diálogo interétnico ha afectado la organización social de los shuar, constituyéndose, repito, una sólida Federación de Centros que, de hecho, ya tuvo un primer modelo en las alianzas establecidas en épocas de la colonización. Hay que destacar su capacidad de autogestión en todo aquello referente al aspecto organizativo actual, de escolarización, defensa de las tierras, programas de cría de ganado, etc.

Entre nosotros, los shuar son más conocidos bajo el nombre de “jívaros”, término que a ellos les resulta insultante: lo usan los misioneros y los mestizos en sentido despectivo para referirse a alguien de carácter abandonado, poco hábil o trabajador, bruto, etc. (“¡no seas jíbaro!, “vete jibarito” etc. son expresiones habituales). Por tanto, y aunque solo fuera por simple rigor intelectual, a lo largo de todo el texto utilizaré el generalicio con el que ellos se autodenominan: Shuar, que significa “gente”, “colectivo” en términos generales. Por ejemplo, a los sajinos <Tayassu pecari>, una variante amazónica del jabalí europeo, se los denomina Untsuri shuar, donde shuar tiene el mismo sentido que referido a los humanos: “gente” porque los sajinos viven en rebaños salvajes.

En este primer capítulo me centraré en realizar una descripción del pueblo shuar, enfatizando el proceso de cambio cultural en que están inmersos hoy, a finales del siglo XX. Este proceso de drástica aculturación se inició en la década de los años 1950, cuando los misioneros católicos salesianos se

hicieron cargo de la evangelización y alfabetización del territorio amazónico ecuatoriano ocupado por los shuar y achuara. Una década antes, en el año 1941, había sucedido la guerra entre Ecuador y Perú por razones territoriales, el mismo conflicto que, en cierta forma, se ha reproducido a finales del año 1994 e inicios del 1995. A raíz de aquella guerra de mediados de siglo, el ejército ecuatoriano penetró en territorios amazónicos que hasta aquel momento habían permanecido prácticamente vírgenes respecto de la sociedad occidental, si se descuenta la accidentada y corta entrada de los españoles en la época colonial, cuando fundaron ciudades como Sevilla del Oro y Logroño de los Caballeros (siglo XVI), centros que no disfrutaron de una vida excesivamente larga dado que los habitantes amazónicos de entonces consiguieron exterminar los colonizadores y atrasar la aculturación por más de dos siglos (para mayor información sobre épocas coloniales, cambios demográficos, geográficos y culturales del pueblo shuar o del territorio que hoy habita, consultar TYLOR y LANDÁZURI, 1994; y RENARD et al. 1988).

Al referirme a los shuar, achuara, aguaruna y a otras etnias de patrón cultural similar, habitualmente me refiero a ellos, en el texto presente y en otros, como a pueblos primitivos. Sé que actualmente hay la tendencia a menospreciar esta expresión para referirnos a los pueblos cazadores-recolectores, sin embargo yo prefiero usar esta fórmula, que es etimológicamente correcta y no implica etnocentrismo alguno: “primitivo” viene del latín primus, “los que estaban primero”, “los primeros”, y tanto desde un punto de vista histórico como de evolución cultural, los pueblos primitivos anteceden a nuestras sociedades postindustrializadas. Contrariamente, acepciones como “preindustrializados”, “en vías de desarrollo”, “pueblos ágrafos”, “preletrados”, “no urbanos” y demás categorías similares sí contienen un importante grado de etnocentrismo ya que implícitamente se considera que a aquellos pueblos les falta alguna cosa para llegar a ser occidentales (o la industrialización, o el lenguaje escrito, o haber construido centros urbanos...), y ello contiene también la idea agazapada de que la única vía evolutiva de toda sociedad está bien representada en el Occidente actual, creencia desde todo punto de vista falsa cuando se verifica que algunos pueblos conocen nuestras cosmovisiones y nuestro ethos, pero no están de acuerdo con ello y optan por no asumirlo a pesar de la poderosa presión de los procesos aculturativos.

FICHA ETNOGRÁFICA DE LA ETNIA SHUAR

2.- Notas sobre el proceso adaptativo shuar, a final del siglo XX

Para los estudiantes y aficionados a la antropología y la etnología, el estudio del pueblo shuar y de otras etnias pertenecientes a la gran familia lingüística amazónica jivaroana es especialmente importante porque la primera descripción etnográfica moderna de los shuar fue realizada por M. Harner en la década de los años 1960 (HARNER, 1966, 1976 y 1978). Desde entonces han pasado tres décadas y el mundo shuar ha evolucionado rápidamente y sin parar en el sentido de occidentalizarse, especialmente los indígenas que habitan más cerca de los colonos. Esta compleja sociedad, hoy biétnica, es una sociedad-frontera poco estudiada y realmente es interesante por todos los intercambios y sincretismos culturales que se dan en ella. Hay una obra muy importante al respecto, producto del trabajo de campo de un antropólogo ecuatoriano, Ernesto Salazar (SALAZAR, 1989).

Cuando Rafael Karsten hizo la primera descripción etnográfica detallada de los shuar corrían los primeros años del siglo XX, y fue editada en inglés en el año 1935. Entonces prácticamente ningún indígena hablaba castellano, ni vestía ropas occidentales. Máximo hacían intercambios de algunos productos manufacturados occidentales que ellos necesitaban, tales como machetes metálicos y fusiles de avancarga (hay una versión castellana de publicación reciente: KARSTEN, 1989).

Cuando M. Harner realizó su trabajo de campo corría la década de los años 1960, bastantes shuar fronterizos ya entendían castellano y la mayoría de ellos vestía ropas de corte occidental.

En la década de los años 1990, durante mi trabajo de campo, he hallado que la mayoría de indígenas fronterizos -el 10% aproximadamente del total de la población shuar-, tanto jóvenes como adultos, hablan o comprenden perfectamente el castellano, los viejos no, o casi no. Respecto el 90% restante de la población indígena que habita el interior de la selva, bastantes jóvenes hablan castellano y la mayoría de adultos y ancianos ni tan solo lo entienden, pero es muy extraño el núcleo habitado por shuar que aun nunca han visto un humano occidental. Prácticamente todos usan ropa como la nuestra, y a lo largo de los cuatro años que he convivido temporalmente con ellos tan solo he podido ver un hombre achuara de edad avanzada que vestía cotidianamente tipi, vestimenta tradicional shuar.

El 10% aproximado de shuar que viven más al límite de la selva, colindando con pueblos de colonos mestizos (Macas, Morona, Sucúa), se alimentan casi en exclusivo de lo que compran, cultivan y crían, prácticamente nunca entran a la selva a cazar animales salvajes y van poco a pescar a los grandes y pequeños ríos que surcan la selva amazónica. No obstante, añoran aquella carne y a menudo piden a sus familiares de dentro que les cambien carne de cacería por ropa o dinero.

Cuando M. Harner estudió este importante grupo étnico amazónico, en su idioma no había categorías lingüísticas para referirse a los días de la semana, ni cifras más altas del número veinte. Actualmente, los misioneros los han conducido a adoptar el calendario industrial, incluso en los centros de más al interior de la selva saben que existe una medida abstracta de tiempo, más compleja que su forma tradicional de ubicarse cronológicamente. Hasta hace poco los shuar y achuara ordenaban su cronología en relación a los cambios de su nicho ecológico, por ejemplo nombraban los distintos momentos del año según si se trata de la temporada en que las tortugas ponen sus huevos, o si el árbol de la chonta da frutos. Todos estos, y otros síntomas similares del proceso de aculturación, y si bien a nivel práctico pudiera parecer que no tienen demasiada importancia (¿qué importa a un indígena que habita el interior de la tupida selva saber si los blancos decimos estar a lunes o a viernes, o si para otras sociedades resulta importante estar en el mes de marzo o en el de junio?), a nivel de estructura cognitiva tiene muchísima importancia (especialmente por la alta formalización del pensamiento abstracto que ello implica).

Estos y otros cambios y transformaciones culturales han estado propiciados y forzados por los misioneros, en primer lugar católicos y actualmente, con mucho más peso y crueldad, por los protestantes que llegan apoyados por los dólares norteamericanos. Ya es algo conocido que con dólares se financia actualmente cualquier programa de aculturación indígena, por supuesto siempre disfrazado de proyecto de interés para los propios indígenas, y se lleva adelante a menudo incluso en contra del propio parecer, en este caso, de los shuar. No me siento especialmente defensor del catolicismo (brutalidades históricas tales como el Tribunal de la Inquisición o el mismo proceso de evangelización de América no se han de olvidar jamás), y aun así, si bien históricamente los católicos han permitido una cierta libertad al mundo indígena por medio de los procesos de obliteración religiosa y cultural, los protestantes parecen haber sido mucho más partidarios del exterminio físico (y cultural, claro) de los humanos no-occidentales. Tan solo es preciso recordar un hecho histórico minimizado: en tanto que en los territorios americanos colonizados por misioneros católicos (básicamente Meso y Sudamérica) perduran abundantes sociedades

y culturas indígenas, en los territorios ocupados desde hace algún siglo por colectivos protestantes (Norteamérica), los indígenas prácticamente han desaparecido, con excepción de pequeñas minorías muy poco representativas desde un punto de vista demográfico o cultural: el cuasi nulo peso real de los indios norteamericanos, no de su representación simbólica convertida en material de comercio etnófilo (música étnica, ropa étnica, modas parareligiosas indigenoides...), no tiene comparación con el correspondiente a las poblaciones indígenas andinas o amazónicas. Y no es una diferencia minúscula.

Hasta la década del 1940, los shuar prácticamente seguían sin tener grandes contactos con los blancos: había algún colono mestizo que se había ido instalando en sus territorios, pero para los indígenas casi se trataba de una “curiosidad” que vivía como ellos, aprendía de ellos a cazar para sobrevivir, a reconocer y usar plantas medicinales, a vestir tipi (falda larga de una sola pieza que vestían los hombres shuar envuelta en la cintura como único vestuario), y a construir jeas de palma para habitarlas.

En aquella década de los años '40, los colonos pioneros que lentamente se iban instalando en territorio indígena fundaron el pueblecito de Macas, en un espacio alto y aireado al lado del río Upano, que hoy sigue siendo el linde con la selva, y por ello eran apelados por los mismos indígenas como “macabeos”. Actualmente no queda casi ningún macabeo originario con excepción del algún anciano, y los colonos son llamados por los indígenas “colonos apachi” (apachi es un término shuar de contenido despreciativo para referirse a los extranjeros, especialmente a los blancos; en traducción libre es el equivalente a nuestro “bárbaro”).

Aquella primera entrada de forasteros colonos fue una de las consecuencias, repito, de la guerra Ecuatoriano-peruana del año 1941: los militares entraron en territorio shuar y detrás suyo llegaron los misioneros y muy poco tiempo después los colonos (sobre ello, ver la obra de Ernesto Salazar).

Los colonos fueron invadiendo el territorio de los shuar de forma lenta pero progresiva y radical. Como dicen los mismos indígenas ancianos:

“al principio < referido a la década de los años 1940-50 > nos hacía gracia que vinieran macabeos a vivir entre nosotros. No había ninguna diferencia entre ellos y nosotros; se casaban con nuestras mujeres, tomaban ninjamanch < chicha > con nosotros, aprendían a hablar shuar y nosotros les enseñábamos a construir jea para vivir, y también a cazar y a pescar, y les dábamos territorios nuestros para que sobrevivieran. Pero de poquito a poco fueron llegando más apachi, y más apachi, y sus casas ya no eran como las nuestras, sino que eran mucho más fuertes, de madera desbastada a máquina y después de piedra. Y nos fueron ocupando terrenos que eran nuestros y cada vez respetaban menos los tratos que habíamos hecho antes. Al final parecíamos sus esclavos, y nos trataban así. Ahora ya somos nosotros y nuestros hijos los que tenemos que aprender a hablar la lengua apachi, y su policía nos coge si no obedecemos sus leyes. Ahora ellos son los dueños de todo”.

La situación siguió agravándose durante la década de los años 1950. Cada vez con más frecuencia había muertos y reyertas entre indígenas y colonos por razones territoriales. Finalmente y después de muchas presiones por parte de los colonos, el gobierno ecuatoriano promulgó una ley que otorgaba la propiedad nominal de los territorios selváticos a todo individuo que abriera una parcela de selva y la dedicara al cultivo intensivo o a la ganadería productiva. Esto significó una puerta abierta a la guerra declarada entre indígenas y colonos. No había, ni hay hoy, un campo de comprensión posible en este

ámbito porque lo que los colonos mestizos ven en la tierra (un medio para comerciar, comprar, vender y revender fincas, explotaciones intensivas, venta de maderas preciosas del bosque primario selvático, etc.), hasta ahora no tiene paralelo con lo que los shuar e indígenas en general conciben (aunque, ciertamente y probablemente por desgracia, se puede afirmar que es cuestión de tiempo el que aprendan a pensar mercantilmente y se sumen grupalmente al exterminio de sus propios territorios). Para ellos, la tierra es un lugar al cual hay que respetar, que los contiene a ellos como seres vivos y que no es adquirible ni vendible, entre otras cosas porque nunca en la historia (como mínimo en la historia recordada por las tradiciones orales), había sucedido que hubiera más demanda que oferta de tierras: cuando dos vecinos se molestaban, uno de ellos -habitualmente el más débil- marchaba a unas horas de camino o unos días de distancia, y se instalaba de nuevo con su grupo familiar. Con la creciente llegada de los colonos y de sus hábitos sedentarios la presión demográfica del territorio hasta entonces shuar, y los conflictos intersociales comenzaron a ser importantes. Finalmente, durante la década de los años 1960 se llevaron a cabo diversos acuerdos gubernamentales, el principal de los cuales fue otorgar a los Salesianos el derecho a evangelizar y a pacificar las tierras orientales del Ecuador, es decir la zona meridional de la Amazonia ecuatoriana habitada principalmente por los shuar y achuara, y desde pocos años antes por colonos. Acto seguido, esta orden religiosa de misioneros católicos comenzó su labor incitando a los indígenas a establecerse en centros estables y a sedentarizarse alrededor de las misiones católicas a cambio de medicinas, vacas, reconocimiento del territorio que los indígenas ocupaban, etc. y todo ello, a su vez, consiguió que el Gobierno ecuatoriano reconociera la Federación Interprovincial de Centros Shuar y Achuara (FICSHA), en el 1968, organización impulsada con gran esfuerzo personal por el P. Juan Chutka, salesiano austríaco (los mismos subgrupos étnicos shuar y achuara estaban en constante situación de conflicto).

Gracias a esta organización indígena, los shuar tienen hoy en propiedad comunitaria los territorios que ocupan, y los colonos ya no tienen libre acceso a las "tierras vírgenes" de que disfrutaron hasta la década de los años '60. No obstante, y desde hace unos pocos años, son los propios indígenas fronterizos los que viven como perjudicial esta cesión de terrenos de propiedad colectiva, ya que quisieran seguir el modelo de los colonos y vender las tierras, que tienen adjudicadas por la Federación a cada grupo familiar, para obtener dinero y adquirir bienes comerciales y de consumo. Como la Federación defiende fuertemente la propiedad colectiva (único camino para mantener una cierta cohesión étnica), algunos colonos están poniendo abogados a disposición de los indígenas que quieren vender su lote para que luchen legalmente contra su propia organización. Cuando algún indígena gana el caso a la Federación (la Ley de cesión de los años '60 tiene ciertas grietas formales) y ésta se ve obligada a permitir la venta de la finca al shuar, las tierras suelen acabar en manos del propio colono que pagó el servicio de abogados, que las suele adquirir al indígena por precios irrisorios y posteriormente la finca es revendida por el colono a otros colonos recién llegados al oriente amazónico. Resultado final, el shuar se queda sin tierras y al poco también sin el dinero conseguido de su venta, en tanto que los colonos han adquirido legalmente un pedazo de territorio más.

La entrada actual al territorio amazónico ocupado por los shuar y achuara ha sido posible gracias a la reciente apertura de vías de comunicación terrestre. Hasta la década de los años 1950, penetrar en la zona amazónica habitada por ellos se hacía a pie y se tardaba dos o tres días mínimo de camino desde el paraje más cercano donde se podía llegar en vehículo motorizado hasta el territorio indígena. Tan solo los colonos más aventureros o desesperados y los militares en épocas de conflicto entraban hasta allí. Los grandes ríos Upano, Pastaza y Morona eran las barreras naturales que frenaban cualquier intento de penetración si no existían buenos motivos para adentrarse.

En la década de los años 1960 se abren las primeras pistas para avionetas monomotores y de poca cilindrada, usadas únicamente por militares y misioneros. También se abren los primeros caminos terreros, aunque anchos, por donde pueden transitar sin excesiva dificultad algunos vehículos de cuatro ruedas. Poco después se amplían estos caminos que permiten el tránsito rodado relativamente ágil, y las únicas fronteras que todavía frenan la entrada masiva de forasteros a finales de la década de los años 1960 son lo río Pastaza, Paute y Negro.

Finalmente, en la década de los 1980 se construyen las primeras pasarelas sostenidas por cables de acero y por donde se pueden atravesar estos caudalosos ríos con vehículos motorizados. En este momento se inicia un cambio demográfico importante, y un proceso de ocupación y aculturación de las tierras indígenas por parte de colonos que hoy se halla en pleno crecimiento. Eran de unos años antes los puentes sobre el río Upano, construido durante los años 1970, y el puente que permite el camino desde la ciudad de Cuenca hasta llegar a Macas, de finales de los 1960; sin embargo ha sido en la década de los '80 cuando se ha iniciado la migración regular y, hasta ahora, parece que definitiva de colonos.

Frente a tantas presiones externas, los shuar que habitan en la línea fronteriza con los colonos mestizos están sumidos en un profundo estado de anomia, que se refleja, por ejemplo, en el 70% de la población indígena que manifiesta elevados niveles de angustia (datos originales de las investigaciones etnopsiquiátricas que han realizado especialistas del equipo interdisciplinar que he coordinado, los psiquiatras Dr. Joan Obiols y Jorge Atala).

Para acabar esta introducción al tema que nos ocupa, quisiera también aclarar que a lo largo del texto presente utilizaré expresiones contrapuestas tales como dentro o fuera, interior o exterior y otras equivalentes: me refiero siempre a la situación respecto del límite selvático marcado por la difícilmente penetrable vegetación. El sistema de vida, el modo de subsistencia, la estructura social y familiar, la distribución horaria del día, las relaciones con los colonos occidentales, etc. de los shuar cambian mucho según si se trata de indígenas que habitan dentro o fuera de la selva. En este sentido, hoy se da una clara oposición entre ambos mundos, a pesar de que haya shuar en cada uno de ellos. La vida cambia radicalmente al salir de la selva y esto conlleva que hoy se registren necesidades y expectativas diferentes entre los shuar de dentro y los de fuera, a pesar de tener un mismo patrón cultural materno.

El cambio cultural acelerado es la tónica dominante del mundo Shuar. Los salesianos, especialmente italianos y españoles, sentaron las bases para tal proceso de aculturación; en tanto que los colonos dedicados al comercio, los misioneros protestantes norteamericanos, y el mercantilismo más descarnado sobre las maderas tropicales están acabando con lo que quedaba de esta cultura tradicionalmente seminómada amazónica.

Así por ejemplo, en los dos años que separan el 1992 del 1994 se ha pasado de observar algún radio casete en las jea o cabañas de palma más cercanas a la frontera cultural shuar / colonos, a hallar estos aparatos incluso en los rincones más alejados del interior de la selva; a los jóvenes indígenas de entre 15 y 20 años les agrada escuchar música iberoamericana de discoteca: un joven puede cargar, cada vez que

camina por la selva, con el aparato portátil de sonido envuelto en plástico para que no se moje, pero sonando y escuchando inacabablemente la misma cinta de casete, a menudo la única, hasta agotar las baterías; luego tendrá problemas graves para conseguir recambio de pilas y el aparato quedará en un rincón de la choza durante meses. Occidente se ha convertido en pocos años en su modelo cultural ideal, con todo lo que ello implica de deculturación, abandono de sus patrones culturales, anomia y las mil complejidades inherentes a la asunción, forzada o no, de otro nuevo sistema cultural.

Otra ilustración de la misma situación sucede, por ejemplo, con las linternas: en los últimos 5 años muchas familias han conseguido linternas, pero casi nunca funcionan por falta de pilas. La mayoría de shuar, con la excepción del muy reducido porcentaje que viven en la frontera de la selva y han conseguido algún medio de ingreso económico, cuando tropiezan con algún occidental no colono (de estos ya saben que no obtendrán nada) solicitan regalos en forma de utensilios metálicos -que ya llegan a todas partes por medio del intercambio-, medicinas occidentales y cintas de casete de música andina de discoteca, también linternas para poderse mover y salir a cazar fácilmente de noche. En este sentido, los shuar, al igual que una buena parte de los pueblos primitivos actuales, pronto han descubierto el interés que despiertan entre los occidentales y han establecido una relación de dependencia culturalmente enfermiza hacia los blancos: la mayor parte de contactos todavía les vienen de los misioneros o de empleados de compañías petroleras instaladas en la Amazonia. Los indígenas se han acostumbrado a recibir regalos en forma de medicinas, ropa, pequeños derechos diferenciales y territoriales que hasta ahora no había recibido de parte de los gobiernos locales, interés hacia su música y demás elementos culturales de carácter plástico, turismo ecológico y chamánico que paga tan solo que por hacerse algunas fotografías al lado del indígena, etc.

Esta costumbre de recibir regalos y ser mimados por los occidentales, a pesar de que después resulte que se trata de una fachada ingenua y folklórica, ha conducido a muchos pueblos primitivos a establecer unas pautas de comportamiento basadas en la exigencia inmediata de obsequios. Un ejemplo es la lista que sigue. Por medio de un conocido que entró en la selva, y que pasó por un centro shuar donde yo había residido durante algunas semanas, uno de los habitantes de aquel centro a quien llamaré Tx, y con quien nos había unido una cierta amistad, dictó una lista de objetos que esperaba recibir cuando yo volviera de nuevo a aquella comarca amazónica. La lista es la siguiente (obsérvese el detalle memorizado de marcas comerciales, nombres propios de fármacos, etc. que, a pesar de los errores, Tx retiene después de haber escuchado alguna vez de algún colono, médico o misionero):

“15 botellas del remedio Nextropropoxifeno, pastillas de Contex, noralgina, Benzoparagonico, supositorios Tempora, pomada Bronchodermine, mentol, y botella de Sustiblate, gasa y esparadrapo, inhalador de Broncaopok; además, 4 pilas negras grandes, 1 linterna, 1 pantalón de talla 41, 1 camisa de talla 40, una pareja de zapatillas del 40, un visor para mirar bajo el agua, 1 barrilete de pólvora, 2 cajas de fulminante y 1 pelota mediana.”

Entre los shuar y achuara, los regalos que esperan recibir de los occidentales son el resultado de una tradición cultural propia, más la históricamente reciente actitud “sobornadora” de los blancos. Según las tradiciones shuar, es una cierta fórmula de humillación entregar regalos en público; en este pueblo son desconocidos los obsequios por amabilidad, nunca se hacen y, en sentido contrario, entre amigos, familiares y socios de cacería se exigen aquello que necesitan de forma urgente; así, ofrecer un regalo a otro es vivido de forma avergonzante: al realizar un regalo se están mostrando las debilidades del que lo recibe, y esto, en una sociedad marcada por el orgullo endémico puede ser interpretado como una

ofensa. En este mismo sentido, cuando alguna persona está necesitada exige de otros el auxilio que precisa (un machete, una manta para protegerse del frío, comida, ayuda directa); con lo cual, la actitud dadivosa del occidental durante los últimos veinte años, más la tradición shuar de exigir regalos en privado, ha conducido a que las relaciones intersociales a menudo adquieran la forma de listas de demandas como la que he reproducido más arriba, o mucho más largas y costosas.

En la mayoría de cabañas cercanas a la frontera territorial y cultural hay utensilios domésticos y de cocina fabricados con plástico o aluminio al lado de objetos de uso tradicional (pininkias -tazones-, yumis -calabazas de cuello largo para transportar agua-, cerbatanas, etc.) que se mantienen colgados de las paredes de las chozas pero que prácticamente han perdido su utilidad. Y el cambio cultural, o proceso de aculturación, no se mide tan solo por los cambios de cultura material, sino, y muy especialmente, por el rápido olvido de las técnicas tradicionales de cacería con trampas y cerbatana, de las técnicas para elaborar piezas de cerámica, de la habilidad de caminar por la selva sin hacer ruido alguno, y de su cosmovisión mágica o estilo cognitivo folklórico para construir su realidad. Era el año 1994 cuando pude escuchar una conversación realmente interesante entre dos hombres shuar de avanzada edad. Se podría decir que viven inmersos en una anomia cultural que son capaces de expresar verbalmente. Uno preguntaba al otro: “¿Será cierto que existe el Arútam? ¿o no ha de ser cierto?”. El Arútam es la expresión animista de la temible fuerza de la selva en la cosmovisión shuar. Este pueblo ha dedicado muchas energías a buscar y percibir el Arútam: hasta mediados de siglo XX, casi todos los chicos adolescentes aceptaban voluntariamente graves sacrificios durante un rito iniciático de paso que duraba diversos días y durante el cual se ayunaba y se consumía jugo visionario de la planta enteógena Brugmansia s.p.: la finalidad era esperar la aparición del Arútam dentro de su imaginario mental individual, lo que integraba al sujeto dentro de su mundo mitológico y cultural de forma sólida.

Si el joven había sufrido suficiente y además tenía suerte, el Arútam se le aparecía en alguna forma siempre aterradorante (dos enormes anacondas peleándose, un tigre amazónico amenazante, una descomunal tormenta de truenos y relámpagos, etc.), y el chico debía reunir el valor preciso para acercarse y tocar con un bastoncito la fuerza desatada de la naturaleza que se le aparecía delante. Hacer esto le otorgaría un poder (kákaram) específico para sobresalir en uno u otro sentido de la vida: el joven que ha visto el Arútam y es capaz de mantener su integridad y valentía, llegará a ser un cazador especialmente bueno, o disfrutará de muchas amistades y de carisma, o será capaz de criar una familia especialmente numerosa y sana (evento que entre los pueblos primitivos equivale siempre a tener poder social), etc. Los dos hombres que se interrogaban sobre la certitud o no sus percepciones juveniles habían pasado por el rito iniciático durante su adolescencia... (para el tema de la mitología shuar in extenso ver la obra en doce volúmenes recogida por Siro Pellizzaro, 1976 a 1985). La duda cultural y sobre las propias percepciones se manifiesta en forma de neurosis ansiosa y de anomia grupal, en términos literales de un informante:

“...los shuar <antes> eran como pájaros de la selva que vivían picando, libres. Ahora se han puesto dentro de una jaula hecha por los misioneros y la jaula se está rompiendo, y los shuar no saben como hacer. No saben ni salir -les gusta demasiado tener la comida en la comedera sin luchar como antes- ni saben cómo quedarse dentro. Antes, los abuelos, vivían tranquilos. No había síndicos, ni presidente, ni federación, ni ganado. Sólo hacía falta comida, divertirse y luchar. Y eso era todo. Vivían tranquilos antes”.

CULTURA, TEORÍA Y APLICACIONES DE LA IMAGINERÍA GENERADA POR LA AYAHUASCA

El texto que sigue está dividido en tres bloques de contenido independiente aunque complementario, en el sentido de que son partes integrantes de un mismo sistema. En primer lugar, trataré rápida y globalmente el aspecto etnográfico del uso de ayahuasca; en segundo lugar hablaré de los efectos que induce el consumo de este complejo enteógeno²; y en tercer lugar propondré una teoría cognitiva general que nos permita pensar el uso del ayahuasca en términos de nuestras actuales culturas occidentales.

La tendencia a estudiar el sistema como una entidad única, más que como un conglomerado de partes, es la tendencia de todo trabajo científico actual. No se pueden aislar los fenómenos en contextos restringidos y estrechos sino que, una vez estudiados los elementos componentes de un determinado fenómeno (en nuestro caso la cultura en su totalidad y dentro de ella ciertos procesos mentales alternativos), hay que trabajar para entender las interacciones que se dan entre los fragmentos, cada vez más amplios, de la naturaleza. Este principio del orden sistémico de la realidad dinámica podría anunciarse hoy con las mismas palabras de Pico della Mirándola (1557:40) cuando anunciaba: “Primero tenemos la unidad de las cosas a través de la cual cada cosa es una consigo misma, consiste en ella misma y se cohesionan con ella misma; segundo tenemos la unidad a través de la cual una criatura está unida con las demás y todas las partes del mundo constituyen un único mundo”.

1.- Etnografía de la ayahuasca

El sustantivo “ayahuasca” es de origen Quichua, aunque desde la época colonial ya fue castellanizado dado que el Quichua era la lingua franca hablada en todo el territorio andino y en una buena parte de la Amazonia occidental³. Por este término se conoce, en primer lugar, una mixtura vegetal de poderosos efectos enteógenos, y al mismo tiempo es también el nombre popular de uno de los componentes vegetales que entran en la composición de la pócima, la conocida liana *Banisteriopsis caapi*. Suele darse un error bastante generalizado que consiste en que, al haber un único término para referirse a uno de los componentes y al resultado de la ebullición, muchas personas creen que el ayahuasca enteógeno es el líquido resultante de hervir directamente la liana, pero no es así. La *Banisteriopsis caapi* sola no produce ningún efecto enteógeno. Habitualmente la pócima se realiza a base de la citada liana, que contiene un potente IMAO (inhibidor de la monoaminooxidasa), y otro espécimen vegetal que ha de contener DMT (dimetiltriptamina) en cantidades suficientes para que dé el resultado psicoactivo buscado.

No hablaré de los diversos especímenes vegetales que contienen DMT (hay extensos estudios etnobotánicos sobre ello: OTT, 1996), pero sí quiero apuntar que actualmente se conocen más de 90 especies vegetales diferentes repartidas en 38 familias (de las que una cuarta parte son plantas por sí mismas enteógenas), utilizadas como aditivo a la *Banisteriopsis caapi* para producir el ayahuasca. Algunos de los vegetales añadidos causan sensación de frío u otros efectos físicos o psíquicos complementarios también buscados para apoyar de alguna forma el efecto visionario.

Así por ejemplo, entre los shuar y achuara amazónicos -más conocidos entre nosotros como “jívaros”, aunque para ellos es un término peyorativo-, la liana del ayahuasca se mezcla con *Diplopterys Cabrerana* (en shuar yági) que aporta la DMT visionaria a la mixtura, con *Rinorea Viridiflora* (en shuar parapra) para

hacer las visiones más duraderas, con zumo de tabaco silvestre para potenciar el efecto enteógeno y con el arbusto chiriquiásip (*Brunfelsia grandiflora*) para que produzca frío y ayude a combatir el entumecimiento físico (“con esto da temblor y aleja a los espíritus”).

Desde el punto de vista etnográfico se puede decir que tenemos documentados más de 72 grupos culturales amazónicos que consumen esta mezcla vegetal siguiendo sus ancestrales tradiciones, la mayor parte de ellos situados en la parte occidental de la selva Amazónica, tanto de la Alta como de la Baja Amazonia (LUNA 1986; 57).

La experiencia visionaria es tan importante y fundamental en las cosmovisiones de las etnias amazónicas (en sus formas de arte, su concepto de salud, sus sistemas de toma de decisiones...) que es impensable un estudio riguroso de antropología, etnopsiquiatría o medicina de tales pueblos sin tener en cuenta su consumo consensuado de enteógenos, en especial -aunque no únicamente- el de ayahuasca. En este sentido, es tal el peso que tiene en su mundo cultural que, hasta ahora, el consumo de ayahuasca ha sobrevivido a cualquier proceso de aculturación, por intenso que haya sido. Una ilustración etnográfica la constituyen de nuevo los shuar y achuaras, etnias de carácter guerrero que a menudo se enrolan en el ejército ecuatoriano como estrategia para salir de la vida selvática y buscar un camino de integración al mundo Occidental. Este radical cambio de vida -del interior de la selva a los cuarteles militares- prácticamente implica la pérdida de todas sus tradiciones excepto una: el consumo de ayahuasca o de otras sustancias enteógenas. Por tanto y en cierta forma, podríamos considerar que esta práctica constituye uno de los puntales del sistema de valores del mundo cultural jivaroano, afirmación extensible a otras muchas etnias amazónicas. Por ello, a pesar de que está prohibido el comercio de alguno de los componentes activos del ayahuasca en estado puro o sintético, la forma natural de este enteógeno panamazónico no está prohibida -ni probablemente podría estarlo- en ningún país iberoamericano.

Por otro lado, esta preparación psicoactiva recibe más de 40 nombres vernáculos distintos, lo que permite hacerse una idea de la gran profundidad histórica de su uso: yajé en Colombia, kamarampi entre los Ashaninca, natema entre los shuar y achuara, ayahuasca, daime, etc. Distintas pruebas provenientes de Ecuador y aportadas por la arqueología permiten afirmar que los pueblos indígenas amazónicos consumen ayahuasca desde hace, como mínimo, 5.000 años (NARANJO, Plutarco, 1986; SCHULTES, 1972; 38-39).

Además del consumo indígena de ayahuasca, cabe citar también su uso central en las prácticas de muchos curanderos mestizos sudamericanos, tanto del territorio amazónico como del andino. En diversos países iberoamericanos, se acepta hasta tal punto la importancia cultural del ayahuasca que estos curanderos son conocidos como ayahuasqueros, en forma de sustantivo genérico. Así, los ayahuasqueros son los especialistas en usar esta mezcla enteógena en sus prácticas religiosas, de curanderismo, como estrategia adaptativa o como forma de resolución de problemas. Hay ya alguna iniciativa experimental al estilo occidental del uso terapéutico del ayahuasca. Un ejemplo es el Centro de Rehabilitación de Toxicomanías de Takiwasi, en Perú. También podría hacerse una larga lista de la bibliografía actual, especializada y divulgativa, referida al tema de la ayahuasca, en especial en el mundo anglosajón.

Lo he llamado “enteógeno panamazónico”, como ya ha hecho algún otro autor, porque actualmente también es el enteógeno más popular entre expertos y turistas occidentales: desde los años 1980 que en EE.UU. se ofrecen viajes organizados con destino a Ecuador, Perú y Brasil con el casi único objetivo de consumir esta substancia visionaria de manos de algún pretendido chamán indígena al servicio de una agencia de viajes.

Por otro lado, se están extendiendo por diversos países europeos una serie de modernos sincretismos religiosos de origen brasileño conocidos como Iglesias del Santo Daime (Daimistas, Uniao do Vegetal, A Barquiña, Francisca Gabriel, Maestro Daniel). Se trata de interesantes agrupaciones abiertas y de carácter religioso, nacidas en la década de los años 1930 en Brasil, y cuyo sacramento es el Daime, una de las formas conocidas de preparar el ayahuasca. El consumo del enteógeno se realiza dentro de un ritual fuertemente estructurado y con un sentido sacro y terapéutico al mismo tiempo. Entre todas las iglesias daimistas deben sumar actualmente entre 10.000 y 13.000 adeptos, más una cifra de seguidores irregulares que tal vez sumen 4.000 o 5.000 personas más. Finalmente, en California y desde hace una década hay diversas plantaciones de los especímenes componentes del ayahuasca, y diversos terapeutas ofrecen excursiones psíquicas de forma segura. En este sentido, pues, puede afirmarse que actualmente es el enteógeno más apreciado entre los aficionados de los EE.UU. y de otros países occidentales.

Todas estas formas culturales referidas al consumo de ayahuasca tienen una gran importancia etnohistórica, dado que las formas clásicas del uso de enteógenos fueron borradas de forma radical en los últimos 100 años en Occidente (entre pueblos primitivos y culturas agrícolas asiáticas y africanas se mantiene, aunque también esté en cierto retroceso), pero en el último tercio siglo se reinició su consumo con el descubrimiento de la experiencia psiquedélica, y el uso sacramental de enteógenos aparece de nuevo bajo formas ritualizadas altamente formalizadas y con claras posibilidades de aplicación para la investigación de la mente humana y para otros fines aplicados que analizaré más adelante.

Aunque solo sea de pasada, vale el esfuerzo recordar aquí que nuestros bioquímicos han puesto de relieve que el cuerpo humano segrega componentes (triptaminas metiladas y betacarbolinas) cuya regulación tiene relación a la vez con algunas patologías mentales y con los llamados estados de elevación espiritual, y que se trata de las mismas substancias que contienen la mayoría de productos enteógenos. En la mayor parte de los casos se sabe muy poco de como actúan tales substancias psicoactivas en personas normales, aunque sí se sabe que están relacionadas con el sueño y con la onirogenesis.

Entre los shuar y achuara, lo que uno ve, siente y percibe bajo los efectos del ayahuasca se torna resolutivo, y, al igual que los sueños nocturnos, enmarca decisivamente su comportamiento posterior (FERICGLA, 1994). En la interpretación de los pasajes oníricos y de la imaginería del ayahuasca, cuando un shuar no los entiende por sí mismo recurre a los ancianos, depositarios de su sabiduría oral tradicional. Hasta tal punto dan importancia los shuar a sus ancianos, que cuando un individuo que no es de la familia quiere hablar a solas con uno de ellos debe pedir permiso al resto del grupo familiar, el cual se reúne para decidir si lo permite. El temor suele estar en que el forastero -aunque sea conocido- trate de provocar algún mal en el anciano, con lo que dejaría al resto del clan sin la posibilidad de entender

algunas de las visiones tenidas a raíz del consumo de ayahuasca y, con ello, quedarían faltos de recursos para tomar decisiones, a menudo vitales. A causa del proceso de aculturación, los chamanes de hoy día han perdido muchos de sus conocimientos y ya no saben interpretar la imaginería como hasta hace unas décadas. Antiguamente -en esta etnia jivaroana, podríamos situarlo en la década de los años 1950- había maestros en la decodificación y explicación psicológica de los sueños y las visiones.

Así, los indígenas amazónicos toman ayahuasca y tabaco para curarse por medio de la imaginería. Además, visiones y sueños les indican cómo vengarse, cómo actuar en caso de conflicto o de indecisión, etc. y en este sentido, cabe realizar una distinción entre las finalidades explícitas del uso de ayahuasca entre los adultos, los niños, los jóvenes y los chamanes.

Entre los adultos shuar y achuara, el consumo del enteógeno actúa como mecanismo de desfogue social: se usa para buscar soluciones mediatas (para soluciones inmediatas se usa la chicha, el ají o el tabaco) desde un estado de lasitud consciente. Consumen ayahuasca para resolver sus problemas, para reafirmar su cosmovisión y para entrar en contacto con su mundo mítico. Lo toman para hablar de su Arútam, para que les dé poder y para establecer normas y procedimientos sociales, para condicionarse, para reforzar ideas referidas a soluciones y para canalizar procesos mentales en un sentido que podríamos llamar de oniromancia abierta a interpretaciones (lo que ven es parte de lo que tienen que hacer).

Por su lado, entre los niños jivaroanos se usa la mixtura enteógena para codificar y condicionar conductas. Por ejemplo, se les administra para que los niños pequeños devengan robustos y rápidos, para que sean valientes o para que crezcan siendo buenos cazadores. Respecto de los jóvenes, se usa el enteógeno durante la pubertad para reafirmar su identidad ya que, según los shuar y achuara, da seguridad en los mecanismos que regulan el comportamiento.

Los chamanes o brujos afirman consumir ayahuasca para tener premoniciones: al margen de la aceptación científica o no, los chamanes ayunan y se preparan para ver, elucubrar e interpretar situaciones presentes o futuras. Además de los usos específicos por grupos de edad, los shuar beben ayahuasca para vomitar ritualmente, y en esta ocasión tan solo hierven la liana *Banisteriopsis caapi*, sin el segundo componente que aporta la DMT4. Todo ello podría concretarse diciendo, pues, que el ayahuasca es usada para activar mecanismos compensatorios de la conducta, aplicados al autoanálisis y a la búsqueda de resoluciones a los conflictos presentes, tanto de carácter emocional como de carácter adaptativo general.

2.- Efectos del enteógeno

Siempre es complejo y difícil en extremo describir con rigor del efecto de las sustancias enteógenas: es justo aquí donde hallamos uno de los límites del lenguaje hablado. Por esta razón, comenzaré describiendo detalladamente los efectos somáticos del consumo de ayahuasca, a pesar de ser el aspecto menos importante para la antropología y para la comprensión general de fenómeno; luego me centraré en

el intento de describir los efectos sobre la mente y el entendimiento humanos.

2.1.- En primer lugar, no puede hablarse de una sustancia ni física ni psíquicamente adictiva, ya que nadie que consuma ayahuasca de forma regular tiene un deseo o impulso compulsivo o irrefrenable de tomar de nuevo. Su ingestión implica una decisión consciente, ya que la excursión psíquica que induce tanto puede acabar en una experiencia de bienestar de carácter extático, como en una exploración dolorosa de los propios límites y carencias del sujeto.

La mixtura, de color ocre rojizo más o menos oscuro, tiene un gusto fuertemente amargo y acre, a veces incluso agrio debido a la fermentación rápida de la glucosa que contiene, y produce una fuerte y casi inmediata salivación después del consumo.

El efecto propiamente enteógeno tarda aproximadamente entre 30 y 50 min. en aparecer (entre los indígenas amazónicos extrañamente tarda más de 10-15 min., lo que llevaría a pensar en una mayor sensibilidad sináptica a las betacarbolinas que contiene la ayahuasca)⁵. Viene indicado por una clara sensación de lasitud y entumecimiento corporal al mismo tiempo que el aparato perceptual se agudiza muchísimo. Es bastante frecuente escuchar un ruido semejante al zumbido grave de un avión lejano o de electricidad de alta tensión; tal sonido tenso y grave, a diferencia de los conocidos zumbidos relacionados con el cansancio o las cefáleas, es de origen aparentemente exógeno, hasta tal punto que las primeras veces que autoexperimenté con ayahuasca me costó creer que se tratara de un sonido endógeno. En los ojos aparece una sensación de somnolencia. A pesar de tal sensación, la DMT que contiene el ayahuasca es de efectos estimulantes para el SNC y después de su consumo es prácticamente imposible dormir, al contrario de lo que sucede con los opiáceos.

A los 30/45 min. suelen aparecer ligeras náuseas, a veces sensación de tener el estómago ligeramente hinchado, y un regusto agrio y metálico en la boca. De forma intermitente pueden aparecer bostezos, y por lo que he podido verificar el efecto enteógeno suele aumentar después de los bostezos, tal vez porque relajan o tal vez por la mayor expulsión de CO que ello implica. A veces también aparecen ganas de eructar.

En sentido contrario al entumecimiento que invade la musculatura ocular y la musculatura en general, el aparato perceptual se agudiza de forma muy acusada y los inputs resuenan en la mente cargados de emotividad. Los estímulos exteriores que adquieren más relevancia son los sonidos agudos y los colores brillantes y blancos, de aquí que los chamanes amazónicos e iglesias daimistas usen sonajeros de distinto material pero con un elemento común: suenan agudo y con un sonido cortante (lo mismo se aplica a las agudas campanillas y platillos que suelen acompañar las prácticas místicas y ceremonias extáticas de la mayor parte de religiones). En sentido contrario, los sonidos interiores que más resuenan son los de carácter grave. Cualquier auto-observador perspicaz discierne que bajo los efectos del ayahuasca -al igual que con la mayoría de enteógenos- el aparato perceptual funciona al unísono a dos niveles claramente diferenciados. Por un lado, el cuerpo se reconoce tardo y cargado, y los ojos adormecidos escuecen como cuando se deben horas al sueño atrasado, pero por otro lado se está más sensible que

nunca, se perciben con claridad sutiles ruidos (un pájaro que está rascando su pico contra una rama de árbol) y delicados y lejanos olores (las frutas que hay en la apartada cocina de la casa). Resulta imposible reducir a palabras la sensación de tal intensa disociación perceptual, que en ningún momento genera excitaciones de carácter patológico. Es bajo los efectos del enteógeno que los lenguajes mitopoyéticos, fundamentados en símbolos de condensación y no en símbolos referenciales⁶, revelan su profundidad semántica y su capacidad sinérgica para los sentidos: olores, colores, sonidos, contenido conceptual... todo al unísono para un mismo fin.

En todo caso, se percibe de forma muy clara y delimitada lo que podríamos llamar la diferencia entre el ojo -como órgano- y la visión -como facultad mental que elabora la percepción. Se trata de un estado de consciencia de claro dialogismo cognitivo, experimentado en forma de revelación.

En referencia al mundo exógeno, cuando se está bajo los efectos del ayahuasca y se abren los ojos en un ambiente iluminado se perciben hilos blanquecinos y brillantes que, partiendo de los objetos luminosos o iluminados, se mueven en el espacio. Tal efecto podría tratarse de fosfenos⁷ en el sentido estricto si no fuera porque hay una clara relación entre estos hilillos brillantes percibidos y los objetos del entorno.

Si el sujeto se fija en el entorno físico -aunque ni lejanamente suele ser lo más interesante- es fácil que genere muchas asociaciones plásticas. La capacidad del potencial humano para producir imaginario está extrañamente despierta, pero de ningún modo modifica los elementos físicos del entorno. Por ello, se puede afirmar taxativamente que el ayahuasca no es un alucinógeno en sentido estricto. El cambio se da, al margen de interpretaciones, en el umbral de la estimulación perceptual, no en el contenido objetual. En este sentido, y como capacidad central del enteógeno, la atención del aparato perceptual se suele autodirigir hacia las dimensiones psíquicas del sujeto.

Este consumo produce lo que alguien ha denominado “estados de ánimo estéticos”, especialmente en el ámbito de los sonidos, las melodías y los ritmos: a mi parecer es una expresión muy exacta para ser aplicada aquí. Una buena parte de las etnias amazónicas que consumen ayahuasca de forma tradicional, afirman que la pócima induce “melodías mágicas que cada uno ha de encontrar bajo el efecto de la ayahuasca para tener buena suerte en su vida”. Estas melodías, cuyo origen es percibido en forma de revelación, son las que reciben diversos nombres según la etnia (ícaros en la zona septentrional del Perú; ánents entre las etnias jivaroanas; koshuiti entre los Yaminahua; himnos entre los Daimistas, etc.). A menudo están etnográficamente relacionadas con la curación. En referencia a la importancia de las melodías y al estado de profunda introspección, tanto física como espiritual, cabe citar como ilustración el caso de una mujer, de profesión música, quien durante su primera ingestión de ayahuasca comentó estupefacta que podía escuchar y distinguir claramente los propios armónicos de su voz al hablar y cantar.

A los 45 min. después del consumo (entre los occidentales) se suele tener ganas de permanecer con los ojos cerrados y en una actitud de profundo recogimiento interior. No obstante, esta sensación de beatitud requiere primero una limpieza del cuerpo. A menudo aunque no siempre, el consumo de ayahuasca

produce vómitos. Tanto es así que entre los Ashaninca del Perú, el ayahuasca se denomina kamarampi, que proviene del verbo kamarank (“vomitar”), y si alguien pregunta a un shuar o achuara el motivo que le lleva a beber la pócima, en la mayor parte de los casos la respuesta será también que “para vomitar”, que semánticamente equivale a “limpiar los ánimos” ya que los jefes de familia achuara deciden que todo el grupo familiar consumirá ayahuasca cuando se dan situaciones de tensión grupal que están durando más de lo habitual. En este sentido, no creo que tales vómitos tengan su origen en disfunciones del aparato digestivo o hepático ya que la mayoría de veces el consumidor indígena lo bebe estando en ayunas, y no dependen ni de la cantidad de ayahuasca consumida ni de que haya hábito o no. En mi opinión, y después de autoexperimentar con ayahuasca durante más tres años y de haber observado entre 300 y 400 personas consumidoras, algunas regulares y otras eventuales, tengo el profundo convencimiento que tales vómitos tienen un origen psicosomático. Naturalmente que los espasmos propios del vómito son físicos, pero creo que con ello el cuerpo somatiza y expulsa tensiones, conflictos y contradicciones anímicas o psíquicas: a nadie ha de extrañar tal correlación dadas las correspondencias estadísticamente verificadas entre una gran diversidad de patologías y un determinado substrato psicológico previo. Tanto es así que, pasado un primer tiempo de aprendizaje del efecto de la ayahuasca, no parece que la costumbre de consumir genere más ni menos frecuencia en los vómitos. Los indígenas amazónicos afirman que cuando se consume ayahuasca “en primer lugar se limpia el cuerpo y en segundo lugar el alma”, y ciertamente no es una mala forma de explicarlo. Las personas que consumen de forma periódica llegan incluso a percibir con antelación a la propia ingesta si les provocará vómito o no, según el estado anímico previo a la experiencia. Por otro lado, y ello parece muy significativo, después de los vómitos la potencia del enteógeno aumenta considerablemente.

El efecto dura aproximadamente dos horas, pudiéndose ingerir periódicamente nuevas dosis para mantener el estado de ebriedad por más tiempo, y así hasta diversas repeticiones. Conozco casos en que el consumo se ha repetido hasta seis veces, permaneciendo bajo los efectos del enteógeno durante más de doce horas. Al revés de otras sustancias embriagantes, el efecto percibido del ayahuasca aumenta geométricamente y hasta un cierto límite en cada dosis, por lo que cuando se decide mantener el efecto durante largas horas es suficiente con dosis mínimas a cada repetición de consumo. Parece obvio que hay una determinada acumulación de alguno de los componentes (J. Ott propone que se trata de una acumulación del IMAO que, aunque de efectos reversibles, se mantiene durante horas, aun durante algunos días, antes de ser totalmente metabolizado por el cuerpo, con lo que la DMT de las ingestiones siguientes puede actuar a los pocos minutos).

A menudo, la epidermis adquiere un color más blanquecino que de costumbre, lo que, sumado a una sensación de frío que no pasa con el calor externo, indica algún tipo de vasoconstricción. En las manos aparece una sensación de sudoración, aunque no se sude. Por otro lado, esta sudoración es de carácter grasoso, no acuosa. Así, después de cada excursión psíquica inducida por ayahuasca se tiene la impresión, por ejemplo, de haber llevado la camisa durante mucho tiempo y se observa que el cuello aparece ligeramente sucio. También se tiene una sensación de “cabellos desordenados” aunque el sujeto haya estado todo el tiempo quieto en su lugar y solo atento a las explosiones extáticas que se suceden en su interior .

A los 60 min. aparece un regusto de acetona y metálico en la boca. Se percibe una definitiva impresión de tener el cuerpo dormido (y suele haber pequeñas dificultades de traslación), pero la mente está despierta y activa de forma extraordinaria: es exactamente como soñar estando despierto. Si así se puede

decir, la dimensión psíquica domina sobre la física de forma incuestionable. Tal es la intensidad de las percepciones interiores que cualquiera puede permanecer durante tres o cuatro horas sentado y absolutamente quieto, sin que la tensión muscular lo moleste.

El efecto no es constante, sino que se va y viene en forma de arrebatos. Si se inspira profundamente reaparece una percepción más o menos normal del mundo, volviendo a los pocos momentos a recorrer los senderos interiores que emergen bajo el efecto del enteógeno. Con la respiración se puede salir del bucle de actividad mental centrada en uno mismo para depositar momentáneamente la atención en el mundo del entorno.

A menudo, durante el efecto del ayahuasca la expresión facial es aparentemente dura y crispada en muchas personas, y ello es un reflejo de la guerra civil interior que están librando con su propia neurosis.

La extremada sensibilidad perceptual endógena también se cierne sobre las necesidades naturales del cuerpo que adquieren mucha intensidad. A pesar de que con el entrenamiento en el uso del enteógeno aparece un determinado nivel de control sobre los procesos fisiológicos, lo cierto es que la necesidad de vaciar las entrañas de restos y detritus, sea vía vómito, vía anal o urinaria se convierte en una necesidad casi de ahogo, aunque a menudo sea controlable. Después de vomitar o de defecar el efecto del enteógeno sube de intensidad.

Al ir disminuyendo el efecto de la mezcla vegetal, las personas muestran unos ojos enormes, con una mirada en cierta forma fija y brillante; no se trata de midriasis (el ayahuasca no produce midriasis), sino de lo que los griegos llamaban “ojos extáticos que han visto el más allá” y que fueron profusamente representados en cerámicas y bajorrelieves de las diversas épocas del helenismo clásico: ojos redondos, grandes, de pupilas fijas y aparentemente desenfocados, aunque la visión funciona perfectamente.

Para acabar con la descripción de los efectos físicos del ayahuasca, también cabe citar que los consumidores occidentales regulares suelen ir prescindiendo de las bebidas alcohólicas en su dieta cotidiana, en especial durante los primeros tiempos. En primer lugar porque ciertamente dejan de apetecer, y en segundo lugar porque lo que antes del ayahuasca era una cantidad de alcohol normal sin consecuencias dolorosas para un bebedor moderado, a partir del enteógeno se suele convertir en una fuente de resaca antes desconocida. Por ello, tal vez cabría hablar de un probable efecto de depurador hepático y prácticamente es seguro que tiene algún tipo de acción sobre la vesícula biliar. Sería importante que se realizaran investigaciones de carácter médico y bioquímico sobre el efecto del ayahuasca en tales órganos, ya que además los indígenas amazónicos consumidores tradicionales del enteógeno no suelen tener los mismos efectos secundarios que nosotros y son grandes consumidores de bebidas alcohólicas (la tradicional chicha que alcanza los 110 de alcohol, y los más modernos aguardientes de caña que llegan a tener 700), sin que aparentemente sufran problemas hepáticos con la misma prevalencia que los occidentales que consumen en igual cantidad. Tal vez sea por razones genéticas que los indígenas amazónicos metabolizan más rápido el ayahuasca, lo cual también explicaría que en términos generales perciban sus efectos mucho antes que un sujeto occidental, aunque el

occidental esté habituado al enteógeno.

2.2.- Descritos los efectos físicos del consumo de ayahuasca, me centraré ahora en el aspecto indudablemente más importante: sus consecuencias psíquicas. En general, el efecto enteógeno del ayahuasca es más de “dejarse ir”, similar al proceso de dormirse, que de arrebató incontrolable. El sentimiento que impregna al sujeto es de compañerismo y fraternidad, en absoluto sexual. Por otro lado, a medida que se consume periódicamente, el efecto se presenta antes, requiriendo menor cantidad de sustancia para obtener la misma intensidad en la experiencia. Con lo cual, se puede hablar de un proceso de aprendizaje psíquico y probablemente bioquímico. Los chamanes amazónicos disminuyen la cantidad de ayahuasca que deben consumir para entrar en el estado de trance a medida que pasan los años. Muchos de ellos afirman que, con la edad y la experiencia, ya no les es preciso consumir más que unas pocas gotas, incluso nada, para entrar en el estado modificado de consciencia que persiguen (lo que de nuevo contrasta con la mayoría de narcóticos y estimulantes). En este sentido, es una prueba definitiva el hecho de que, de los voluntarios europeos que se sometieron a un EEG (electroencefalograma) después de haber consumido ayahuasca, la mitad afirmaron no notar ningún efecto, y ello a pesar de que los registros del EEG mostraron por un similar variaciones bioeléctricas en el cerebro de todos.

Una importante capacidad del ayahuasca es la que se ha dado en llamar “oneirógena”, generadora de sueños, o bien “productora de imaginería de carácter hipnagógico”, relacionada con el sueño. No es exactamente que genere sueños nocturnos en mayor abundancia o riqueza onírica, sino que el tipo de imaginería que se presenta es equiparable a la onírica. En este sentido, por ejemplo, es ilustrativo el hecho de que los shuar y achuara usen exactamente el mismo término para referirse a los sueños nocturnos y a las visiones o revisiones emocionales generadas por la mixtura enteógena. Por otro lado, en alguna ocasión también se ha denominado al ayahuasca “amplificador de emociones” y “amplificador de consciencia”, y no es una mala forma de denominarlo, aunque sea inexacta por demasiado genérica (la mayoría de sustancias psicotrópicas incluyen estas condiciones entre sus variados efectos). En todo caso, es importante señalar que bajo el efecto de este enteógeno no se distorsiona ni la percepción del tiempo ni la del espacio. Como máximo, sucede que durante las dos a tres horas que dura el efecto se tienen tantas y tan intensas visiones y/o vivencias que el sujeto suele quedar abrumado por ello y tener la sensación de que el tiempo pasa más lento que de costumbre. Es decir, hay una clara modificación de la experiencia del tiempo (la experiencia que cada uno tiene del tiempo está relacionada con el contenido emocional que tiñe cada momento de la vida), pero no hay una modificación de la percepción temporal (a diferencia del LSD) ya que ello estaría relacionado con las cosas que se hacen.

La excursión psíquica inducida por este enteógeno a veces produce una desbordante aunque serena alegría, y otras intensos lloros. No obstante no es un llorar doloroso, sino que se trata de la abrumadora experiencia que tiene el sujeto de sus propios abismos psicológicos, sean de tristeza o de alegría, y si se le pregunta sobre lo que está sucediendo en su interior, la respuesta suele ser de “estoy bien, no pasa nada”. Según mi experiencia, durante alguna sesión conocí o contacté con lo que me atrevería a denominar la emoción de “tristeza pura”, más allá de motivos explícitos, de razones biográficas, de temas melancólicos o de pérdidas amorosas en cualquier sentido. Lo mismo podría decir referido a la jubilosa plenitud de la alegría sin límites, aunque tranquila. En este sentido, se puede afirmar que el ayahuasca es un acelerador emocional con resolución catártica. También actúan del mismo modo los símbolos de condensación y los cuentos infantiles, con las ya conocidas y usadas aplicaciones terapéuticas.

Cuando el efecto va desvaneciéndose, y si la excursión psíquica ha sido de buena calidad, la percepción subjetiva es la de haber atravesado una experiencia absolutamente profunda y difícil que al final aporta un enorme sentimiento de alegría y fraternidad. En estos casos, nunca se olvida lo vivido y recordado durante el trance de ayahuasca. Lo que cada persona ha estado percibiendo de sí misma y de los demás queda como grabado al fuego en la memoria, y años después se recuerda con precisión las imágenes y vivencias acaecidas durante cada una de estas sesiones con el enteógeno. En sentido contrario, hay veces que la experiencia se reduce a una ligera modificación de la consciencia y no tiene los efectos ni anímicos ni psicológicos descritos aquí.

La mayor parte de personas que consumen ayahuasca y perciben sus efectos tienen imágenes de tipo hipnagógico y de brillante cromatismo. A pesar de ello, en sujetos entrenados en el consumo, tales imágenes generalmente carecen de importancia ya que lo esencial es el propósito que se persigue con el pensamiento dialógico. Cada vez que el pensamiento se pierde entre imágenes alejadas del propósito inicial que ha motivado la ingestión, hay que regresar al mismo punto orientando la atención despierta hacia allí, y esto es lo que distinguiría al especialista o chamán del individuo normal que no puede controlar su imaginación mental. Este punto es resuelto por los movimientos religiosos sincréticos con la fórmula universalmente conocida: los adeptos cantan himnos cuyos textos y melodías les orientan en tal estado de consciencia modificada, con lo cual en realidad casi nunca o nunca llegan a realizar el esfuerzo individual del chamán indígena por autocontrolarse hasta “generar lenguaje” ya que la propia doctrina con los cánticos actúa de orientador prefijado. En más de una ocasión, he podido observar personas que nunca antes habían ingerido ningún enteógeno, cantar espontáneamente durante la experiencia para mantener un cierto estado de control sobre su propia mente.

Desde el punto estrictamente formal, la imaginación que más a menudo surge bajo el efecto del ayahuasca es de formas alargadas, resplandecientes y de vivo cromatismo; son imágenes muy dinámicas. La mayoría de indígenas hablan de serpientes. Los occidentales, menos familiarizados con esta metáfora zoomórfica, pueden hablar de serpientes o de cenefas de colores brillantes. Este hecho -la aparición de serpientes o formas reptilianas, a menudo dobles- es algo de suma importancia ya que no es circunscrible a unos patrones simbólicos específicos de carácter cultural (más adelante me referiré extensamente a ello).

Además de formas reptiles, también aparecen imágenes a veces aterradoras, a veces extáticas, a veces de claro contenido arquetípico, a veces aparentemente vulgares (por ejemplo, un par de personas tomando algo en un bar, o un amigo andando por la calle), también aparecen edificios o ciudades enteras. En general hay mucho movimiento en la imaginación generada por el ayahuasca. A menudo, el sujeto no tiene visiones en sentido estricto sino que revive y revisa emociones pasadas o situaciones presentes, y no en clave simbólica (en el sentido de simbología onírica o hipnagógica) sino como revisión actual y con plena consciencia del juego emocional en que se ha enredado. Nunca se pierde la atención despierta: como he apuntado antes, el sujeto que ha consumido ayahuasca tiene perfecta consciencia de su entorno y de sí mismo. Cuando se pone de pie reconoce sin dudarle una ligera o grave pérdida del equilibrio que le induce el enteógeno, aunque en estado de reposo la mente se halle perfectamente despierta y activa, y casi no se perciba la influencia sobre el aparato locomotor.

Prácticamente, todas las personas que he conocido en Occidente que han consumido el enteógeno, dicen tener graves reflexiones sobre sí mismos cuando están bajo el efecto del ayahuasca. Por ejemplo, les aparecen claramente definidos sus defectos en la forma de actuar, origen de problemas en su vida social o personal, y suele haber una voluntad para resolver tales conflictos de personalidad (al margen que tal voluntad de cambio se vea concretada después según cada persona). De vez en cuando, repito, se inspira profundamente, lo que produce un estado momentáneo de relajación de la tensión interna. Durante breves instantes después de la inspiración parece que el efecto enteógeno se disuelve, el individuo dirige su atención a la realidad externa y regresa de nuevo al estado de arrobamiento interior. A partir de ello, pues, se puede hablar de una posible autoeducación emocional asociada al consumo regular del ayahuasca.

Así, el efecto psíquico del ayahuasca consiste en una profunda modificación y ampliación de la consciencia despierta, ya que no se pierde el contacto con las cosas del entorno, y agudiza y sensibiliza el aparato perceptual y los sentidos (visual, auditivo, táctil, propioceptivo y olfativo). Procede como catártico emocional (¡y laxante!) en el sentido de favorecer una acción adaptógena inespecífica que actúa por medio de la imaginería mental cargada de emocionalidad, y que predispone al individuo para puntualizar sus problemas, buscar soluciones y, según afirma el mundo indígena amazónico, resolver enfermedades siempre que sean de origen traumático o psicológico (no vírico ni bacteriano).

Por otro lado, y ello es algo de gran importancia, en el consumo de ayahuasca tiene un peso capital el proceso de aprendizaje. Sujetos no entrenados en realizar excursiones psíquicas, ni con una ni con dos veces de ingerir el enteógeno difícilmente perciben el potencial del efecto y menos sus posibilidades de uso. Es preciso un proceso de identificación y decodificación de las intensas vivencias durante el trance, lo que Richard Noll llamó acertadamente “cultivo de la imaginería mental” (NOLL, 1985: 443-461).

Ensayando otra forma de descripción más gráfica, diríamos que el efecto psicológico del ayahuasca se puede comparar al proceso de enredarse una cuerdecita. En la mente aparecen formas e imágenes claras y coloreadas, o bien se reviven emociones que surgen de pronto desde las profundidades del inconsciente. Nuestra mente procesa todo ello en forma de ideas formalizadas en imágenes que empiezan a enredarse sobre sí mismas y a pensarse a sí mismas, como un juego de palabras con fuerte carga emocional -por algunos percibido como “pensamientos circulares”. Los pensamientos que aparecen son bucles, luego bucles de bucles, remolinos de imágenes de remolinos de imágenes. Una buena metáfora para describirlo es la del juego infantil que consiste en tensar una cuerdecita o un hilo entre los dedos de ambas manos y empezar a darle vueltas en sentido contrario cada mano. El hilo se va enredando sobre sí mismo y acaba por formar bucles, y hasta nudos, que en el fondo no son más que la propia cuerda enredada sobre sí misma. La experiencia en sí misma es de que siempre se recordará la experiencia en sí (colores, emociones resurgientes...) y de que al mismo tiempo se sabe que aquello que se vive siempre se había conocido. Todo lo que sucede en la mente, repito, es un bucle que forma remolinos de bucles, y al mismo tiempo se vive la certeza de que eso no está tan solo sucediendo en la propia mente, sino que es un reflejo de toda dinámica universal. Los conocidos dibujos de Leonardo da Vinci sobre el movimiento del agua serían una forma correcta de expresar la estructura, aunque muy simple porque están faltos de la gran carga emocional que determina la experiencia con enteógenos. Una frase bastante típica que suele oírse entre los novicios que han tomado la primera vez un enteógeno es: “¡ah! si yo pudiera decir todo lo que siento...”, y cuando se les pide que lo formulen, que expresen lo que han sentido, no suelen encontrar palabras, pero cada gesto y expresión está harto cargado de contenido

emocional y semántico recurrente: es significativo porque se realiza en aquel estado, no por sí mismo.

Al principio del aprendizaje y de cada experiencia enteógena suele haber una etapa de cierta confusión y desorden mental hasta que, inadvertidamente, los pensamientos se van enroscando para formar finalmente un hilo desconocido que lleva a lugares inesperados de la propia mente. A veces en lugar de espacios llenos de imágenes aparecen vacíos, durante los cuales tienen lugar oscuros procesos de creación, contra los que es muy difícil luchar.

Reflexionando sobre el proceso dinámico del pensamiento bajo los efectos del ayahuasca, cabe recordar que prácticamente todos los chamanes sobre los que se ha escrito (independientemente de su patrón cultural), así como los místicos cristianos o los anacoretas hindúes, describen sus experiencias místico-visionarias hablando de una escalera que asciende en espiral, de una cuerda, una liana que une el cielo con la tierra, y con otras formas metafóricas similares (ELIADE, 1982; NARBY, 1995). El mismo término ayahuasca en Quichua significa "liana de los muertos" en el sentido de permitir el acceso al espacio conceptual y sagrado en el cual el mundo Quichua sitúa los espíritus y almas de los muertos. Hace ya tres décadas que M. Harner sugirió tímidamente que tal estructura procesual experimentable bajo el efecto de este enteógeno tiene una cierta similitud con la estructura formal del ADN (HARNER, 1980:1-10), y efectivamente esta sería la forma plástica más adecuada para expresar tal dinámica cognitiva. Si aceptamos que una finalidad del ser humano en la Tierra pudiera ser la de la Naturaleza hecha autoconsciencia (y en un cierto sentido estricto y biológico así es) se podría también pensar que en las profundidades de nuestra propia mente debería aparecer una imaginería que reflejara plásticamente la propia estructura básica de la Naturaleza. En este sentido, es arriesgada pero en absoluto descabellada la hipótesis de que la imaginería generada por el enteógeno que nos ocupa, que básicamente son formas reptiloides que suelen aparecer por pares o en grupos numerosos, tenga alguna relación con la estructura formal del ADN.

Finalmente, cabe citar los resultados de diversas investigaciones independientes que han puesto de manifiesto el mayor dominio y creatividad lingüística (y por inferencia, intelectual) de los chamanes en relación a sus congéneres (ELIADE, 1976); a ello me permito añadir la función de potencial adiestrador emocional que tiene el ayahuasca; y en tercer lugar cabría recordar la correlación directa entre el dominio de la esfera emocional y el coeficiente intelectual, lo que está llevando actualmente a diversos investigadores norteamericanos a hablar del Coeficiente Emocional como indicador de la inteligencia de un individuo.

El efecto final del ayahuasca se puede describir como un sosegado arrobamiento al término de la excursión. Al día siguiente del consumo se entra en una fase inusualmente despierta y receptiva que permite al sujeto estar muy atento al mundo objetivo y a sus emociones y sentimientos cotidianos: su origen, dirección, intensidad, etc.

2.3.- En plena efervescencia de la experimentación perceptual y cognitiva por medio de simulaciones informatizadas, y del uso y aplicaciones ya cotidianas de la realidad virtual, de nuevo aparece con fuerza la duda filosófica sobre la fiabilidad de la percepción humana sobre el mundo exterior e interior. En realidad, las ilusiones y los límites de la propia percepción ofrecen la clave del funcionamiento del cerebro

y de la mente. Cuando se experimenta con ayahuasca aparece uno de los grandes dilemas racionales del ser humano: fiarse o no de su percepción. En diversos trabajos modernos y otros clásicos dirigidos a estudiar el funcionamiento de nuestro aparato perceptual, se ha puesto de relieve cómo la maquinaria cerebral, a veces, en un instante debe decidir entre dos opciones: la que llega nítidamente por los ojos y la que el mismo cerebro evoca acudiendo a los archivos neuronales donde ha fijado una imagen o recuerdo anterior de aquello mismo que le llega. El típico ejemplo es el de los espejos deformadores de la imagen de quien en ellos se refleja. En este caso, la estupefacción dura solo un instante porque todos conocemos los contornos de nuestro cuerpo y sabemos que no es tal y como aparece en el espejo cóncavo o convexo: el cerebro juega con las percepciones y nos divertimos con ello porque la contradicción entre lo que ven los ojos y la imagen registrada es tan grave que en un instante se destruye la paradoja; el cerebro “ve” la trampa y puede identificar su origen (sobre los juegos y engaños de la percepción ver el interesante artículo de: TOBEÑA, 1996:59), .

Ahora bien, la mente no siempre lo tiene tan fácil porque el mundo proporciona distorsiones y ambigüedades muchísimo más complejas que una sala de espejos mentirosos: uno de los campos donde este juego de las percepciones toma un rumbo totalmente alternativo es el de los estados modificados de la consciencia. Ahí no pueden darse estos juegos de ambigüedades simples porque se trata de percepciones en principio endógenas, y si bien el cerebro se aproxima a la realidad externa usando pautas de funcionamiento preestablecidas por el hábito y la cultura que van mucho más allá de la especialización y del rango de sensibilidades de los distintos canales sensoriales, probablemente no sucede lo mismo con las vivencias emocionales ni con las percepciones espontáneas de carácter hipnagógico o hipnopomo. Para moverse por este espacio alternativo es necesario disponer de registros simbólicos específicos de carácter emocional y abierto: justamente la necesidad que llenan los sistemas de creencias y de símbolos religiosos. De aquí que el consumo de enteógenos tradicionalmente se dé sólo en marcos altamente ritualizados y cargados de sacralidad, donde los símbolos reciben un trato muy especial ya que de ellos depende la lucidez o la locura subsiguiente.

De todas formas con ello no explicamos las leyes generales que ordenan las percepciones exógenas y endógenas experimentables bajos el efecto de enteógenos. Al cerebro le gusta escuchar, ver, oler y recibir inputs, pero nunca los recibe desde una ingenua tabula rasa. A la mente le encanta sumergirse en el flujo masivo de estímulos provenientes de los sentidos y decodificarlos, pero siempre pone en marcha filtros y reconstrucciones altamente peculiares y aculturadas. Con ello, llegamos al punto clave de esta exposición: ¿qué forma adquieren los procesos cognitivos propios de los estados modificados de consciencia? Sin duda alguna aparece un dialogismo interior proyectado universalmente en las grandes categorías culturales dialogantes y complementarias: el bien/el mal, las dos serpientes enroscadas de todo sistema simbólico esotérico, la vida/la muerte, lo efímero/lo perenne. Para tomar una ilustración etnográfica relacionada con el ayahuasca podríamos hablar de los dualismos esenciales en la doctrina de los daimistas: sol/luna, padre/ madre; Dios/Nuestra Señora; hombre/mujer; cipó o jagube (*Banisteriopsis caapi*)/folha o rahina o cachrona (*Psychotria viridis*).

3.- TEORÍA COGNITIVA GENERAL

3.1.- Visto todo lo anterior, voy a apuntar tres elementos, a mi parecer claves, dirigidos a elaborar una teoría general sobre los estados modificados de la consciencia y la propiedad adaptógena que tiene el consumo de ayahuasca.

En primer lugar, los hechos etnográficos nos obligan a aceptar que una de las finalidades que induce explícitamente a los seres humanos a consumir ayahuasca (y por extensión, enteógenos en general) está relacionada con algunos procesos cognitivos que permiten una mejora en la eficacia adaptativa. Esto conlleva plantearnos una cuestión semántica previa: ¿qué implica para un ser humano adaptarse? Podemos convenir que, como mínimo, se trata de un doble proceso permanente (biológico y cultural), de carácter negantrópico, dividido en dos momentos (asimilación de información y acomodación al entorno cambiante) que nos induce a actuar para mejorar el bienestar y para asegurar el proceso vital el máximo tiempo posible. En un sentido general, adaptarse es el hecho de ajustarse a nuevos fines. En el ser humano la adaptación actúa por el procedimiento de modificarse a sí mismo, de modificar la realidad externa o ambas cosas al mismo tiempo, siguiendo los patrones culturales y cognitivos de que dispone, los cuales le indican la orientación hacia la que han de operar tales acciones adaptativas. Por tanto, hablar de los procesos adaptativos en el ser humano hay que entenderlo bajo un doble sentido: pasivo y activo. Pasivo: los cambios del entorno producen en nosotros alguna modificación, lo queramos o no; activo: modificamos a voluntad nuestro entorno y/o tratamos de recodificar nuestros mapas cognitivos, patrones internos, forma cultural y pautas de conducta. Esta segunda acepción, la automodificación consciente y voluntaria como estrategia adaptativa, es la que debe entenderse en referencia al uso de enteógenos: de forma universal el ser humano decide consumirlos dentro de un marco consensuado (ritualizado o terapéutico) y con una finalidad casi siempre explícita para el propio sujeto, esperando con ello resolver desajustes y contrariedades relacionadas con su ubicación en el mundo por medio del cambio endógeno. Por todo ello, hay que entender el ayahuasca como una sustancia con función adaptógena en referencia al uso para el cual suele ser consumida.

En segundo lugar, es importante fijar la atención en la propia imaginería mental generada por efecto del enteógeno. A partir de la profusión visionaria y de las valiosas experiencias emocionales impulsadas por el ayahuasca en cada sujeto, cabe afirmar que no se trata de fantasía vacua sino que existen unas constantes simbólicas personales y universales, verificadas tanto por la psicología como por la etnología (véase con prioridad a los clásicos: JUNG, 1993; CAMPBELL, 1980; DUMEZIL, 1977; ELIADE, 1976). El contenido de estas constantes en la imaginería ha sido y es expresable y decodificable en la práctica totalidad de sociedades humanas por medio de los lenguajes mitopoyéticos. Este hecho permite nuevamente situarnos en el terreno sólido de una lógica universal subyacente a la imaginería mental. La pérdida de esta capacidad de elaboración lógica a mi entender sería la causa de las demencias y delirios (sin por ello descartar, naturalmente, que exista una vertiente estrictamente biológica de las psicopatologías profundas).

Ello nos conduce a la ya clásica propuesta de E. Kant sobre los tres pasos relacionados con el proceso evolutivo del conocimiento, etapas que en los últimos años han sido halladas materialmente por el neurólogo Jean-Pierre Changeux en forma de redes neuronales distintamente organizadas. La segunda de las etapas relacionadas con la obtención de conocimiento se refiere a la transformación de las imágenes en conceptos (lo que Auguste Comte había propuesto ya de forma similar con lo que llamó la lógica de las imágenes). Hoy día se acepta, pues, que cada estilo cognitivo tiene como soporte material una organización neuronal específica (KREMER-MARIETTI, 1993: 21-46).

De todo ello podemos inferir que durante los estados modificados de la consciencia (sean de carácter oneirógeno o enteógeno) emerge una lógica propia de la imaginería mental, cuya característica dominante es el hecho de estar dotada de una fuerte carga emocional. No en balde las religiones más

elaboradas tienen el amor, la fraternidad y la ética como algunas de las virtudes más destacables en todos sus místicos y líderes. Asimismo, el consumo de enteógenos suele darse casi siempre -y así ha de ser- en ambientes impregnados de afectividad, sean entornos religiosos, terapéuticos o amistosos. La colosal carga emocional que emerge en los procesos dialógicos o extáticos es capital, aunque no es la única propiedad que tienen, y es también el tono vital predominante de toda experiencia con ayahuasca. Al hilo de esta cualidad de los enteógenos, cabe recordar que todo estado mental cargado de emotividad está indicando que existe una implicación por parte del sujeto de la misma intensidad vital que las emociones experimentadas (sea consciente o no).

Por ello, pues, se puede afirmar que tales estados mentales alternativos, conseguidos por medio del uso de ayahuasca, despiertan en el sujeto una comprensión de sí mismo y de su entorno en base a una lógica de las imágenes, y al mismo tiempo despiertan un elevado compromiso del individuo hacia su situación vital. Con ello estoy afirmando que se trata de lo contrario a un proceso alienante.

En tercer lugar, y para elaborar una teoría cognitiva de los estados modificados de la consciencia, es preciso distinguir entre lo que llamaré estados mentales, procesos cognitivos⁹ y estilos cognitivos. Como estados se puede afirmar que están caracterizados por la fuerte carga emocional cuya lógica interna no es la de los conceptos abstractos sino la de las imágenes. Por proceso cognitivo entenderé la dinámica que conduce de un estado mental al siguiente, y por estilo cognitivo hay que entender la forma dominante y específica que tiene la mente de operar en cada estado mental.

En referencia al estilo cognitivo propio de los estados modificados de la consciencia, pues, podemos hablar de dialogismo mental como principal fenómeno observable y experimentable. En estado normal, nuestra consciencia funciona de acuerdo a procesamientos dualistas (o esto o aquello, o ahora o más tarde, o aquí o allá, o Ud. o yo), y las prácticas orientales de meditación y yoga¹⁰, las técnicas antiestrés y la psicología analítica tienen como finalidad prioritaria justamente frenar el funcionamiento dualista de nuestra mente. En escritos anteriores he hablado de la consciencia holorénica como experiencia y como estado mental de gran importancia en la producción cultural (FERICGLA, 1989): el dialogismo es parte de la acción procesual que se da dentro de los niveles holorénicos de la consciencia.

Así, un nivel de consciencia jerárquicamente superior (KOESTLER, 1983: 171 y ss.)¹¹ al dualismo disyuntivo cotidiano lo constituye el dialogismo cognitivo, como concepto fundamental en todo lo relacionado con los espíritus, muertos, experiencias de sacralidad y excursiones psíquicas. Durante los estados mentales dialógicos nuestra propia mente habla consigo misma, se autoobserva, reelabora sus contenidos emocionales recientes y lejanos, toma consciencia de sí misma, etc. A todo ello hay que añadir, como ha dejado bien asentado la psicología analítica, el fenómeno de la proyección psicológica: percibir como exógeno aquello que en principio es endógeno; ver en lo externo aquello que está sucediendo en el mundo interno. Este fenómeno es el que en antropología fue llamado por L. Lévy-Bruhl: "la participación mística del primitivo con su entorno"¹² (LÉVY-BRUHL, 1985).

El fenómeno de las proyecciones nos remite a una reflexión importante sobre el complejo mente/cerebro:

se trata de un complejo autoorganizativo (volveré sobre ello más adelante) que funciona creando por sí mismo aquello en lo que puede reflejarse y al revés, reflejándose en aquello de que dispone.

3.2.- En el estilo cognitivo dialógico, bajo el efecto del ayahuasca u otro enteógeno, la actividad que domina la consciencia es la derivada de la mente encerrada consigo misma. Cuando el sujeto se pierde en pensamientos fragmentados y en emociones excesivamente vehementes, tiene una dolorosa sensación de sofoco y de absoluta confusión mental, y acude a los estímulos transmitidos desde el exterior en forma de los lenguajes mitopoyéticos. De aquí, que una manera de centrar la dinámica dialógica si, por ejemplo, el sujeto se siente angustiado ante tanta abundancia de información emocional, es por medio de los cánticos o de las lecturas de textos que tienen el mismo carácter de revelación que las propias imágenes endógenas. Son un producto de ellas. Los cantos, las palabras y las imágenes sacras en general tienen la función de indicadores cognitivos, literalmente como señales de tráfico o carteles con la dirección a seguir, para que el sujeto pueda orientarse en su excursión psíquica durante los estados modificados de la consciencia. En este sentido, las citadas doctrinas daimistas brasileñas y las prácticas chamánicas son una buena ilustración etnográfica.

Dicho de otro modo, la consciencia dialógica sería un estado estructuralmente similar al de la locura, pero controlado. Hay una segmentación de la mente en partes constituyentes y al mismo tiempo un observar global situado más allá de cada una de las partes. Ello implica un ascenso jerárquico de consciencia hacia niveles desde donde se mantiene permanentemente un “ojo observante”, como una atalaya alejada de la propia experiencia inmediata, y que es justamente la que permitirá mantener la consciencia despierta sobre las propias vivencias y emociones, incluso formalizarlo transformándolo en arte, ciencia o lenguajes religiosos. A menudo, este ascenso o ampliación del dominio de la experiencia subjetiva consciente es percibido como una vivencia de brutal soledad, otras veces como experiencia reveladora y otras veces como estado de plenitud extática.

Las patologías mentales, repito a mi entender, aparecerían cuando el dialogismo espontáneo interior no está correctamente regulado o educado. Es decir, la llamada disociación mental es lo que podríamos denominar un estado dialógico descontrolado y no consciente. Justamente por ello es una hipótesis con muchos visos de certeza afirmar que el consumo de ayahuasca puede ayudar a disminuir el peligro de psicopatologías y neurosis, ya que el sujeto, literalmente, sabe que las visiones y los sentimientos amplificadas han sido generados por el enteógeno, y esta certidumbre es casi suficiente para vivir el dialogismo sin ansiedad (aunque ello, obviamente, no quita el dolor, la angustia o la plenitud de la experiencia del autodescubrimiento). Si además de ello, el sujeto recibe un aprendizaje adecuado para discernir e iluminar con el conocimiento despierto los distintos impulsos y percepciones recibidos durante el efecto del enteógeno, el proceso es autocurativo en la más clásica orientación del chamanismo y de las prácticas budistas y za-zen orientales. En un sentido antropológico, creo poder afirmar que el esfuerzo de toda sociedad humana, en último término ha consistido en discernir y educar la propia consciencia dialógica: en ella están asentados los pilares de todo sistema de valores. Podríamos decir que la disociación mental controlada es la base de la propia cultura humana (para una exposición más extensa sobre este aspecto concreto ver FERICGLA, 1989).

Cuando un sujeto, estando bajo los efectos del ayahuasca, pierde el control de su propia consciencia

dialogica se sume en un estado “como” de locura, es presa de sus percepciones modificadas de la realidad, de la amplificación emocional y de su imaginaria, pero en ningún caso se pierde la posibilidad del regreso a la cordura cotidiana ya que se trata de un estado artificialmente inducido. Los lenguajes mitopoyéticos y los símbolos plásticos usados en las ceremonias, rituales y sesiones de terapia tienen por función justamente reorientar tal dialogismo cognitivo. Se trata de lo que M. Eliade expuso en referencia al chamanismo clásico, afirmando que el chamán es el individuo que ha pasado por un estado de locura, ha descubierto o reconocido la teoría de la locura a través de sus propios procesos cognitivos y ha conseguido salir de ello no tan solo indemne, sino obviamente reforzado. Por ello, el medicine man clásico puede curar la locura en los demás. De aquí también que no se pueda hablar del efecto de los enteógenos en abstracto, sino del efecto que produce una determinada sustancia en un sujeto específico y sumergidos en un contexto concreto: cada uno de los tres elementos es de enorme importancia para la experiencia. Teniendo en cuenta que el ayahuasca actúa de amplificador emocional, repito, es básico que el entorno esté altamente cuidado, amistoso y de íntima complicidad.

Se puede expresar de otra forma, y ya acercándome del final de este capítulo. Podríamos considerar que el dialogismo mental permite poner de manifiesto, para el propio entendimiento del sujeto, sus carencias, problemas y desajustes. Con ello se genera una crisis pequeña o grande, depende del momento biográfico de cada cual, que conlleva como consecuencia un mayor acercamiento, comprensión, manipulación y aceptación de la realidad subjetiva (y dado que la realidad humana es una realidad social y cultural, también del entorno). De aquí la importantísima función adaptógena del ayahuasca, y esta es la finalidad explícita con que es consumida en los pueblos no subyugados a una doctrina religiosa de carácter dogmático. Con un poco de práctica, el consumidor mantiene casi siempre la lucidez suficiente que le permitirá distanciarse del propio torbellino de la crisis que esté viviendo, y tomar las resoluciones necesarias a partir del propio movimiento interno.

El dialogismo como estilo cognitivo se halla en todos y cada una de las manifestaciones propias de los estados modificados de la consciencia. Por ejemplo, las iniciaciones chamánicas con frecuencia implican que el aprendiz de chamán se ponga misteriosamente enfermo, o incluso a punto de morir. Los chamanes describen visiones en las que se autoobservan y sienten cómo son desmembrados o desollados y reducidos a un esqueleto por entidades propias del imaginario, a las que se refieren como demonios o deidades coléricas. El iniciado percibe tal imaginaria en el sentido de que está siendo liberado de las limitaciones del mundo cotidiano y facultado para realizar obras visionarias, curativas y protectoras para él y para los demás miembros de su colectividad. Desde otro punto de vista, los demonios destructivos o deidades coléricas en el fondo también son aliados del sujeto: le ayudan en la tarea de transformación y liberación¹³.

El mito griego de Dionisos también expresa claramente la conexión entre la experiencia de fragmentación corporal y la disociación psíquica de la locura, inducido por la intoxicación y el éxtasis subsiguiente al consumo del cuerpo de Dionisos (según diversos estudios se trataba de una sustancia psicoactiva) de esta divinidad del clasicismo helénico. En palabras de Walter Otto, Dionisos es el espíritu salvaje de la antítesis y la paradoja, de la presencia inmediata y del alejamiento completo, de la beatitud y del horror. Se refería a él como “espíritu dividido e indiviso”. Hay abundante buena literatura etnográfica sobre este proceso y no es preciso insistir sobre ello. Como dice Erich Neumann, “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 quienes somos en realidad, y este proceso de autorecuerdo, de recogimiento y de auto-organización cognitiva desempeña un papel crucial en la enseñanzas gnósticas, sufíes e iniciáticas en general. Durante el efecto del ayahuasca sucede a veces que se pierde momentáneamente el control mental, la consciencia dialógica, y la lucha por recuperarlo es una pugna contra la propia locura y por recordar quién es cada cual.

3.3.- Todo ello nos lleva a adentrarnos en otro ámbito propio de la antropología, y para mí uno de los más apasionantes campos de investigación científica: el estudio de la formas de auto-organización del ser humano. El consumo de ayahuasca induce una consciencia dialógica que, repito, se resume en la capacidad de dialogar consigo mismo, y que expresado en términos religiosos equivaldría a la repetida afirmación: "Dios está dentro mismo de cada uno". El ser humano es una entidad altamente compleja; hasta donde se sabe, la más compleja del universo. Y se mueve de acuerdo a lo que llamaría un principio hermenéutico de auto-organización.

El principio de auto-organización, dentro de los sistemas complejos, también ha sido considerado por Maturana y Varela en su concepto de "autopoyesis". Según estos autores, teniendo un sistema abierto y complejo como es el ser humano, no es el input en sí mismo lo que determina la acción y el comportamiento posterior, sino que la respuesta al estímulo es determinada por aquello que sucede con el input una vez dentro del sistema. Es decir, para la posterior reacción adaptativa lo importante es la forma en que el estímulo es registrado y usado, lo cual depende del sistema de organización interno previamente establecido. En los sistemas complejos se da un tipo de interrelación contraria a una relación causal lineal (input-output) ya que el énfasis en el input recae en el tipo y forma de interacción que despierta dentro del sistema, configurando así su propio futuro. Si usamos metafóricamente el concepto de autopoyesis dentro del ámbito del aprendizaje individual y colectivo (como hace Rosa Laffitte) observaremos que éste se centra principalmente en el carácter de las relaciones e intercambios de naturaleza psicosocial y su poder de transformación (patrones fijos de comportamiento, conocimiento usado, expectativas de satisfacción e insatisfacción, mapas cognitivos, reacciones emocionales, etc.). En este sentido, los procesos de autorevisión permiten tomar consciencia del rol que tiene tanto el propio individuo como la organización en la que está sumergido, e indudablemente favorece el aumento de capacidades auto-organizativas y creativas: estas últimas son necesarias para generar el cambio requerido dentro del sistema contextual que lo envuelve (LAFFITTE, 1996:5).

Así pues, podemos considerar la autorevisión y la reflexión sobre uno mismo como estrategia imprescindible para evitar el autocentrismo (punto de arranque del etnocentrismo radical), que únicamente remite a actuaciones del pasado que en muchos casos ya han quedado obsoletas como formas de comportamiento adecuado.

En cibernética se ha puesto teórica y prácticamente de relieve que los bucles de retroalimentación simple (por ejemplo el termostato de un frigorífico) no permiten cuestionar ni los objetivos que se persiguen ni la adecuación del tipo de actuación que se está llevando a término (ibid, 6). En una situación tal, es probable que incluso los sistemas abiertos se conviertan en sistemas cerrados y poco adecuados para dar una respuesta nueva a situaciones contextuales complejas (por ejemplo, las personas que repiten los mismos patrones de conducta incluso después de haberse alejado de las situaciones que los habían motivado originalmente).

El diálogo es una forma de expresión que establece una relación viva entre las personas. Dialogar implica partir de una actitud abierta de escucha que permite proceder dialécticamente de forma constructiva, facilitando la revisión y reestructuración de los propios esquemas de conocimiento. De aquí que el dialogismo como forma de procesamiento cognitivo, o como forma de consciencia alternativa, tenga las mismas propiedades que la llamada reflexión profunda. La noción de reflexión como forma de aprendizaje en absoluto no es aquí nueva, podemos hallarla desde Aristóteles y Platón hasta en autores más recientes como Dewey, Freire, Habermas o Schön. La reflexión, además de ser un proceso metacognitivo e introspectivo, está también dirigida hacia el entorno de una forma crítica. Por ello, es un error entender la reflexión como un proceso puramente individual en que se da tan solo una relación simple entre nuestro pensamiento y nuestra acción, sino que la reflexión es un proceso, como el lenguaje, básicamente social (ibid, 8).

Así pues, los procesos de comunicación intra e interpersonales basados en el dialogismo y la introspección permiten adquirir una visión más amplia de la situación en la que uno se halla, ya que mediante este estilo cognitivo se aprende a observar los propios pensamientos, percibiendo su adecuación o falta de ella (en religión lo llamarían veracidad). En este sentido, por ejemplo, el silencio compartido y cargado de emocionalidad es un espacio altamente expresivo de unión, que a la vez nos permite usar la atención para ampliar nuestra consciencia.

A menudo nos cuesta o es imposible comprender situaciones que requieren un cambio, debido a que estamos atrapados por marcos conceptuales antiguos. El ser humano tan solo puede abrirse a situaciones nuevas si es capaz de tomar consciencia de sus marcos cognitivos e intenta acciones adaptativas para tratar de superarlos. Este tipo de toma de consciencia y esta ampliación de los campos cognitivos surge más fácilmente en la quietud, ya que el silencio que suele acompañar el consumo de enteógenos da paso a nuevas percepciones y a una comprensión más amplia de la realidad que nos envuelve (a veces se substituye el silencio por actividades monótonas de carácter hipnótico, tales como cánticos y rezos).

El principio de incertidumbre en la física contemporánea (ya desde los años 1959 con Heisenberg y 1966 con Bohr) pone de relieve la importancia del observador en la comprensión de todo lo observado, y en este sentido, los estados modificados de la consciencia, sea cual sea su nivel de profundidad, solo pueden ser comprendidos desde un orden sistémico que los integre en su totalidad, autoincluyéndose. Nunca son opciones del tipo que en fonología Troubetzkoy llamaba “privativas”, es decir fundamentadas en la presencia o ausencia de un carácter distintivo, todo o nada. El fenómeno del dialogismo mental es de carácter gradual, va de menos a más y estamos obligados a estudiar el hecho dentro de una estructura dinámica donde se tenga en cuenta el conjunto de la situación en la que el fenómeno se inserta: el entorno, la persona y la substancia específica.

3.4.- Para acabar, estaremos de acuerdo en que la percepción como factor humano del conocimiento es un elemento clave para la comprensión del efecto del ayahuasca. Sobre la relación que existe entre el conjunto de la percepción y los procesos cognitivos, han investigado extensamente, entre otros, Cantril y Watzlawick (WATZLA-WICK et al. 1989 y 1992), los cuales afirman que el mundo que vivimos es producto de nuestra percepción, no su causa. Nuestra humana forma de percibir el mundo no hay que entenderla

como si se tratara del potencial de un ser pasivo que funciona según el esquema simple estímulo-organización-respuesta, sino que la percepción parte de un organismo sistémicamente organizado y funcional, con una determinada energía negantrópica que se manifiesta en actitudes de búsqueda, curiosidad, crecimiento e investigación (TOBEÑA, 1996;55-64). El cerebro actúa con criterios sesgados al incorporar, combinar y manejar información, y quizás tenga buenos motivos para hacerlo así puesto que el cerebro humano no es una máquina de cualidades estandarizables. Es una gran glándula, con una destacada función mental, que está al servicio de unos organismos dedicados a actividades muy diversas y cambiantes, y ha de actuar con una eficiencia modular preferentemente por criterios de adaptación evolutiva.

Por todo ello, se puede afirmar que la base del pensamiento humano reside en llevar a la consciencia todas aquellas categorías en que se clasifica nuestra experiencia del mundo. La diferencia principal entre los procesos mentales de los pueblos primitivos y los nuestros, reside en el hecho de que hemos conseguido desarrollar a través del raciocinio y partiendo de categorías imperfectas y automáticamente formuladas por nuestros antepasados un sistema mejor del campo del conocimiento. No obstante, y justo porque ha sido la lógica racional quien ha llevado a término este gigantesco cambio de estilo cognitivo, hemos olvidado que la base del pensamiento está enraizada en potencias a menudo irracionales, cuando no absolutamente inconscientes (afectividad, estética, estados de ánimo, impulsos de diversa tesitura, etc.). Estos potenciales, a menudo permanecen excesivamente cerrados o semiescondidos en el campo de la psicología y de las llamadas paraciencias porque no forman parte del ethos dominante en nuestra cultura, y de aquí que pasen de constituir “temas del ser humano” a convertirse en “problemas para el ser humano”, en forma de psicopatologías, compulsiones etc. En estos potenciales se halla también la base de toda creación cultural, y de aquí nacen algunas asociaciones tan populares como la que hay entre el loco y el sabio.

Nuestros antecesores como los griegos helénicos o los romanos imperiales tenían sus ceremonias y rituales dionisiacos, de Samotracia, eleusinos, primaverales, etc., sistemas oraculares y ritos iniciáticos que duraban días, y hasta meses, durante los cuales se exigía una integridad y un compromiso absolutos. Lo que allí ocurría se trataba de un secreto y ninguno de los narradores helénicos ha descrito nunca -o por lo menos no nos ha llegado- lo que antecesores aceptaban y rendían culto a las potencialidades humanas que permanecen inconscientes presumiblemente sucedía en el interior de sus templos. Nuestros antecesores aceptaban y rendían culto a las potencialidades humanas que permanecen inconscientes y son de carácter irracional, antropomorfizándolas en divinidades y convirtiéndolas en generadoras de cultura. Por medio de estas prácticas de carácter hermético probablemente realizaban también una profunda educación emocional entre los miembros de sus sociedades. Hoy día, en cambio, se puede hablar de una epidemia de alienación general al no aceptar estas capacidades humanas, y menos aún en tratar de educarlas.

A partir de los argumentos expuestos hasta aquí, pues, creo poder afirmar que el uso de ayahuasca permite explorar con detalle el funcionamiento de la mente humana y hacerlo además en relación al origen de la producción cultural, su más elevada manifestación. Asimismo, creo también poder afirmar que el consumo de éste y otros enteógenos es un valioso medio que permite incentivar mecanismos endógenos de adaptación; y que potencialmente puede ser usado como un importante instrumento para la educación emocional adecuado a nuestro momento histórico, lo que indudablemente conduciría a la formulación de un campo común a la ciencia y las religiones no estrictamente dogmáticas.

Nuestras sociedades occidentales, y durante el último siglo y medio, han estado alimentando una fobia enfermiza a los procesos cognitivos dialógicos, considerándolos como máximo “desviaciones patológicas”. A ello contribuye, entre otras cosas, el desmesurado e interesado celo que los Estados muestran para mantener el control sobre las vidas privadas de los ciudadanos, de lo que a su vez deriva una fenomenal situación de alienación colectiva. Este proceso sociocultural es causa y consecuencia a la vez del propio tamaño demográfico y tecnológico de nuestras sociedades: a mayor potencia social, el descontrol genera mayor peligro de aniquilación, y la solución -aunque a mi modo de ver es claramente peor el remedio que la enfermedad- está consistiendo en bloquear toda posibilidad de reparadora crisis controlada, sea personal o colectiva, por el temor a las consecuencias. Con ello se está bloqueando todo movimiento real de adaptación con los obvios peligros de explosión social o de muerte por simple entropía. Podríamos decir que sin abandonar Aristóteles hay que recoger nuevamente a Platón.

Para acabar, quiero plantear la posibilidad de que el estilo cognitivo que he llamado consciencia dialógica se corresponda a nivel biológico con una actividad específica de los dos lóbulos cerebrales. Tal vez se podría partir de la hipótesis que la disociación controlada es un funcionar por separado ambos lóbulos, pero que al mismo tiempo generan una función superior de observación. Se podría decir que la consciencia dialógica genera una doble percepción simétrica de la realidad: el cuerpo parece estar entumecido y a la vez muy despierto, los ojos perciben la realidad como estando desenfocados pero a la vez registran estímulos de forma mucho más precisa que en estado normal, la mente destapa pensamientos y al mismo tiempo se observa el proceso creativo, etc. Si este proceso y estructura a la vez debiera expresarse por medio de un esquema, el más apropiado sería sin duda la doble hélice del ADN.

Cada momento histórico ha buscado y encontrado la imagen más acorde a los distintos valores dominantes para describir los procesos internos en que se basaría el proceder de la esencia humana y siempre aparece alguna estructura formal similar a la del ADN. En unos casos se ha tratado de la serpiente bíblica enroscada en el Árbol de la Sabiduría, en otros casos se ha tratado de la boa mítica de los pueblos indígenas amazónicos (FERICGLA 1994), o en otros casos ha sido la serpiente dadora de vida, de doble cabeza, de las tradiciones egipcias imperiales (NARBY, 1995:104). En toda esta imaginería hallamos una similitud formal con nuestra representación del ADN ¿Estoy tratando, tal vez, de describir en términos actuales el mismo proceso evolutivo y adaptativo del ser humano en relación a la Naturaleza hecha autoconsciente? Es probable que no sea ésta una pregunta oportuna sino la respuesta misma.

ONIROMANCIA Y SENTIDO DE LOS SUEÑOS ENTRE LOS SHUAR

1.- EL CONTEXTO DEL DISCERNIMIENTO

La importancia dada a los sueños es central en la sociedad tradicional shuar. Lo es tanto como la imaginería mental generada por el consumo de ayahuasca o de Brugmansia analizada en el capítulo anterior. La información que obtienen los miembros de esta etnia de la decodificación del contenido onírico es usada para tomar decisiones, para tratar de prefigurar el provenir, para saber de los familiares lejanos o, literalmente, para situarse en el mundo. No se puede comprender casi nada de su sistema médico, ni de sus relaciones sociales íntimas, de su estrategia de toma de decisiones, de la racionalidad subyacente en sus formas culturales, ni de su cosmovisión sino se entiende la importancia que tiene la interpretación de los sueños y de las visiones inducidas por enteógenos.

Hasta tal punto es capital la importancia de la producción onírica que las personas que no sueñan son consideradas por los shuar casi como pobres diablos, gente sin suerte, gente carente del privilegio de soñar con lo cual están perdidos en la vida, han de acudir a otros para saber cómo han de vivir, qué les sucederá, qué decisiones han de tomar: “es un pobre, no sueña, no tiene saber...”, en palabras de un informante. No obstante, nadie se compadece de ellos porque muchas veces, para soñar, hay que haber realizado algún sacrificio, algún trabajo especialmente duro, y las personas que no han sufrido es porque son perezosas: “no tienen esta suerte, porque a nadie gusta sufrir, pero hacerlo pone fuerte, da suerte. Hay que sufrir para soñar”.

Tradicionalmente, si los niños se comportan de forma molesta para los adultos, se pelean, no quieren comer, o entre la familia hay problemas y tensiones, los shuar suelen decir: a este algo le falta, y lo que le falta, para los shuar, es justamente producir su propia imaginería mental, tener sueños. Entonces el anciano del grupo familiar suele preguntar retóricamente: “¿cómo hay que provocarle para que no le falte nada?”. La respuesta es conocida de todos: darle a beber jugo de maikiwá (*Brugmansia* s.p.) o la pócima enteógena de ayahuasca; generalmente se da a beber jugo fresco de *Brugmansia*. Bajo los potentes efectos visionarios de esta planta enteógena, los niños o adolescentes shuar quedan recostados durante dos o tres días en estado de aparente inconsciencia, tiempo durante el cual por su mente pasan escenas categorizadas como de carácter onírico, cargadas de emotividad, que actúan de catalizador emocional. Este mismo uso oneirógeno de las plantas enteógenas está extendido por otros muchos grupos étnicos amazónicos y del resto del mundo.

Si los chicos no quieren ingerir oralmente los 4 a 6 cm. cúbicos de jugo de *Brugmansia*, los hacen recostar y los adultos se lo introducen en forma de enema por el ano. Otro sistema para generar imaginería onírica consiste en hacer pasar hambre al muchacho o muchacha. Sea cual fuere el sistema escogido, la finalidad es la misma: que los adolescentes o los niños que muestran conductas asociales o enfermizas tengan sueños para curarse por medio de las indicaciones y las realidades que se prefiguran por este camino propio del imaginario personal.

En este sentido, es importante detenerse un instante en la idea central de todo shuar: la búsqueda del “estar completo” de la completud, indicador de plenitud vital y normalidad. Todo ser debe ser y estar completo; de lo cual se puede inferir que conciben un orden ontológico implícito, nunca formulado pero siempre presente en su sistema de valores, hacia el cual hay que tender. Y si a alguien le falta alguna cosa, debe completarse por medio de la producción onírica o de la imaginería mental: ahí es donde reside, para los shuar, la clave desde donde se reconstruye la realidad. Así por ejemplo, los sueños naturales y las visiones inducidas -repito que en lengua shuar no hay ninguna distinción semántica- dan todo lo que necesita un ser humano para vivir con plenitud: el buen gusto (para ellos importante), la salud, el crecer bien... Si algún chico está jugando y se rompe un brazo o una pierna, el abuelo o el padre le dirán: “algo te falta, hay que endurecer el hueso, algo te falta. Tomarás maikiwá”. Ante cualquier anomalía se consume *Brugmansia* para tener visiones, ya que según los shuar cuando sucede algún accidente es porque alguien “está buscando” al accidentado, y en este caso hay que provocar visiones a la víctima con ayahuasca o maikiwá para se salve de la influencia del agresor. Así es también como actuaban los ancianos, hasta hace escasas décadas, para reproducir sus valores culturales con función adaptógena: por medio de la activación del inconsciente individual articulándolo en la red de representaciones mitológicas colectivas. Actualmente, se ha perdido esta práctica en la mayoría de centros fronterizos aunque sigue vigente en los del interior.

Al igual que los occidentales, los shuar sueñan (recuerdan los sueños) de vez en cuando, y distinguen claramente entre los sueños con carga simbólica, a los que respetan, tratan de comprender y recuerdan a menudo durante años, y los sueños vulgares que no tienen ningún contenido importante y que olvidan rápidamente.

Por otro lado, entre los shuar existe la categoría de los “grandes sueños” que prefiguran la vida del sujeto o de toda la colectividad si el soñante posee fuerza para ello, pueden tenerse una o dos veces en la vida con suerte, siempre que ya se esté en uso de razón y, según los shuar, su efecto dura para el resto de la vida.

Entre los shuar, se da la íntima costumbre de reunirse todo el grupo familiar que habita la jea, choza o cabaña, alrededor del fuego doméstico cada madrugada. Suelen despertarse antes del amanecer, alrededor de las cuatro o las cinco de la madrugada, aún antes. Entretanto se espera a que aparezcan las primeras luces diurnas para iniciar las tareas matutinas (bañarse en el río cercano, salir de cacería los hombres, ir a recoger frutos o raíces las mujeres), el grupo familiar pasa entre una y dos horas alrededor del fuego que han avivado las mujeres, en actitudes íntimas de recogimiento y de desperezamiento. Los shuar se despiertan lentamente, como la naturaleza misma, y tardan mucho rato para ponerse en acción. Este es el momento más tranquilo y suave de todo el día. Los hombres adultos juegan con los niños pequeños, las mujeres avientan el fuego y preparan algo de comida, y los ancianos aprovechan estas horas matutinas para instruir a los jóvenes sobre los diversos quehaceres de la vida en la selva, sobre sus mitos, sobre quiénes son sus enemigos, sobre que hay que trabajar para no sufrir hambre ni frío...

En este momento es cuando más vulnerables están los grupos familiares, y de aquí que los ataques de los enemigos siempre solían darse en estas horas del amanecer (y suelen darse aun en los centros de más al interior de la selva).

También es en este tiempo de intimidad -raramente se invita a los visitantes a participar de estas escenas familiares- que los miembros de la familia que recuerdan los sueños nocturnos los cuentan al resto, siempre que no sean importantes y no haya foráneos delante. Si el sueño proviene de un adolescente o de un joven y es de fácil comprensión de acuerdo a los criterios analíticos de los shuar, es la propia esposa o madre quien da la interpretación y anima al soñante a tomar una u otra decisión respecto del asunto sobre el que haya versado el sueño o sueños. Excepcionalmente, se trata de lo que los shuar llaman “grandes sueños” o “sueños importantes”, cuyo contenido es concebido como determinante no tan solo en referencia al interesado, repito, sino también para el resto de la colectividad, y entonces a menudo se consulta en privado el sentido y sus potenciales consecuencias al anciano de la familia.

Hasta tal punto es importante para la sociedad shuar tradicional el contenido de los sueños en relación a la vida cotidiana, que los ancianos son especialmente protegidos para que nadie los pueda dañar con el fin de dejar al grupo familiar sin el necesitado analista. Hay familias que tienen un varón anciano o una abuela, y ellos son los que interpretan. Si queda un anciano siempre es el abuelo quien interpreta, y si

queda un anciano y una anciana comparten juntos la interpretación de los sueños que les son consultados. Entre los shuar, como entre la mayoría de sociedades indígenas, se considera (y no sin razón) que quien llega a la vejez es que realmente se merece llegar a la vejez, no le es dado a cualquiera; y en este sentido son habituales frases del cariz siguiente: "...si Fulano vive siendo tan anciano es porque algo ha sucedido con él, tiene su poder <kákaram>, no es por nada que está viviendo tanto tiempo, debe haber tenido un buen sueño ...", y esto les otorga el prestigio suficiente para interpretar sueños de los demás (a pesar de ello, naturalmente, también hay diferencias personales en cuanto al nivel de conocimientos y de confianza que despierta cada anciano en particular). Los viejos son como el libro que almacena la vida pasada de la familia y por ello constituyen una especie de patrimonio familiar, de ahí que los extraños que vienen a solicitar del anciano que les interprete algún sueño, antes deban pedir permiso a la familia.

Así, si alguien ha tenido un sueño cuyo mensaje no sabe entender pero lo cree importante (o necesita de un consejo importante), y no hay un anciano en su familia consanguínea, usualmente se dirigirá al anciano o anciana que tenga más prestigio como conocedor del tema del centro donde habite; a veces incluso se andarán muchas horas para consultar algún sueño con un anciano considerado especialmente sabio o conocedor del sentido onírico. No obstante, repito, antes de poder hablar con el anciano, el sujeto deberá pedir permiso al grupo familiar del viejo o vieja: se dirigirá al hombre adulto que ejerce de cabeza de familia (los ancianos shuar siempre viven con alguno de los hijos) y se lo pedirá formalmente: "quiero que me permitas tener un encuentro con tus mayores"; o bien: "primo Tankámashi, quiero que me permitas hablar con tu papá". La familia del anciano se reúne y decide si el solicitante de la consulta es fiable o tal vez esconde algún interés perjudicial para ellos (situación nada extraña). Si albergan alguna sospecha de agresión no le permitirán hablar con el anciano; en caso contrario, le facilitan la consulta que siempre se realiza en presencia de uno o más miembros de la familia a la que pertenece el viejo, adultos y pequeños. Estas consultas sobre el sentido de los sueños sirven también para que los demás individuos del grupo vayan aprendiendo a decodificar los sueños por sí mismos.

Para comprender el papel cultural de los sueños entre los shuar, y antes de entrar en el comentario específico de ellos, es preciso todavía aclarar algo característico y básico de la cosmovisión de esta etnia. Para los pueblos jivaroanos en general -aunque no solo entre ellos- se podría decir que el futuro es una hoja en blanco, al contrario de lo que suele defenderse en algunos círculos de estudiosos occidentales defensores del determinismo ciego como cosmovisión cerrada de los pueblos primitivos. No existe un determinismo conceptual que cierre la posibilidad de uno u otro porvenir para los indígenas: en cierta forma es al contrario, aunque a menudo el comportamiento parezca obedecer a dictámenes deterministas en extremo. A priori, los shuar conciben el futuro como de carácter abierto, indeciso y plástico. En este sentido, las visiones que genera el consumo de ayahuasca, de Brugmansia o la propia imaginería onírica es concebido como prefiguraciones activas del futuro individual o grupal, aunque no en la forma habitual con que ello se suele entender en Occidente (donde el destino está predeterminado por los astros, la voluntad divina o las tendencias prospectivas pesadas, y todo interés oracular, para un occidental, simplificando consistiría en "averiguar" lo que el destino le tiene aproximadamente reservado vía astrología, vía oraciones y súplicas o vía análisis estadístico).

Para un shuar lo que ha soñado o "visto" bajo los efectos de la sustancia enteógena le sucederá justamente porque lo ha visto, no porque esté destinado ineludiblemente a encontrarse con ello en su camino biográfico. Así, si un hombre shuar ha tenido visiones de un final sangriento respecto de alguna

de sus correrías guerreras, evitará realizarla o bien consumirá de nuevo ayahuasca para tratar de tener una nueva visión favorable para él, que anule el hado que se había creado con la primera imaginación tenida. En este sentido, pues, que alguien tenga “buenos sueños” sobre otros congéneres es algo muy apreciado y deseado, ya que la persona que ha soñado benéficamente sobre otra le ha labrado un futuro deseable.

Si se quiere, podría afirmarse que son deterministas autocondicionados. Cuando, por ejemplo, los que habitan en zonas fronterizas visitan un médico occidental suelen justificar su enfermedad con un: “tengo esto <la dolencia> porque soñé tal cosa, por lo que soñé me está pasando esto”. Del mensaje onírico hacen resolución, de tal manera que ineludiblemente creen que lo que sueñan se va a cumplir, y si atendemos globalmente las propuestas de la neurotecnología, ello tendría una importante dimensión de factibilidad. Su sistema de toma de decisiones gira alrededor de ello: “lo que tú sueñas, mijo, en algún momento eso se tiene que cumplir”, afirman repetidamente los informantes en nuestras entrevistas, y a continuación suelen contar diversos relatos biográficos usados a modo de prueba irrefutable: “porque eso sucede a todos, en todito el mundo pasa igual. No ha de haber diferencias de razas en esto”.

Por otro lado, se conciben los contenidos oníricos cuya fuerza afecta a toda la colectividad con claras conexiones con su mundo mitológico, como la manifestación de un cierto poder que tiene el soñante, y es respetado por ello. Se trata de lo que en terminología junguiana es denominado sueños de contenido arquetípico, que hacen referencia a una simbología dinámica de alcance común para toda la sociedad que los usa o ha usado a lo largo de su historia biológica y cultural. Más adelante expongo un ejemplo etnográfico reciente de un “gran sueño” a partir de los episodios oníricos tenidos por C. Pichama, uno de los ancianos más respetados por los shuar.

Visto todo lo anterior y para hablar ya de la cultura onírica, es imprescindible un comentario introductorio de tipo émico y para ello explicaré con cierto detalle algunas de las categorías lingüísticas más importantes usadas para referirse a los sueños¹⁴.

2.- Terminología shuar referida a la interpretación de los sueños, y tipología del analista

Kákaram: “fuerza”, “soy fuerte por <haber tenido> un buen sueño”. El concepto de “fuerte” no se usa en sentido físico sino bajo una acepción global y psíquica. Se considera “fuerte” alguien que sea capaz de realizar cualquier cosa (deseable o nefasta) con una eficacia por encima de la media habitual. Por ejemplo, es fuerte alguien capaz de tener una descendencia especialmente numerosa, sana e influyente; o es considerado fuerte el hombre que ha merecido el respeto de sus congéneres por sus hazañas guerreras. También hay un matiz de “fuerte”, en el sentido de “persona con una especial sabiduría para vivir”. Así mismo, hay la acepción de kákaram como energía o fuerza en abstracto, aunque experimentable de forma directa por cualquier sujeto, y que se evoca, por ejemplo, cuando alguien está bajo los efectos de la ayahuasca y parece que va a sucumbir a la fuerza desestructuradora de la pócima enteógena, el chamán que dirige la sesión o sus compañeros lo pueden animar diciéndole suavemente o con fuerza: ¡kákaram, kákaram, kákaram! (“firmeza, fuerza, entereza!”). Por ello, es probable que una traducción libre, pero semánticamente cercana a kákaram, fuera una mezcla de: eficaz, sabio (gracias a haber tenido un buen sueño), persona con pujanza, energía personal, ímpetu, prestancia, carisma, entereza y firmeza (despojando estos dos últimos conceptos del sentido moral positivo que tienen en nuestros idiomas: alguien puede ser firme y entero en su mal actuar). Kákaram es un termino muy importante para comprender el mundo de valores psíquicos y pragmáticos de los shuar. Yo creo que otra

buena traducción a nuestros modos conceptuales es la de “energía” o “fuerza psíquica”, aunque debería reformularse tal acepción con un mayor rigor del que hoy tiene (fuera, tal vez, de alguna escuela minoritaria de análisis).

kanármajai: “soñé bien <sobre mí mismo>”. Un individuo puede tener un buen sueño sobre sí mismo o sobre otra persona. Se considera afortunado aquel que ha tenido un buen sueño sobre sí mismo, y en este sentido kanármajai tiene un matiz causal. Alguien puede decir a otra persona: “tienes una gran suerte porque nunca te han herido en tus peleas” o “eres afortunado de tener tantos hijos que te respetan y cuidan” y la respuesta puede (o suele) ser: kanármajai! (“¡porque tuve un buen sueño <sobre ello>!”).

kanarmai: “soñé bien <sobre otro>”, en el sentido de haber tenido un sueño que ayudará a otro, o a otros, a vivir mejor, ser fuerte, no pasar penalidades, etc. Esta acción de soñar bien sobre otros, kanarmai, es prerrogativa de las personas que inicialmente ya son kákaram, fuertes por ellas mismas por haber disfrutado de algún o algunos buenos sueños. Generalmente se deriva el beneficio del “buen sueño sobre otros” a la propia familia; por ejemplo, puede darse que un clan familiar sea globalmente afortunado, atribuirán la causa a que el abuelo tuvo un buen sueño, kanarmai, que se cumplió en los nietos.

kara: “buen sueño”, en forma sustantivada.

kuit: este término se aplica a cualquier cosa que aparezca en el sueño y que, para el sistema de decodificación simbólica shuar, indique una próxima abundancia y riqueza. Por ejemplo, coinciden shuar y psicología analítica que soñar con excrementos es anuncio de enriquecimiento psíquico: los excrementos son kuit. En psicología analítica existe un acuerdo sobre el sentido simbólico que vendría a tener el hecho de que el propio sujeto sueñe que está defecando o con sus propios excrementos: riqueza (de carácter espiritual o incluso material). La causa psicológica de tal interpretación está relacionada con que, durante nuestra infancia, pasamos por la etapa de evolución psicológica denominada “etapa anal”, durante la cual el niño/a reconoce sus excrementos como aquello que él mismo produce y lo vive como riqueza creativa y material, se muestra interesado en jugar con las deposiciones que acaba de producir, etc.; esta imagen queda fijada en nuestro inconsciente de forma que reaparece en los sueños del adulto con el contenido simbólico comentado. En el mismo sentido, según diversas tradiciones populares europeas, soñar con excrementos significa la próxima llegada de riqueza material, pisar deposiciones suele entenderse como anuncio de “siete años de buena suerte”, etc. Los excrementos que aparecen en sueños son un ejemplo de kuit también para los shuar, indica una próxima llegada de comida abundante, fruta, de algún amigo con regalos, etc.. También el arroz en los sueños es kuit para los shuar.

Mesék: “sueño malo”, en el sentido de que el contenido onírico está indicando (prefigurando) algún próximo evento nefasto.

Mesékar: “mal sueño <dirigido a otro>”.

Mesékram: “soñar”, en forma verbal.

Mesékranam tsuámarmaj: “en el sueño me curé”; expresión de carácter causal, en el sentido de alguien que estaba enfermo y que después de tener un episodio onírico cuyo contenido le indica un pronta sanación, se cura. Entonces explica lo sucedido con esta frase.

Mesémak: “<esto es> lo que yo sueño”.

Mesémakma: “soñar mal <sobre uno mismo>”.

Mesémakjai: “he soñado mal <sobre mí mismo>”

Wéikmiakma o ímiarma: “gran sueño”. Los grandes sueños solo son dados a las personas con poder, en el sentido comentado de kákaram. Y en sentido contrario, el hecho de tener un ímiarma está indicando que la persona tiene poder. Los grandes sueños se refieren a avatares que afectan la vida colectiva, y son escuchados y usados por todo el grupo como pautas específicas para tomar determinaciones. El sentido de este término ha sido extensa y rigurosamente expuesto por la psicología junguiana, cuyo equivalente serían los denominados sueños arquetípicos, aplicado al análisis psicológico de episodios oníricos de pacientes occidentales. Más adelante describo detalladamente el ejemplo etnográfico de un “gran sueño” tenido en vísperas del conflicto bélico ecuatoriano-peruano (acontecido entre finales del año 1994 y primer trimestre del 1995) y cómo la aceptación del contenido de este sueño tenido por un gran hombre, un anciano, por parte de los soldados shuar que servían en el ejército ecuatoriano, les llevó a

adoptar una actitud lanzada a lo largo del conflicto, hecho que indudablemente influyó en el resultado final de la desgraciada contienda en territorio selvático.

Entre los shuar los sueños casi siempre tienen una duración corta y se considera un mal augurio tener demasiados sueños en una misma noche, especialmente si se trata de pesadillas. Así, si alguien tiene varios sueños en una misma noche, y en especial si se trata del anciano del grupo familiar, se levanta y grita: chuk, chuk, chuk, chuk mesékrambajai (“¡soñé mal!”), o también puede gritar: “¡levántense, levántense! ¡el sueño está mal, algo va a suceder aquí! ¡levántense!”. Por este motivo entre los shuar se recomienda dormir poco tiempo, ya que en caso contrario pueden soñar mal. Suelen retirarse a dormir alrededor de las nueve o diez de la noche y se levantan antes del amanecer, tradicionalmente entre las dos o tres de la madrugada (“¡tanto dormir! pueden soñar mal, pues, ¡levántense!”), y los ancianos hacen levantar a todos). Si el viejo o vieja tiene alguna pesadilla también los hace levantar antes a todos y aprovecha las horas de oscuridad para enculturar al resto de la familia, hablando del sueño pero sin referirse directamente a él. Por ejemplo, puede arengar diciendo: “jóvenes, deben ser trabajadores, cuando se casen no deben maltratar a las mujeres, no deben ir a ver la mujer de otro, sean buenos cazadores y valientes ¿cómo se han de dejar humillar...?”, y entonces inicia una larga lección ya relacionada directamente con el sueño que ha tenido. Para los shuar, cada sueño conlleva siempre una lección práctica, y al final de la lección vespertina, el anciano a veces hace vomitar con infusión de ayahuasca y de guayusa a todo el grupo familiar (es una fórmula para limpiarse de enfermedades y malas influencias mágicas), y para acabar les ordena que todos se vayan a bañar al río. Una vez levantados, los shuar ya no duermen en todo el día, y si el hombre se tumba a dormir es acusado de vago y ocioso, y la mujer lo mismo (aunque lentamente hoy se van abandonando a una cierta pereza y no es extraño hallar shuar del límite que duermen ocho horas, incluso más, y que seestean durante el día).

Por otro lado, nunca hay discusión sobre quien entiende mejor el sentido de un sueño. Para los shuar un sueño nunca se pone sobre la mesa para ser discutido. El sueño es el sueño: si está bien no hay que hablar más de él, y si es un mal sueño el mayor suele decir (como mucho, y si el soñante le discute): “estáte atento a lo que puede venir, este sueño no está tan bueno”, y ahí acaba la discusión. Es decir, que se exige una confianza total en el mensaje decodificado por el anciano, lo mismo que en los valores culturales y mitológicos que son objeto de la transmisión oral; no obstante, también es cierto que existe un amplio margen de interpretación que cada individuo aprovecha para buscar el sentido personal a sus sueños. Cuando hablan de ellos, cada uno espera a que le “resuene” en su interior el sentido otorgado al sueño según los planteamientos globales, si no es así busca su propia interpretación y espera acontecimientos.

Entre los shuar cada cual se decodifica y entiende sus propios sueños. Generalmente, repito, son las personas mayores quienes durante las conversaciones sobre los sueños van transmitiendo oralmente los conocimientos referidos a ello a los jóvenes. La secuencia siempre suele ser que un anciano, a partir de un hecho que le ha sucedido en la vida diaria comienza a narrar sus sueños, describe el sentido de los símbolos oníricos que aparecen en ellos, y acaba con un: “y esto sucede porque yo lo soñé así”, y los jóvenes aprenden la lección. A menudo, esta escena se da en los largos ratos de intimidad al amanecer, pero también puede darse en cualquier otro momento del día, no hay un escenario específico para ello. Es así como la interpretación de los sueños la va haciendo cada uno para sí mismo a medida que crece y aprende de sus mayores.

La comprensión de los sueños es fruto de la experiencia de cada vida individual, inicialmente codificada según el contenido mitológico de la cultura shuar, pero cada individuo es bastante libre de reelaborar el contenido de aquel elemento onírico. Por ello, si alguien se pregunta actualmente qué queda de la mitología tradicional shuar como guía para la vida, como cosmología que orienta sus vidas de forma empírica, puede que se responda que queda muy poco, pero no es exactamente cierto. Un análisis endógeno de la vida de los shuar pone de manifiesto que su paradigma cultural, su esquema conceptual, sigue vivo de forma eurística por medio de los sueños. Es decir, la memoria oral transmitida en la intimidad familiar al analizar o decodificar los sueños interpreta una experiencia viva y privada refiriéndola a la memoria del grupo, conservando con ello las huellas mitológicas del Mundo Shuar y readaptándolas en un día a día a los cambios culturales grupales e individuales a que se ven sometidos (esta misma tesis es la que defiende también Carlo Severi en una magnífica obra publicada recientemente: SEVERI, 1996). Con ello, se puede afirmar que el análisis de los sueños tiene entre los shuar un marcado carácter de estrategia adaptativa en lo personal y colectivo a la vez que entronca con su cosmovisión tradicional, ya que por este medio hallan pautas y razones explicativas a sus patrones de comportamiento y de orientación en la toma de decisiones, que están a la vez acordes con sus tradiciones mitológicas y con su cambiante realidad contextual vivida de forma privada.

Generalmente el individuo que tiene un buen sueño (kanármajai: “soñé bien sobre mí mismo”) no lo relata. Entre los shuar se cree que narrar de forma inmediata un sueño hace que se desvanezca la fuerza de dicho sueño y se mantiene en reserva, con lo cual y no se puede obviar, se está haciendo además un ejercicio de voluntad y de retención que ayudará en la praxis cotidiana donde el hieratismo es necesario para mantener en secreto las propias intenciones, algo necesario como estrategia de defensa y de supervivencia. Si, por ejemplo, un joven inicia la narración de uno de sus sueños que se refiere a algo estrictamente personal de su porvenir, el anciano presente le suele gritar enojado frases del estilo: “¡ya basta, no cuentes más! Tu sabrás lo que has soñado, tu sabrás lo que es el futuro para ti, para tus hijos y para tus nietos ¡Ya basta!”. Creen que si se anticipa explicando lo que ha soñado puede dañar su propio porvenir (aunque por otro lado, también es cierto que así nunca se hierra en la interpretación si uno la verbaliza posteriormente al evento sobre el cual se ha soñado algo). Cada uno va meditando y relacionando lo que le sucede en la vida con lo que ha soñado; así, el sueño es concebido como un anticiparse a lo que a uno le va a suceder, justamente porque el propio sueño lo ha configurado y por ello hay que mantenerlo en silencio. En cierta forma, pues, la rigurosa retención de las propias pulsiones forma parte esencial de su sistema educativo, y sin duda se trata de una interesante forma de educar los jóvenes en una disciplina vital para la supervivencia de todo su pueblo.

Para los shuar hay sueños que no tienen ningún contenido válido. Por ejemplo, un sueño que no dice nada es verse dando un paseo por aquí o por allá, haciendo cualquier cosa sin importancia... a eso no se lo considera un buen ni mal sueño. En sentido contrario, para el mundo cultural shuar un sueño significativo tiene como característica principal que el sujeto oye voces que le narran acontecimientos o experiencias de carácter individual: en un momento dado, al dormirse, aparece alguien dentro del episodio onírico y habla dirigiéndose al sujeto: “yo soy esto y aquello...” o “yo viví así y asá, y tuve este poder y estas chozas...”, “yo fui de esta manera triste y débil pero supe reponerme y llegué a esto y aquello...”. Se considera un buen sueño (kara) cuando le hablan al propio sujeto aunque el ser hablante no aparezca en la imaginación onírica. En la concepción junguiana se describiría este fenómeno psíquico diciendo que uno de los personajes que componen nuestra mente inconsciente toma el protagonismo del acontecer onírico; y en psiquiatría clínica se sabe que el paciente esquizo que oye voces es mucho más complejo y largo de curar que uno que sólo tenga alucinaciones de carácter visual, lo cual suele atribuirse con más frecuencia a motivos orgánicos (intoxicaciones, hipoxia, consumo de fármacos). Se podría

pensar que los sonidos, la imaginación mental sonora, enraízan en niveles mucho más profundos o arcaicos de nuestros procesos cognitivos, y que sus erupciones por medio de los episodios oníricos o visionarios tienen un carácter más determinante para la vida del sujeto.

Otro ejemplo etnográfico. Alguien sueña escuchar una voz que le anuncia: “mira ¡ve cuánta gente hay ante ti! ¿te das cuenta de lo que ha pasado?”, y a continuación la voz le habla, tal vez, de un hecho que sucedió anteriormente (aunque el propio sujeto no lo haya visto): los shuar entienden que con ello le está anunciando algo de su propio porvenir.

Una norma de decodificación simbólica habitual entre los shuar es interpretar un sentido contrario a lo que anuncia el episodio onírico, de forma paralela a cómo lo hace la psicología analítica occidental cuando se refiere a las compensaciones del inconsciente, cuya expresión onírica a menudo es lo contrario a lo que el sujeto piensa en estado de vigilia, justamente para compensar un estado mental inflamado o un pensamiento consciente exagerado o equívoco según la valoración del inconsciente. Transcribo textualmente una ilustrativa conversación al respecto con un informante de 42 años:

“...yo tengo sueños que me coinciden. A veces, me anticipo cuando va a haber un muerto; tengo sueños <en> que veo una muchedumbre de gente reunida, de gente que está contenta, alegre, escucho música, cantos, veo flores, todo es alegría, entonces me despierto y le digo a mi esposa: ‘mujer, tuve este sueño, va a haber llanto, va a haber muerte’, porque es lo contrario de lo que se sueña. Esta última vez yo estaba haciendo mis trabajos en mi propiedad <denomina ‘propiedad’ al territorio que tiene asignado por la Federación Indígena para explotar cinegéticamente y para cultivar los huertos>, y participé en la fiesta de Sta. Rosa <un centro shuar así llamado por los colonos>. Yo soñaba que había mucha alegría, fiesta, música aunque no sabía de donde salía la música. Yo le dije a mi esposa: ‘va a morir una persona de Sta. Rosa’. Volvimos y al día siguiente nos dijeron que un señor de Sta. Rosa había muerto <esto es un mesékar, un anuncio de que algo malo va a suceder>. Otra cosa es por ejemplo, que estoy caminando en el sueño, llego a un precipicio y me perdí, no sé que sucedió detrás de mí. Otras veces, me encuentro tal vez paseando y me encuentro con un perrito mío que me ataca; y yo no supe que pasó conmigo. Me digo ‘¿sabe qué? me voy caminando y un perrito mío me atacó, no supe qué pasó’, yo digo mesémakjai, no supe que pasó <pero he soñado algo malo sobre mí mismo>”.

En el segundo sueño descrito dentro del mismo relato, aunque el sujeto no entiende el sentido directo de su mensaje, se acoge a la decodificación general que le ha facilitado la tradición shuar: en este sueño, se interpreta como que alguien dentro del propio seno familiar está haciendo algo contra él mismo, hay un enemigo dentro del mismo grupo familiar que le quiere mal. La explicación dada por sus tradiciones toma como referente situaciones empíricas cotidianas: el perro es el fiel amigo del ser humano (los shuar tienen perros para ayudarse en las correrías de caza y para que avisen con sus ladridos de la cercanía de alguien a la choza, vive en la misma casa que los seres humanos, es alimentado por ellos) y, por tanto, se identifica la imagen canina con los miembros de la familia. El propio informante responde con un caso concreto cuando se le pregunta sobre el sentido de tal interpretación:

“...<hace tiempo> hubo un crimen de que un sobrino mató a su tío. Cuando el tío salía muy de mañana dijo: ‘mujer, me voy a cuidar mis vacas que están allá lejos’ y al levantarse dijo ‘mujer, tuve un mal sueño. Yo no sé que va a pasar conmigo’, ‘¿por qué?’, dice la esposa, ‘porque los perros míos que están aquí, de un momento a otro <en el sueño> me atacaron y yo no supe que pasó conmigo, me perdí’. Se fue y esta misma mañana apareció muerto. Se buscó quién y se descubrió que los propios sobrinos lo habían matado”.

Existe una semejanza substancial con la interpretación que haría de un sueño semejante un analista occidental. El perro, dentro de un episodio onírico, se entiende como emblema universal de la fidelidad y de lo familiar, con cuyo sentido aparece muy frecuentemente bajo los pies de las figuras de las damas esculpidas en los sepulcros medievales: es el “hermano-animal” que simboliza en lo zoológico la amistad y fraternidad (BIEDERMANN, 1993,368; PEREZ-RIOJA, 1988,346; CIRLOT, 1982,359).

Siguiendo esta descripción comparativa del contenido simbólico de los sueños entre la cultura shuar y la psicología analítica occidental, hallamos otro paralelismo fundamental. Si un indígena amazónico sueña con una casa, entiende que el mensaje del imaginario individual se referirá al hogar, en el sentido de tratarse de un mensaje sobre su propia vida. Si la choza o jea aparece dentro del contenido onírico en buen estado, el shuar entenderá que el hogar (el propio sujeto) está bien; si aparece vieja, significará que está deteriorándose la forma de vivir de uno mismo y que algo debe ser cambiado. Si los sueños indican que el sujeto se muda de cabaña, entenderá que algún día cambiará de lugar su jea, y con ella su vida ya que para los shuar cambiar de ubicación doméstica implica cambiar de territorios donde caza, esperar a que crezcan nuevos huertos, etc. y viceversa. De forma similar, en psicología analítica se interpreta que el propio soñador es la casa con la que sueña: la imagen de la casa (sea la propia u otra) es usada por el inconsciente para evocar al propio sujeto soñante, tanto física como psíquicamente y en sus diversos niveles (véanse los distintos diccionarios de símbolos citados u otros; también la obra JUNG, 1984). Se sabe por acumulación de material empírico que la imagen de la casa (choza, cabaña, órreo, masía, castillo, etc.) es uno de los símbolos más importantes del propio sujeto soñante dentro de la simbología onírica y, en el caso de los pueblos primitivos, es un elemento clave que aquí nos permite observar la identificación literal con los elementos simbólicos como clave de su procesamiento cognitivo. En este sentido, al final de una entrevista con uno de los informantes ancianos y al preguntarle sobre su idea del simbolismo de la choza, me respondió limpiamente y dentro de su casa: “¡yo soy la casa! y como que yo soy la casa y soy fuerte como esta casa donde vivo, no hay ningún viento que la vaya a tumbar porque la casa fuerte. Ella es fuerte, yo soy fuerte”. No tan solo se da un paralelismo simbólico entre la casa y el sujeto, pues, sino que observamos la tan conocida identificación mágica propia de los pueblos primitivos, fenómeno psicológico con importantes consecuencias culturales que L. Lévy-Bruhl denominó con la expresión participación mística con la realidad (LÉVY-BRUHL, 1985). Se trata de la clásica observación investigada por diversos autores de la proyección de las imágenes psíquicas, hasta el punto de confundir las ideas primordiales u otras de carácter individual, de carácter subjetivo generada en el propio imaginario con el objeto exterior.¹⁵

Desde un punto de vista social, los shuar tienen procesos de enculturación distintos según cada género, y ello se proyecta también en la significación dada a los sueños según sea el intérprete un hombre o una mujer; y en que un mismo episodio onírico puede ser entendido con matices distintos según si lo ha tenido un hombre o una mujer (y al margen de aspectos estrictamente personales). No obstante, se reconoce a algunas personas como especialmente aptas y experimentadas para decodificar sueños de otros y en caso de necesidad se acude a ellas, sean hombres o mujeres.

Por lo que he podido observar, las mujeres shuar suelen dar un carácter más afectivo y emocional al contenido de los sueños, en tanto que los hombres suelen orientar más su interpretación en el sentido de la acción cotidiana. Por ejemplo, en una cierta situación experimental narré por separado un mismo sueño a un hombre anciano y a su hija, una mujer ya adulta y madre de familia. La interpretación profunda de ambos no varió excesivamente pero sí la tendencia del contenido, y en especial el consejo deducido de

ello.

El contenido del sueño tal como lo describí a ambos, en idéntico contenido y orden de los elementos, es el que sigue:

...recuerdo que estoy en un espacio abierto en medio de la selva. En este claro hay enormes jaulas y en cada una de ellas hay animales de distintas razas, vivos y encerrados. Están mezclados pero tranquilos. Yo entro en la espesura y saco los animales que voy cazando. Las jaulas sostienen sus paredes de barrotes por medio de una cuerda que las ata alrededor, como un hatillo. Delante de cada jaula hay un buzón amarillo y la cuerda que mantiene las paredes unidas de cada jaula está atada al buzón por uno de los cabos, como si el sostén de la cuerda fuera el buzón, de modo similar a como los barcos son atados a los amarres de los puertos. Entonces sale un león de la espesura y con sus dientes rompe las cuerdas que sostenían las paredes de las jaulas, estas caen y los animales encerrados se transforman en personas de color. Yo me quedo estupefacto ya que creía cazar animales pero veo que se trata de personas negras. Todavía aturdido, les pido disculpas y ellas, medio enojadas, las aceptan y me increpan a que nunca más las vuelva a confundir con animales de la selva. (El sueño sigue, pero acabo aquí la transcripción).

A partir de este episodio, reproduzco una secuencia del comentario analítico que realizó C. Pichama por su interés intrínseco:

Pichama: Tu te preguntas... ¿para qué he soñado esto?

Autor: Sí.

- ¿Para qué soñarías esto...? ¡todo esto fuiste capaz de meter en la jaula! ¿no? A todo esto, nosotros, nuestra raza dice que estos tigres y animales, cuando tu los coges es que atrapaste el alma de todos estos, y los metiste presos. Y como no te hicieron nada, esto significa que ellos están ya presos y aunque ellos piensan en hacerte algo ya no pueden.

- Tal vez, pero los animales ahora están libres porque al abrir el león las jaulas se vio que son personas, no animales.

- ¡Ud. ha querido hacer esto! pero entonces alguien los hizo salvar para que no murieran todos. Alguien ha visto que estabas enojado y los ha salvado porque tu no puedes matar así, sin más ¿no? pero tu espíritu castiga al de ellos. Por eso has soñado así. Me imagino que tu piensas así, pero tu espíritu, tu iwianch, está guardando todo, él sabe quien te está queriendo hacer algo, él conoce. Cada persona tiene su iwianch. Por ejemplo, Juank te dio 16. Los hechiceros tienen su defensa, pero nosotros, todos los

demás, no sabemos cómo, queremos hacer esto mismo pero... no hay cómo. Tu mismo, tu sueño no deja que te molesten esta gente. Cuando tomas ayahuasca es como lo ves y te defiendes. En tu imaginación, cuando tomas ayahuasca, ya no eres una persona, eres otra forma que te permite conocer todo. Tu espíritu te protege cuando duermes. Aunque otro brujo quiera atacarte tu íwianch te protege. Tu te asustas, estás durmiendo y te asustas mientras que él <tu espíritu, el íwianch> trabaja. Muchos alamas¹⁷ me han contado que mientras están durmiendo, los tséntsak <flechas mágicas consideradas en tanto que poderes vivos mandados por otro hechicero para herir o matar> se le clavan pero la defensa que tienen, dicen, agarra los ataques, cortan a los tséntsak que atacan. Entonces ellos se despiertan asustados pero salvos. Esto debes haber soñado tu, porque veo que tu también estás estudiando a todos, esto lo sabe todo el mundo aquí. Entonces sucede que otros quieren saber cómo estás estudiando, por qué quieres saber y te atacan.

- Pichama ¿dónde aprendiste a entender los sueños?

- Mi papá me sabía contar, mi mamá no. Cuando yo era chiquito, mi papá me explicaba 'yo he soñado para poder estar así como estoy hoy'. Cuando hacía tempestad, truenos, relámpagos, de noche... Me hacía salir para ir a buscar el poder del sueño, del demonio. Yo iba y nunca encontraba, yo iba, iba... en la oscuridad. Mi papá me decía 'si vas a crecer valiente has de ir, si has de crecer cobarde no vas a ir'.

Partiendo de lo expuesto por este informante shuar, se verifica que hay una similitud substancial con la interpretación analítica occidental. Para un hombre shuar, los animales de este episodio onírico descrito más arriba son interpretados como enemigos pertenecientes a lo que llamaríamos la dimensión mágica de la realidad, enemigos a los que el soñante occidental había enjaulado pero que luego han sido liberados por algún otro ser que les ayuda, y aunque el sujeto no sabe de quien se trata, su espíritu, íwianch, sí sabe quién es el posible enemigo y le despierta para evitar los ataques fatales. Al margen del contenido formal que hace referencia exclusiva a su cosmovisión en lo referente a la existencia de flechas mágicas proyectadas, que sólo son visibles durante los sueños o bajo el efecto de la ayahuasca, se puede observar que los animales salvajes son tratados como enemigos, no como seres malignos. Si ahora dirigimos nuestra atención hacia la multiplicidad de contenidos simbólicos endógenos que soportan las imágenes de animales salvajes¹⁸ se observará que en términos generales indican una energía psíquica indiferenciada, aun no racionalizada ni sometida a la voluntad consciente del propio sujeto (como aparecen representados en el célebre cuadro de Füsli). Para los defensores de la psicología analítica, pues, los animales representan la parte de la psique no enteramente humana, en el sentido de lo instintivo, lo no controlado por la acción voluble y consciente.

Teniendo presente que para la mayoría de pueblos con culturas no influenciadas por el cristianismo no existe una moral que lo juzgue todo en base a bien o mal, los animales, como impulsos del inconsciente son magnificados y entendidos como proyecciones constituidas en realidades externas. No obstante, hay abundante material empírico que permite afirmar que el hecho de soñar con animales es una representación que elabora el propio inconsciente del soñante para expresar algo de su naturaleza emocional o pasional (y ello, simplificando muchísimo tal afirmación ya que los sueños donde aparecen animales tienen abundantes excepciones). Ampliando la explicación, cabe decir que cuando tuve este sueño me hallaba en proceso de análisis con un grupo de interpretación onírica. Ello me ayudó a

reconocer, diferenciar y controlar mejor algunos impulsos emocionales que formaban parte de mi forma de actuar en el mundo y me sirvió también para verificar ciertos procesos cognitivos que a la sazón me hallaba investigando (de aquí, entiendo yo, que las cuerdas de las jaulas estuvieran amarradas a buzones, símbolo de la comunicación intelectual y de las noticias refrescantes; para más información sobre este aspecto específico, FERICGLA, 1989); al final acabé con tales prácticas analíticas por un asunto de orgullo (que, naturalmente, entonces no me lo pareció) y más tarde entendí que fuera el león, símbolo de tal sentimiento, quien soltara las ligaduras y me ponía de nuevo ante el peligro de ser engullido por mi propio inconsciente (los personajes negros en que se transforman los animales). Muy sucintamente, esta sería la interpretación occidental, que no se halla lejos de la que realizó el anciano Pichama, con todas las traducciones culturales necesarias para el caso.

Al hablar de “los poderes que me dio Juank”, el informante se está refiriendo a las herramientas de autocontrol que son las primeras que debe afilar todo adulto y, muy en especial, todo novicio de chamán. El poder de los hechiceros de cualquier pueblo primitivo de la Tierra es, en primer lugar, poder sobre sí mismos: capacidad de autoexploración, autocontrol, prestancia y fría ecuanimidad en la valoración del mundo exógeno y endógeno, e incluso, aunque parezca un contrasentido, poder en el sentido de lucidez y frialdad en analizar las propias emociones a las que otorgan un sentido objetual de reflejo del mundo exterior (y ello, al margen de cualquier otra capacidad factual, análisis que nos llevaría demasiado lejos de nuestros objetivos aquí; ver entre otros: ELIADE, 1976 y 1982). Efectivamente, cual analista psicológico que me ofrece sus propios instrumentos de análisis convertidos en medios de auto-observación (exactamente lo que hice durante años para autoexperimentar conmigo mismo, y a pesar de las importantes dificultades que ello entraña), el chamán P. Juank me había transmitido “poder”, entendido bajo la amplia acepción de kákaram (dejo al margen de los contenidos semánticos que estoy describiendo para el término kákaram, cualquier otra potencial facultad de carácter esotérico que pudiera implementarse y que tan de moda están: la antropología se dedica exclusivamente al análisis de elementos exotéricos y culturales).

Por otro lado, Pichama quita peso al acontecer de los animales en el episodio onírico y se centra en dos aspectos para él importantes: la finalidad de haber tenido este sueño (“te preguntas ¿para qué he soñado esto?”) y la figura del íwianch, espíritu, que no aparece en el sueño pero que para Pichama es el conocedor de la finalidad y de quién es el causante del mal. Si traducimos estos dos elementos de la interpretación shuar observaremos que, desde una óptica analítica, los mensajes simbólicos del inconsciente no tan solo no son absurdos o carentes de sentido sino que tienen una dirección finalista. En cierta forma, no tiene demasiado caso preguntar a un paciente por qué ha tenido tal o cual sueño (sin duda porque tal o tales elementos simbólicos han sido tomados por el inconsciente para expresarse, pero de ello no se saca nada más), en cambio sí tiene sentido preguntar la finalidad, para qué se sueña con tal cosa. La parte inconsciente del ser humano debería ser entendida como una cocina donde se hallan almacenadas las supervivencias psíquicas de los millones de años de evolución del ser humano (la filogénesis en su vertiente psíquica) y los restos de la propia biografía individual (la ontogénesis), cocina donde se cuecen las estrategias adaptativas que mejor servirán al sujeto para su supervivencia y evolución, o desde donde se le avisa de los peligros de pérdida de contacto consigo mismo o con el entorno, más las consecuencias que derivan de ello desde el punto de vista también adaptativo. Creo que no es demasiado arriesgado entender que el íwianch de los shuar equivale a una proyección externa del propio inconsciente individual. Para los shuar, el íwianch es un personaje central en su panteón mitológico, que tiene la imagen del propio individuo (animal, planta o persona) pero es incorpóreo, es su espíritu o parte inmaterial pero con determinación formal: la imagen del propio sujeto.

El íwianch sabe todo del sujeto y cada ser vivo tiene uno; si lo traducimos por inconsciente se comprenderá entonces que lo guarda todo y sabe quién te está queriendo hacer algo, ya que en último término los seres que aparecen en los sueños de cualquiera son personajes componentes de su propia complejidad psíquica. Siempre soñamos con nosotros mismos, y la psicología analítica ha puesto de relieve la enorme importancia del fenómeno de la proyección: ha permitido verificar que la proyección de los contenidos psíquicos hacia el mundo exógeno puede llegar incluso hasta la identificación total del sujeto con el objeto (fenómeno observable en los pueblos primitivos y los niños). También es así comprensible la función protectora del íwianch (“cuando tomas ayahuasca lo ves... aunque otro brujo quiera atacarte, tu íwianch te protege”; con ello remito al lector especialmente a la teoría cognitiva expuesta en el Cap. II): el inconsciente es autoremunerativo y se autoregula en tanto puede. Realiza las compensaciones pertinentes (regulaciones) de las frustraciones cotidianas, indica donde están los peligros en la evolución del individuo, señala caminos de acceso y se autocompensa: es decir, protege al propio sujeto de la destrucción que significaría un caudal de energía o material inconsciente sin tabiques (la locura).

Por otro lado, habiendo contado el mismo sueño anterior a una mujer, hija adulta del anciano que hizo la interpretación que acabo de comentar, realizó el comentario que sigue:

“El sueño que Ud. tenía de los negros, era una consciencia negra que no podía aguantar: tenía una ira <fuerte pasión>. Y el prado es que iba a conseguir una buena mujer que le iba a soportar todo. Y los animales que se transforman en personas negras, es su consciencia. <A> Esa consciencia negra la va a agarrar la mujer buena, le va a quitar todos los males que tiene la consciencia, le va soportar todo y va a cambiar su vida. Pero si no lo soporta Ud. y sigue lo mismo como antes <abrirá> la jaula y va a dejar que se vaya <la mujer buena, la esposa> y no la va a tener ahí, con Ud. Los animales en jaulas: Ud. enjauló a alguien. El bosque es su esposa buena, el prado es el niño. La gente blanca enjauló a los negros, les capturó. Es su esposa quien le capturó a Ud., tal vez pueda componerle, hacer de Ud. un hombre bueno, le cambie y hacer que sea feliz. En caso contrario, le abre Ud. eso y ella se va. Se queda si prado y sin bosques.”

No me alargaré comentando esta segunda interpretación femenina del mismo sueño, pero aparecen similitudes consistentes con la anterior. En primer lugar, la identificación de los animales con las pasiones incontrolables (la ira); en segundo lugar los personajes negros como una parte oscura del propio soñante que le impide acercarse a la mujer buena, ser transformado por ella y evolucionar hacia una situación personal mejor: la mujer buena debe ser entendida a nivel simbólico como el camino hacia el reconocimiento de las pulsiones psicológicas perjudiciales para el bienestar del sujeto (en simbología analítica, la mujer tiene un triple y complejo nivel de interpretación, pero genéricamente se decodifica como la puerta de acceso del hombre hacia su propio inconsciente).

En todo caso, es importante ahora la diferencia interpretativa del sueño entre un hombre y una mujer. La mujer, a pesar de ser hija del anciano informante, lo entiende de forma distinta porque ha recibido una socialización distinta (“aprendí a entender los sueños de mi madre; mi padre pasaba el día fuera, por la selva”) y, sin embargo y sin ser especialista en el tema de la análisis simbólica de los elementos oníricos, me atrevería a afirmar que esencialmente sólo se trata de caras distintas de la misma y ambigua

moneda, también ella le otorga al sueño el mismo sentido finalista, indicador de estrategias vitales, de pistas para la actuación posterior en el mundo cotidiano.

3.- Literalidad de los sueños y oposición simbólica

Para los shuar resulta difícil saber cuándo hay que entender el contenido de un sueño literalmente, o cuándo hay que interpretarlo como oposición al contenido consciente, es decir al contrario (en el ámbito del análisis psicológico se hablaría de lo mismo sólo que la terminología usada probablemente sería la de compensación del inconsciente al soñar aquello contrario a lo que el sujeto halla en el mundo externo cotidiano). Es del acontecer mismo de la vida de donde los shuar sacan las claves para interpretar algunos sueños que resultaron confusos en su momento. Por ello, a continuación incluiré las interpretaciones de algunos elementos simbólicos tal y como son decodificados en la cultura shuar.

Algunos episodios oníricos son interpretados directamente como avisos anticipados de algo que sucede o sucederá en el mundo cotidiano. Por ejemplo, alguien puede contar que ha soñado una voz que le decía: “cuídate, mira lo que está haciendo el tuyo, estate atento; sígale y vea lo que hace” y los shuar lo entienden como referencia literal a cosas concretas, físicas (no digo “reales” porque se trata de un concepto en exceso resbaladizo, y más en un contexto como el presente). Una ilustración etnográfica:

“...un tío mío que vive aquí, la mujer le había estado engañando y el comportamiento era diferente, y él cuenta que en un sueño una voz desconocida le dijo: ‘mira a tu esposa, cuando se va a la cama contigo siempre lleva algo debajo de la axila. Mira ¡te está engañando! ¿no te das cuenta que te engaña?’ y mi tío contaba que se despertó y se preguntaba: ‘¿para qué <el sueño> me dijo esto?’. Una cierta noche decidió irse a la cama, desnudarse y acostarse. Metido en la cama hacía como que dormía, miraba a la esposa como dormido. Ella se desvistió como si mi tío durmiera, pero algo tenía debajo de la axila, en una bolsita tenía algo. Él la miró y vio que algo se le asomaba a la mujer por debajo de las axilas. Se levantó y le dijo a la esposa: ‘¡oye! ¿qué tienes debajo de la axila? veamos’. En el sueño alguien se lo dijo y él lo hizo. La mujer no quiso enseñarle la axila, cogió lo que tenía y lo metió en la boca pero no pudo tragárselo y, cuál sorpresa fue al ver que había portado una foto del hombre con quien... era un joven que había salido fuera <de la selva> y se había hecho una foto. Mi tío cuenta que a la brava le sacó la foto y vio la foto que tenía la esposa en un bolsito de tela, y por eso hubo crimen. Y eso lo supo porque en sueños alguien le dijo. Mi tío vio esto y por eso sucede, si no lo ves en sueños no sucede.”

Estos sueños de carácter premonitorio se interpretan por un igual tanto si los tiene un hombre como una mujer. El comentario final es un claro ejemplo de la concepción abierta y prefigurativa de realidad física que tiene los sueños entre este pueblo.

La clave para saber cuando un sueño considerado premonitorio, repito, se refiere al propio soñante o a una persona distinta, está en la situación del protagonista dentro del pasaje onírico. Para los shuar, cuando el mensaje se refiere a la vida del propio soñante nunca habla de él o de ella directamente; así por ejemplo, una mujer que sueña que ve a alguien y en su imaginario aparece una voz que le dice: “¡mire esta señora como está! ¡mire cómo la tratan sus hijos!”, entenderá que aquello le va a suceder a ella

misma, e inmediatamente se preguntará para qué ha soñado con esto, con qué finalidad, qué debe hacer en consecuencia.

Por otro lado, si la mujer (o el hombre) shuar sueña con una voz que le hace observar algo que le está sucediendo a ella misma, lo interpretará como indicativo de que le sucederá a otra persona, pero nunca a sí misma: si se ve enferma, enfermará otra mujer.

Si el protagonista de lo soñado es el propio sujeto pero ninguna voz le indica nada, el shuar interpretará que aquello le sucederá a él mismo, en especial si se trata de viajes o movimiento: si sueña que viaja por un río lo interpreta como que tendrá un viaje largo; si está andando por un sendero, significa una cosa u otra según las formas del caminar (si es molesto, fatigoso, ligero...), y si durante el viaje halla algún tropiezo pero lo resuelve es interpretado como que va a viajar pero que tendrá ciertos problemas y que tendrá que vencerlos: “tengo que viajar y algo va a haber en el camino pero voy a vencer”, se dirá a sí mismo caso de que en el mismo sueño haya habido algo que rompió con las sensaciones dificultosas que aparecían durante el caminar. También la psicología analítica interpreta de forma literal tal símbolo: caminar es la forma del inconsciente de representar el “viaje” de la propia vida del soñante, con sus avatares, progresos, dificultades, neurosis, etc.

Cuando un shuar sueña que está volando, generalmente afirma que es indicativo de que uno se encuentra bien de salud y en el hogar. Es un buen augurio, especialmente porque a menudo el volar onírico aparece como resolución de un conflicto también representado en el ámbito de los sueños: “alguien me seguía para matarme, herirme tal vez, pero yo... ¡fuit! volé. Entonces conmigo no hay nada, estoy bien. Tal vez alguien piensa mal de mí, pero no pueden conmigo porque yo estoy bien con todo, en mi mismo, con los demás, en todo estoy bien”.

Si un shuar sueña con mucha gente, con un pueblo grande, lo interpreta como que literalmente en algún momento se hallará rodeado de tanta gente nueva y desconocida, o que un descendiente suyo algún día habitará un centro urbano grande y estará en medio de un gentío anónimo (no olvidemos que los shuar habitan en pequeños grupos familiares diseminados por la selva, con lo cual la imagen de “mucha gente” puede significar un pueblo de 100 habitantes). En este ejemplo, y simplificando, también existe un marcado paralelismo entre la interpretación indígena y la que han elaborado los analistas occidentales, ya que un episodio onírico en el que aparezca un gentío desconocido suele ser interpretado como una representación simbólica de algún aspecto emergente y nuevo de la personalidad del analizando. El shuar hablará de gente desconocida que aparece en su vida, y el occidental de “personajes” que emergen de su inconsciente hacia la luz ordenada del consciente. En este caso, nuevamente se pone de relieve la importancia de las proyecciones psicológicas como elemento clave para comprender la clásicamente llamada “participación mística del primitivo con su entorno”: las experiencias subjetivas son proyectadas hacia el mundo exterior y formalizadas en base a lenguajes mitopoyéticos o concretos que permiten al indígena orientarse en sus procesamientos cognitivos a partir de los sistemas simbólicos que ha creado su cultura. Más adelante describo y analizo un sueño donde se entretajan de forma clara elementos de la mitología shuar y factores personales del sujeto soñante.

Otros ejemplos de interpretación onírica en el mundo shuar podrían ser: si se sueña con fiesta y alegría, con alguien de la familia riendo y contento cabe entender que pronto habrá alguna muerte o algún motivo de tristeza; si, en cambio, se sueña con muerte, con alguien quien está vivo pero se le percibe muerto durante el sueño, cabe interpretar que está bien, hay motivo de alegría.

Para acabar con estas ilustraciones y sus significativos paralelismos con el código analítico occidental, quiero tomar de ejemplo la serpiente. Si se acepta que en realidad todos los símbolos son funciones de lo energético, o de lo inconsciente en términos psicológicos, elaborado por medio de la capacidad del imaginario humano (y nuestra capacidad de creación simbólica es, sin duda alguna, el arma más potente de que disponemos los humanos), la imagen de la serpiente es considerada el símbolo por antonomasia de la energía vital del ser humano, de ahí sus ambivalencias y multivalencias en todos los sistemas culturales. No realizaré una descripción comparativa del sentido otorgado a la imagen de la culebra en distintas culturas y momentos de la historia, ya que no es éste el lugar adecuado, pero baste decir que probablemente no existe una sola tradición religiosa, chamánica o simbólica que no otorgue un lugar destacadísimo a la imagen de la serpiente (en CIRLOT, 1982:407 y ss. hay una lista de los principales autores de distintas escuelas y tendencias que han tratado este tema específico). La escuela junguiana de análisis considera que la culebra, en sueños, constituye un excelente símbolo de lo inconsciente que se manifiesta de forma repentina e inesperada, y que es un síntoma de angustia que expresa una anormal activación de la dimensión inconsciente, es decir, una activación de la fuente de fuerza vital que tanto puede tener un sentido positivo como destructivo, pero siempre en grado extremo.

Por otro lado, para los shuar actuales, la envidia es una de las pulsiones psicológicas más destructoras, si no la que más, origen de disputas familiares y grupales que llegan al incendio de cabañas y a los asesinatos. Tradicionalmente, no existía la envidia entre los indígenas de esta etnia, ni tan solo hay una categoría lingüística para expresarla: incluso para referirse a esta alteración emocional usan la misma palabra castellana "envidia" (en sentido opuesto, sí conocían los celos amorosos, akásmamu). Hasta la segunda década del siglo XX todo el mundo tenía lo mismo (cabaña, cerbatana, telas tejidas en algodón para vestirse, huerta, etc.) y lo que cada uno poseía era el producto directo de su esfuerzo cotidiano. Si alguien tenía más que otro no era algo envidiable, ya que cualquiera podía ponerse a su nivel con ser más trabajador, más arrojado o más sociable. No obstante, con la llegada de los misioneros primero, y de los organismos de cooperación internacional posteriormente, se han ido produciendo situaciones cotidianas en las que de pronto alguien poseía algo (ropa, un buen machete de acero, una escopeta, vacas, fármacos) que le ayudaba a mejorar substancialmente la vida pero era inaccesible a los demás, ya que muchos de estos bienes se consiguen como favores recibidos de los occidentales a cambio de una aceptación de sus imposiciones culturales o de eventos accidentales, como por ejemplo vivir cerca de los límites de la selva y estar geográficamente cerca de los poblados de colonos, de donde provienen tales objetos y bienes anhelados. Estas desigualdades, irresolubles por el camino tradicional de ser más trabajador o más arrojado en las peleas, han ido fomentando un vivo, irrefrenable y destructivo sentimiento de envidia entre los shuar. Probablemente sea esta la pulsión psicológica o la pasión más fuerte que mueve hoy a los shuar (más arriba se ha descrito la actitud con que son recibidos los obsequios, especialmente si provienen de un occidental: se esconden inmediatamente, nunca se mencionan, etc.). En este sentido, si algo definiría desde un punto de vista de antropología psicológica al pueblo shuar actual, es justamente su exacerbada y mordiente envidia que es freno y motor a la vez de muchas de sus pautas de conducta. Se trata de una pulsión subjetiva históricamente nueva para este pueblo, de manera que se puede afirmar que no han desarrollado mecanismos de control para combatirla o controlarla ni en el ámbito de lo psicológico, ni en el ámbito de las normas culturales que regulan la convivencia. Podría decirse que es el equivalente psicológico a las nuevas epidemias víricas llevadas por

los occidentales en lo orgánico. De ahí que la envidia sea una fuerza destructiva de carácter endógeno muy importante entre los shuar.

Expuestos estos antecedentes, se podrá comprender mejor el sentido original y el paralelismo entre la interpretación que realizan los shuar de la serpiente como símbolo onírico y la que realiza la psicología analítica.

Soñar con una culebra pequeña para los shuar significa, en primer lugar, envidia: “he soñado con ella, alguien no me quiere, alguien piensa mal de mí...”; “si ves que una culebrita viene y te muerde, sabes que están pensando mal de ti, te preguntas ¿quién estará pensando mal de mí?”. Así mismo, los wishín o chamanes afirman ver serpientes al tomar ayahuasca (y, efectivamente, esta imaginería visual aparece, al consumir el enteógeno, tanto a los chamanes shuar como a la mayoría de occidentales que prueban la pócima amazónica) pero en este caso las culebras representan sus poderes mágicos y su fuerza. Así, si se sueña con culebras mayores, como la anaconda, es interpretado como una representación del poder personal, kákaram. A nuestra terminología occidental, sería traducible como una sublimación plástica de la energía vital o psíquica, como la terrible fuerza de su inconsciente.

Las culebras simbolizan, pues, para los shuar la más destructiva de las pulsiones (la envidia) y la más apreciada de las fuerzas salvadoras o curativas (los poderes atribuidos a los brujos). Esta dualidad del simbolismo de las serpientes aparecidas en sueños o bajo los efectos de la pócima visionaria, es exactamente equivalente a la ambivalencia que nuestros psicoanalistas atribuyen a la activación del propio inconsciente: puede ser altamente creativo si se maneja adecuadamente dándole un lenguaje para ser expresado, o puede convertirse en una fuerza desintegradora del propio sujeto. En un plano antropológico, además se vislumbra una doble carga simbólica equivalente, ya que la envidia ha sido generada entre los shuar por acción de los apachi, los blancos: ellos representan el mal, la destrucción del mundo cultural shuar, de sus mitos y de su cosmovisión, la acción destructiva del inconsciente. En tanto que la misma imagen aumentada (la anaconda u otra serpiente de gran tamaño) representa las fuerzas curativas, la energía del chamán y, en resumen, la esencia vital del pueblo shuar en su lucha contra la pérdida de identidad que supone este desigual contacto interétnico (el aprovechamiento beneficioso de mismo inconsciente y de su contenido energético). Nuevamente, aparece con claridad como la memoria oral referida a la interpretación personal de los sueños refiere y enmarca una experiencia viva e individual dentro de la memoria del grupo, conservando las huellas mitológicas de la cultura shuar y readaptándolas constantemente a las nuevas situaciones. Además de ello (la interpenetración de la mitología colectiva y de los sueños individuales) se pone también de relieve la tan discutida existencia de parámetros psicológicos y cognitivos universales, que vienen de un “espacio liminar” en referencia a las estructuras, procesos y formas culturales que cada sociedad ha ido tejiendo a lo largo de su historia única e irreplicable. Probablemente nos hallemos de nuevo ante el postulado que defiende la existencia de arquetipos cognitivos universales, de carácter dinámico, producto de la propia historia del ser humano que ha ido dejando impresas indelebles, y de la propia plasticidad de las neuronas que reproduce formas y significados similares adaptados a las variables culturales e históricas de cada pueblo.

En un sentido distinto, y como se ha comentado más arriba, los shuar interpretan algunos sueños como

anuncios literales de algo que está sucediendo, y respecto de lo cual no hay engaño posible. Incluye una nueva ilustración etnográfica de las decisiones concretas tomadas a partir de la información obtenida por decodificación de material onírico:

“No es por hacerle quedar mal a mi esposo <presente durante toda la entrevista> que es un loco. Yo le quiero, le quiero demasiado. Le he entregado mi amor (...) Ese día llegaron <sus> hermanos y me dijo: ‘mire mijita, vaya a la casa y atiende a mis hermanos’. Yo me fui creyendo que él iba a llegar más tarde, pero no. Bueno, fui a dormir tranquila. Al rato la mamá de él me viene en el sueño, que nunca me había sucedido, y me dice: ‘hija, levántate ahora en este momento, coge a mijo <’coge a mi hijo’, es decir el cuñado de la informante>, vaya al pueblo y golpéale la puerta de la casa de tu esposo’ <el esposo de la informante tiene una habitación alquilada en el pueblo de Macas, además de la cabaña en el límite>. Yo me desperté en seguida y no sabía ni que hacer. Yo creía que algo le pasó, se murió o algo le pasó. Le digo al hermano de mi esposo: ‘mijo, levántate, vamos ¡vamos!’ ‘Pero ¿qué pasa cuñada?’ me preguntó, ‘nada, vamos allí a desayunar’ -le dije. Y <cuando llegamos al pueblo> yo les digo <a los hermanos del esposo que fueron con ella>: ‘esperen un ratito aquí, yo voy a ver a Cecilio’. Me subo en seguida al cuarto donde estaba mi esposo. Y cometo un grave error. Le golpeo la puerta y no me abre, nada. Abro con un cuchillo por detrás y lo hallo con una chica. ¡Eso ha de ser, desgraciado! ¡Aquí les mato a ambos!. Pero me serené y me controlé y me dije: ‘todavía soy señora. ¿por qué he de mezquinar a un joven?. Mejor que quede así no más’. Tuve un disgusto y ya me detuve ahí.

En la segunda noche, ella <la madre del esposo> me aparece otra vez en sueños y me dice: ‘mija, no vas a estar bien con mi hijo. No vas a vivir bien, pues’, me cogió el anillo <de casada; esta informante vive cerca de los colonos y había adoptado la simbología occidental de casada> y lo tiró. Yo le decía en sueños: ‘no, él me ayuda; que soy una señora pobre que tiene hijos. No lo tire que él me ayuda...’. No sé porque será, pero otras veces me ha sucedido de forma parecida, su mamá me da sueños. Y cuando él me quiere reprochar la mamá se me aparece y me dice: ‘mija, cuídate; sepárate de él’, me dice. Y yo en sueños estoy peleando con él y ella me dice “¡sepárate!”. Me coge y me hace así a un lado, después <al despertarme> yo digo riendo a mis hijos: ‘estarán atentos, creo que voy a pelear con papá’, y justo, viene ahí. O a veces, cuando voy a tener una alegría, voy a tener suerte, lo sé y tengo que llorar bastante en el sueño, y eso es mi felicidad. Cuando eso sueño entonces, al día siguiente, ahí viene Cecilio <el esposo> y sí está alegre, me conversa, reímos, jugamos. Pero esto es porque en sueño tengo que llorar. Yo lloro. Por alguna cosa tengo que llorar. Y así es siempre, por eso cuando sueño bien a mis pollos, que tengo bastantes pollos sé que voy a estar sin comida. Entonces yo les digo: ‘mijos <hijos míos>, ya no vamos a tener comida. Vamos a estar sin comida ¡ja, ja, ja...!’ Y cuando voy a tener un poco de comida tengo que soñar bastante arroz, y yo les digo: ‘mijos, ahora vamos a tener comida, vamos a tener dinero’. El arroz es abundancia. Abundancia es cuando tu coges mierda en sueños, o te haces la caca. O si en sueños estoy piojosa, bien piojosa, ahí es que tendré dinero. Algunas veces digo: ‘ahí es que voy a tener un buen negocio’, es porque voy a tener dinero. O si en sueños subo a una ladera y me caigo otra vez abajo es porque no voy a superar. Yo sueño bastante.”¹⁹

En este ejemplo quedan ilustradas dos de las tres leyes principales que rigen la interpretación de los sueños entre los shuar (que de forma paralela, repito, aparecen en la psicología analítica occidental, especialmente la junguiana): literalidad del contenido y oposición de significados (la tercera ley es la interpretación simbólica de diversos elementos oníricos).

4.- La importancia de los Grandes Sueños

El origen de los sueños y el poder que se recibe de ellos, la capacidad para mejor vivir que otorga su posible comprensión y consideración, y respeto que despierta entre sus congéneres un anciano que haya acumulado sabiduría y templanza por medio de los sueños, todo ello se concibe como premio a la capacidad para soportar dignamente los sufrimientos de la vida selvática, entrenamiento que sin duda es capital para sobrevivir en cualquier contexto, en especial si no es civilizado (en cierta forma civilización significa seguridad y comodidad). Por ello también, los shuar afirman que la mayor parte de occidentales no tienen alma, en el sentido de kákaram: fuerza, energía, vigor y pujanza, porque los blancos no saben aguantar los sufrimientos como un indígena, no tienen templanza, sólo son activos; en la concepción shuar, muy pocos apachi (“blancos” en un sentido despectivo) podrían tener grandes sueños.

De aquí, por ejemplo, que para los shuar la democracia sea un sistema de gobierno de absurdo. De acuerdo a su sistema de valores, tan solo puede mandar con eficacia y prestancia alguien con carisma, lo que implica alguien que haya tenido, por lo menos, un gran sueño durante su vida: esto es lo que le transforma en un individuo capacitado para tal papel con peso colectivo. A partir de estas consideraciones, pues, resulta absurdo y peligroso que todo el mundo tenga derecho a escoger aquellas personas que decidirán sobre lo colectivo: “hay personas que tienen wéikmiakma, grandes sueños, y otros que son pobres diablos que ni tienen sueños ¿cómo han de tener el mismo derecho para decidir?”, sería el pensamiento shuar en referencia a los grandes sueños y su consecuencia sobre la sociedad.

Los grandes sueños, wéikmiakma o ímiarma, con su contenido configuran el porvenir propio y a menudo también el de los hijos, y el de los hijos de los hijos. El anciano de un grupo familiar dirá ante algún comentario favorable referido a su descendencia: “por mi sueño aquí tengo a mis hijos, por lo que yo vi en el sueño así sucede con los míos”. Excepcionalmente, se trata de grandes sueños que afectan a todo el pueblo shuar o a una parte importante que va más allá del círculo familiar propio. A estas personas se las considera especialmente importante y con un gran poder personal, kákaram, por lo que son muy respetadas y frecuentemente se les pide consejo.

También ha llegado a suceder en alguna ocasión lo contrario; es decir, que se han atribuido repetidas desgracias y anomalías excepcionales a los sueños de alguien con poder personal, y la tensión social a acabado con la muerte del soñante. En especial esto se puede llegar a dar respecto de los hechiceros, ya que su poder personal tanto puede ser usado para curar y prevenir como para lo contrario, de aquí la distinción que realizan los shuar entre tswákratin (chamán “beneficioso” o bueno) y wawékratin (chamán vengativo y agresivo). En todo centro la gente sabe quién es el brujo que cura y quien el brujo que ataca o malea, pero no asesinan al wawékratin (a menos que no se sospeche mucho de él en relación a eventos desgraciados que afectan repetidamente a la colectividad) porque, si bien es temido, al mismo tiempo tiene la función de regular las agresiones, una función de carácter policial: la gente suele acudir a él cuando sospecha que alguien lejano les está causando males por medio de la brujería (un hijo que no sana, mala cacería durante una larga temporada, dolores difusos...) para que, previo pago, el chamán malo haga brujería para castigar a los presuntos agresores.

Entre otras características importantes a señalar, cabe decir que los grandes sueños aúnan a un tiempo piezas de la simbología colectiva de la cultura shuar ya que están contruidos con elementos simbólicos de su mitología, y no tienen un referente temporal definido. Cuando un individuo tiene un gran sueño, lo sabe porque por medio de él entronca con los valores y representaciones originarias de su cultura (las “ideas primordiales” de la escuela durkheimiana, o los “símbolos arquetípicos” de la escuela junguiana), por así decir se le aparece la mitología en acción, y al mismo tiempo sabe que es como un legado o prefiguración que acaba de elaborar con su propia fuerza y que algún día afectará a los demás, pero nunca sabe cuándo va a suceder esto.

A continuación expondré un gran sueño explicado por dos informantes distintos, el propio soñante y su hijo. En este caso, el autor ha tenido la proverbial suerte de poder registrar la narración del sueño (ya de por sí excepcional) y verificar empíricamente la relación que los shuar establecieron entre el sueño y un evento de gran peso para este etnia.

A finales del año 1994 el gobierno peruano inició una guerra contra el Ecuador (nunca declarada oficialmente) con motivo de unos territorios amazónicos situados en la cabecera del río Cenepa, en la cordillera del Cóndor. Estos territorios habían quedado en una situación política en cierta forma dudosa a raíz de otro conflicto bélico habido entre ambos países en el año 1941, al final del cual se firmó un tratado de paz en Río de Janeiro que los adjudicaba al Perú, pero cuya validez nunca fue aceptada por Ecuador. Es así que actualmente, los mapas geográficos ecuatorianos incluyen estos territorios amazónicos como propios (si bien con una nota indicadora sobre la situación política en que están) y los mapas editados en Perú también los incluyen como territorios propios. Dada esta realidad política, el ejército peruano comenzó a tomar posiciones, a mediados de 1994, en la cordillera del Cóndor, y el ejército ecuatoriano se movilizó para defender esta porción de la selva amazónica que Ecuador también tiene como propia (y no entraré aquí, por no ser el contexto adecuado, en más detalle sobre los argumentos políticos y estratégicos que han llevado a esta situación). Una parte importante de las compañías selváticas de choque de ejército ecuatoriano están formadas por soldados de etnia shuar, cuya preparación para sobrevivir en la selva es, obviamente, inmejorable. Por ello, cuando Ecuador decidió intervenir ante el avance de las fuerzas peruanas, hubo bastantes jóvenes shuar que fueron llamados para incorporarse a filas, y fue en su territorio tradicional donde se organizó el acuartelamiento de los soldados y se desarrolló el conflicto.

Antes de ir al frente para entrar en guerra, un alto comandante del ejército ecuatoriano solicitó a la Federación Indígena Shuar y Achuara que le asesorara sobre la mejor forma de arengar a los soldados shuar en razón de su diferencia cultural; ahí le sugirieron que hablara con el anciano Picham^a, que él sabía cómo arengar a los jóvenes. Así se hizo y Picham^a, que afirmaba haber tenido un gran sueño sobre el conflicto, lo contó a sus jóvenes congéneres ahora enrolados en el ejército para arengarlos. Lo que sigue es el relato de este gran sueño, narrado en primer lugar por su hijo Galo (adulto y ya padre de familia muy numerosa) y a continuación según la versión extensa del propio Pichama.

“El <sueño> que tuvo mi papá referente a la guerra, que no pasaría nada, fue un wéikmiakma, un sueño con la fuerza de él. Porque también con la fuerza él puede pasar a otros <la misma fuerza>. Tu vienes a contar que tienes problemas y un montón de cosas y le pides ayuda. Papá dice: ‘yo, con mi fuerza, con

mis sueños te digo, a ti no te va a pasar nada'. Los grandes sueños se tienen cuando llegan, no cuando son buscados. Mi papá tuvo y no estaba tomado de ayahuasca, ni de maikiwá ni de tabaco. Fue durmiendo. Tal vez se regresó del trabajo y se acostó a dormir con la esposa, porque él cuenta: 'yo estaba acostado cerca de la laguna, pero no me daba sueño, estaba que meditaba y me daba vueltas y vueltas. Mi esposa estaba allí, pero se dio una vuelta y se puso a dormir. Yo no podía y al rato menos pensado me vino un gran sueño ¡pac! Se me asomó como una <pantalla de cine>, así...'

El sueño se puede transmitir a los hijos, a los amigos. Este fue el caso mi hermano <que está enrolado en el ejército>, entonces vino y dijo a mi papá que le diera la bendición porque se iba a la guerra. Entonces papá dijo: "vete hijo, vete. Yo soñé esto y esto. Nada te ha de pasar. ¡Vete! Si mi sueño es malo alguien me ha de juzgar, pero ahora vete porque yo soñé esto y no has de morir, has de volver". Y el hermano estaba en la primera línea de combate, pero nada le pasó. Después, cuando le invitaron <a papá> a hacer la arenga allí en Sucúa, los militares le dijeron: "tu que eres mayor, ven"; y él les explicó: "váyanse a la guerra ¡váyanse! yo tuve este sueño y nada sucederá. A mi, en sueños me dijeron que yo vivía tranquilo con la familia <porque asocia su sueño a la unidad familiar>, en este país que es país tranquilo. Pero de pronto alguien molesta ¿quién es el que molesta? ¿quién provoca? es el otro, me dice el sueño. Yo supe <en cierta forma también es "decidí"> con mi fuerza que si tiene que recibir su merecido por provocar, que lo reciba, pero no va a pasar nada con ustedes ¡váyanse!". Así dijo mi papá delante de todos los soldados y oficiales, y se fueron y no pasó nada.

Antes nunca me lo había contado mi papá, sobre que tuvo este sueño. Mire, yo no he tenido la oportunidad de tener a mis abuelitos pero he podido conversar con mi papá y he conversado con mucha gente mayor porque es difícil sacarle ciertos conocimientos a los mayores, son muy celosos y no lo cuentan a otros. Porque dicen: 'si le cuento me va a quitar el sueño, me voy a morir pronto, me quedaré sin la fuerza <del sueño>'. Tienen celo."

A continuación, y para facilitar la comparación desde dos ópticas distintas, incluyo la transcripción completa de la narración de Pichama. Se trata de una narración interesante por diversos contenidos que ofrece que servirán de ilustración a algunas de las afirmaciones realizadas más arriba. El informante habla de la aparición en sus sueños de Jurikri. Para los shuar, Jurikri es un personaje de su panteón mitológico que habita en las profundidades de la selva (el propio inconsciente vital en simbología analítica) y es descrito con el aspecto de una persona velluda (el vello, a diferencia del cabello, en simbología onírica tiene un sentido universal que indica la proliferación de las pulsiones irracionales de la vida instintiva), la cabeza puesta al revés y los pies mirando hacia adelante. Coge a los niños, los lleva a la cima de un árbol y allí se los come, pero solamente ingiere el cuerpo, ni el pelo ni las uñas: cualquier shuar actual puede contar alguna historia de alguna vez en que se dice que apareció Jurikri en tal o cual lugar y se llevó algún niño para comerlo. Los shuar lo consideran dentro de la categoría de los íwianch (recuérdese lo comentado anteriormente sobre el paralelismo que se puede establecer también entre esta representación cultural shuar, los íwianch o espíritus, y el paradigma de la existencia de un inconsciente en nuestra cosmovisión). Concretamente el Jurikri es un íwianch túa: espíritu que se caracteriza por convivir incestuosamente, aunque está casado con otra mujer ("los Jurikri fornican entre hermanos o el papá con la hija"), con lo cual este atributo viene a reforzar el contenido simbólico atribuido por la psicología analítica al hecho de "ser velloso" dentro de un episodio onírico.

El acto del incesto, cuando es realizado entre humanos los convierte en túa, nombre con que también se conoce una categoría de diablos perversos, de aquí que Jurikri sea llamado con el genérico íwianch, espíritu, y con el especificativo túa: espíritu incestuoso. Los shuar identifican la presencia de túa en la casa de alguien (es decir, la convivencia incestuosa) porque: "...cuando alguien vive mal apesta su casa, tiene un olor feo como fétido. A mis hijos siempre sé decirles 'aquí está pasando algo malo, alguien está conviviendo mal', les digo que aquí está el túa. Cuando esto pasa, el túa viene a buscar el alma misma del hombre. El aspecto que tiene el túa es como de gato. Se transforma como en gato o como en venado."20, esta es la forma de describir su presencia por parte de una de las informantes.

Recuerdo aquí que dentro del estilo cognitivo folklórico o propio de los pueblos primitivos, los valores y elementos psíquicos son proyectados hacia el exterior y, muy frecuentemente, no tienen un valor moral asignado, sino que son definidos por caracteres conductuales o potenciales, más el aspecto físico atribuido, no por su valencia moral. Así, los shuar, a pesar de identificar el valor "incesto entre humanos" con la apestosa presencia de túa, también conciben a túa como un ser independiente que puede ser visto y atacado. Si alguien encuentra a túa y lo mata, la persona incestuosa aparece muerta al día siguiente; si alguien quiere averiguar la identidad del incestuoso/a y se halla con túa, puede tirarle el jugo negro que es usado de tinte y el sujeto aparecerá manchado, etc. Así, se podría decir que es el propio acto incestuoso lo que genera la existencia de túa, el cual acaba tomando cartas de existencia propia pero identificado hasta la muerte con el sujeto que lo ha creado: magnífico ejemplo del fenómeno de proyección por medio del cual una transgresión psicológica (incesto) acaba generando un elemento cultural (túa). También así se comprenderá mejor que el sueño protector de Pichama sea atribuido a su fuerza o poder, kákaram, individual.

Transcribo el "gran sueño" de Pichama que, según los shuar, determinó un buen final para los congéneres que participaron en el conflicto bélico. Lo transcribo completamente, con los antecedentes biográficos que explican, desde la cosmovisión indígena, el sueño inicial que dio el poder personal a Pichama gracias al cual posteriormente ha podido tener otros sueños wéikmiakma o ímiarma, grandes sueños, cuyo alcance oniromántico va más allá del propio sujeto:

"... sobre esto soñé hace tiempo, hace unos tres años. Entonces yo no sabía para qué lo soñé. Mi papá me decía: 'si vas a ser un hombre valiente vas a soñar'. Yo de chiquito me tomaba maikíwa <Brugmansia s.p.> para soñar. Cuando iba al monte o a la cascada, sólo me daban esto. Yo tomaba. Una vez estaba embriagado, embriagado... <de tomar el jugo de esta planta visionaria, no de alcohol>, y se me presentó mi tío Charupi Patuk. ¡Se me presentó vivo! pero era ya muerto, matado de tiempo antes. Me viene y dice: "¡Uei sobrino! vengo a visitarle a usted -me dice- porque yo veo que usted anda sufrido. Por eso vine a visitarle'. Llevaba la cabeza de una persona enganchada de un palo <es la forma en que los guerreros shuar victoriosos exhiben las tsantsa o cabezas reducidas de sus enemigos muertos>. Yo solo miraba. 'Tu andas sufrido -me dijo mi tío-, pero yo soy Charupi ¡dónde quiera <que vaya> soy hombre! A mi nadie me ha ganado en guerra. Yo venzo en todos lados. A ver sobrino, si vas a ser hombre has de vencerme a mí', me dijo.

¿Para qué me dirá esto? me preguntaba yo. Entonces le cogí del brazo y ¡pum! le hice reventar como bomba de militares. Era como trueno que se dispara, sonando tremendo. Así se fue ¡Púchica! pensaba yo

¿por qué, así...? ¿Por qué mi tío así reventó? Al cabo de un rato vino <en otro sueño> y me dice: 'ya me quitaste mi poder, ya me venciste sobrino. Tu vas a ser como yo era. Tu te tienes que defender de lo que te hacen'. Yo miraba y <veía en el sueño> morir gente, yo miraba atrás y moría gente. 'Yo soy así, Charupi -me dijo-. Como me quitaste mi poder así será...', y soplándome me dejó <soplar es una forma de pasar el poder de los chamanes shuar a sus iniciados>. Yo no sabía, me preguntaba ¿qué será todo esto? ¿qué sería lo que pasó? Todavía vivía mi papa, pero yo no lo conté a nadie. Cuando <más tarde> ya mataron a mi papá me dije ¿no sería que para que hacerme esto me salvé, entonces?

Entonces <un tiempo después> mi tío, ya mayor, dijo: 'ya vengaremos a los enemigos. ¡Ya hay que acabarlos!' <su tío se encargó de matar a los enemigos asesinos de su padre>. A mí me andaban estirando para que los apoyara <en la venganza>. Yo andaba atrás de ellos. Los que mataron a mi padre murieron todos, todos. Yo mismo le dije <a mi tío>: 'esto mismo yo he visto antes'. Entonces Kángua, un hombre mayor de Yurupasa, y otro llamado Washécta vinieron y me preguntaron: '¿qué soñaste? Tu ¿qué soñaste Pichamé?'. Yo entonces era chiquitito <de unos siete años> y como lo tenía gravado en memoria, les digo: 'esto ha de ser lo que yo soñé -les dije- lo que mi tío Charupi me hizo ver, se me presentó en esta forma y me habló diciendo: yo soy Charupi, de ganas mataré a los que comenzaron a ofenderme, yo acabo con tal persona, tal persona, tal pueblo, así acabo todo ¡Yo soy así <de fuerte>! Cuando comienzo a vengarme, así acabo todito. Soy poderoso, nadie puede tocarme. Yo sé acabar con los enemigos, pero vos ganaste mi poder sobrino, así también has de ser tu'. Entonces, ahí dije: 'con este poder de lo que soñé voy a acompañarles a ustedes, a los mayores'. Así fue como me alabaron.

Estaban en fila, así, unas treinta personas, yo chiquito. Me cogieron a mí porque cuando no has soñado no podemos atacar a enemigo. Entonces, cuando yo le conversé de esta forma diciendo que había soñado así: 'este sueño tengo -dije yo- con este poder vengaré a mi padre. Estos mayores que estaban parados, asombrados, me miraron: '¡tan chiquito y tanto has soñado...!', 'verdad' les dije.

Fue entonces que marché con ellos <con los hombres que fueron con su tío a vengar a su padre>, chiquito, y me decían: 'sé valiente, hazte valiente, a tu padre mataron de gana <capricho> y hay que vengar'. Entonces me dio coraje y pensé ¿qué soy yo? Entré en la casa <del enemigo>, y de un golpe mataron cuatro personas. Ahí llegando estos mayores me dijeron: 'ya ve, este muchacho ¡de verdad habló! No fallamos nada. Ya cogimos a los enemigos. Este muchacho ha soñado de verdad'.

Después de esto yo soñé otra vez, también andando por la selva, cansado. Todos mis hijos estaban echados ahí <en la choza> y yo también pensando: 'mañana ¿qué haré? He de andar despostando ganado para dar de comer a esos chicos'. ¡Púchica! mirando, pensando, estaba echado... y me atacó sueño, un poquito ¡tac!. Al rato miré y vi luz alumbrando <la estancia>, que no había antes. Estaba todo clarito... ¿Qué pasa? Yo me despierto mirando. Mi señora estaba echada allí al lado y le digo: 'mujer ¿de dónde vino esa luz? ¿por qué está alumbrando?'. Traté de despertar a mi señora pero ella quedó como muerta. Un ratito después viene gente <el informante narra esto en estilo directo pero hay que entender que lo veía en sueños>. Uno de los que aparecen se presenta: 'yo no soy shuar -me dice- yo soy apachi <blanco>. ¡Mira! -dice- yo soy intocable, yo soy así. Cuando de gana <por capricho>, mis vecinos abusivos me están jodiendo la paciencia ¿cómo voy a hacer? Sin perdonar voy a matarles, a acabar con estas gentes. ¡Yo soy así -dice-, soy así!'. Y él hablaba, pero era un apachi desconocido que hablaba

shuar. 'Yo soy así -dice-, yo no soy apachi soy Jurikri apachi -dice-. Yo soy bravo y cuando me tocan, verán. Por aquí están atacándome, voy a mandar soldado ¡por mi poder, por mi fuerza voy a acabar esto! Por acá me vienen estos, también con mi poder, mi fuerza hago atacar. Mi enemigo quiere ser valiente ¡por mi poder de mi sueño voy a mandar soldado! Así soy yo -dice-, Jurikri soy'.

Yo pensé que antes, de chiquito, también cuando fui a vengar a mi padre... ¿no será que ahora así también me harán esto? ¡Atentos! ¿qué pasará, qué pasará...? ¿qué rumores, qué noticias oía por entonces? Entonces pasó lo que la Federación cogieron eso... firmas para echar a mi yerno que era apachi <una hija de Pichama se casó con un hombre blanco, hecho que generó envidias y tensiones dentro del centro shuar donde vivía, entonces las Federación Indígena intentó echar al yerno de Pichama por medio de falsas acusaciones de colaborar con bandas armadas> . Yo les dije: 'verán, tengo sueño -les dije- me da compasión Sevilla <nombre castellano del centro donde habita el informante>. Si tocan mi yerno... yo solito voy a acabar con Sevilla, porque tengo sueño. Mi poder tengo, voy a hacer desaparecer Sevilla. Yo solo ¡verán!. Después vino coronel apachi y le dije: 'shuar soy y no tengo miedo, yo solito voy a tumbar todito si hace falta', así le dije al coronel, cuando mandaron coger a mi yerno.

Después no pasó nada. Se tranquilizaron, se fueron y vinieron ellos mismos a conversarme, a tranquilizarme. Nada pasó. Pero yo me decía: 'pero entonces ¿por qué? ¿para qué soñaría así? algo ha de pasar, algo sucederá algún día'. Estos sueños nunca mienten.

El rato menos pensado <años después> vino un señor avisando que ya están molestando los del Perú, ya está disparando Perú contra nosotros. Ya andan molestando. Después ya comenzaron a declarar la guerra. Ahí, el Diputado vino y me dijo: 'mi provincia ya está en guerra ¿por qué no quiere ayudarnos?' Ahí comenzaron a llegar aviones, ¡aviones volaban! aviones de guerra comenzaron a aterrizar cerca. ¡Púchica! -me digo- ¿este no sería el sueño?. Al rato nos dijeron que ya estaba comenzando el tiroteo contra enemigos de Perú. Ya están peleando en el río Tiwinza, hay combate."

Cuando se declaró la guerra citada, y como he comentado anteriormente, Pichama fue llamado para arengar a los soldados shuar. El anciano contó públicamente, y ante los batallones formados, este sueño del Jurikri blanco, y les conminó a que fueran valientes en la lucha; les explicó que por su sueño no les sucedería nada y que todos regresarían a casa, que todo hombre debe luchar y no ser un cobarde, menos todavía un shuar. A continuación hizo distribuir jugo de tabaco macerado para todos, incluidos los mandos regulares del ejército allí presentes, y les animó a inhalar el jugo enteógeno de tabaco (el tabaco auténtico, *T. rusticæ*, es un potente enteógeno que no tienen ni punto de comparación con los cigarrillos que comercializan en Occidente, a los que se ha despojado de su potencial acción alucinógena) para que tuvieran el valor necesario en la lucha: es decir, para que "participaran del sueño que él había tenido". A raíz de ello, los soldados shuar lucharon con energía durante todo el conflicto y lo cierto es que oficial y oficiosamente, sólo murió un muchacho shuar, y además no fue en el conflicto directamente sino en un accidente de camión durante el transporte (a lo largo del conflicto hubo un número declarado de bajas que se aproximaron a las 1.500).

A partir de esta ilustración pues, es fácil acercarse a la forma que adopta el pensamiento mágico de los shuar, representativo del estilo cognitivo folklórico y propio de los pueblos primitivos, en el cual realidad endógena y realidad exógena se mezclan en una única comprensión de mundo. Si se pregunta a cualquier shuar sobre sus acontecimientos biográficos, se descubre que la mayoría de ellos afirman haber visto en sueños y con anterioridad aquello que les sucedió (enviudar, resultar heridos o ganadores de una vendetta, recibir buenos regalos...), con lo cual sueños, visiones producto del consumo de enteógenos y realidad física o concreta se tornan tan solo caras de una misma y única moneda que es su mundo.

Para acabar, quiero recordar que no es mi intención en este texto proponer una teoría total que permita acercarnos a la comprensión de los sueños, ya que la psicología analítica (que no el psicoanálisis) nos ha pertrechado con un magnífico y consistente marco teórico y de una sólida acumulación de material empírico perfectamente aprovechable por la antropología cognitiva y psicológica. A las propuestas de la psicología analítica, y tal vez de momento, sólo cabe añadir la interpenetración que se observa entre la dimensión concreta histórica y mitológica de los sueños (la cultural y colectiva) y su interés privado y personal (la dimensión psicológica). Hace algunos años hubo un predecesor en tal línea de investigación concreta, un anciano profesor norteamericano de la Universidad de California, Paul Radin, que desde la antropología intentó tal aproximación teórica, y aunque actualmente sus textos se hallan totalmente olvidados por los canales de difusión entre especialistas, y hasta donde yo sé nunca han sido traducidos al castellano, no dejan de ser interesantes (por ejemplo RADIN, 1962 en la edición francesa).

Finalmente, repetir que para los shuar, lo más complicado es saber cuándo los sueños se van a cumplir y cuando no, y no se puede saber su sentido con certeza antes de que se cumpla un sueño. Por ello, mantienen una atención despierta constante sobre los eventos que les envuelven a lo largo de la vida cotidiana, en una búsqueda permanente de signos a los que atribuir sentido. El último consejo que dio el anciano Pichama al autor, y con el cual quiero acabar este texto, fue: “salga lo que salga en un sueño, y especialmente si se trata de caballos o de cosas vivas, pájaros, serpientes u otros animales... hay que ser valiente y tumbarlos de una patada ¡pum! Vencerlos de alguna forma, y entonces el animal que sea en el sueño se convierte en persona y te entrega el poder que ella tiene. Cada animal tiene un poder, debes quitárselo si te viene en tus sueños”.

No es preciso extenderme en el análisis de este consejo pero, dicho todo lo anterior será sencillo captar su importancia tanto dentro del sistema de valores shuar como en un contexto de psicología analítica o de terapia sistémica occidental: el caballo es un símbolo de muy compleja interpretación pero hay un cierto acuerdo en atribuirle la representación de la parte intuitiva de ego (de aquí las tradiciones sobre la suerte que conlleva encontrar una herradura usada, la función simbólica que le han atribuido diversos sistemas chamánicos asiáticos y amerindios al hablar del caballo como elemento que permite al chamán viajar a las dimensiones de la alteridad, etc.); los demás animales, en el mismo sentido ya comentado, suelen representar las pasiones y pulsiones instintivas o “bajas” del propio sujeto soñante, y el hecho de quedarse con sus poderes implica lo que en términos occidentales probablemente llamaríamos recuperar la energía psíquica inutilizada en los bloqueos neuróticos. Cambian las formas culturales pero sin lugar a dudas existen, y se verifican en cada trabajo de campo adecuadamente orientado, aquellas “ideas primordiales” postuladas por M. Mauss, E. Durkheim, P. Radin y otros antropólogos clásicos que están en la base de multitud de sistemas de valores culturalmente ordenados y formalizados.

NOTAS DE PIE DE PÁGINA

1) Me refiero aquí a la FICSHA por ser la Federación más antigua que agrupa a los shuar y achuara, creada en el año 1968. No obstante, a partir de la década de los años 1990 se han creado dos federaciones más. Una ha surgido bajo la presión de los misioneros protestantes norteamericanos como forma de agrupar a sus prosélitos y de hacer mayor cuña para instalarse entre los miembros de esta gran etnia; y otra federación que, según se dice, ha sido impulsada por el ejército y la policía del Ecuador para tratar de minar el poder social de la FICSHA, que en los últimos años planteó fuertes reivindicaciones al gobierno estatal. El problema de las dos últimas federaciones surgidas es que no disponen de territorios para ofrecer a sus afiliados, en tanto que la FICSHA sí firmó un tratado con el gobierno en este sentido, y los shuar necesitan un territorio amplio donde habitar.

2) Enteógeno: neologismo que libremente traducido viene a significar “dios dentro de nosotros” (acuñado a partir de la raíz griega *teus*, dios). Se utiliza en medios especializados desde hace tres décadas para referirse a aquellas sustancias de uso milenario, y casi siempre de proveniencia vegetal, que el ser humano ha consumido desde los orígenes de la prehistoria conocida para ponerse en contacto con su concepto de divinidad, sea el que fuere. Hasta hace unas décadas se usaba el término “alucinógenos” para referirse a tales sustancias, categoría lingüística absolutamente errónea dado su sentido literal y porque se trata de una palabra que ha sido cargada con un contenido negativo totalmente alejado del sentido con que los humanos han consumido tales sustancias psicoactivas durante milenios.

3) Ayahuasca: proviene de los términos Quichuas *aya*, “cuerpo muerto” o simplemente “muerto”, y *huasca* que significa “cordel gordo” y “soga”. Según el Diccionario de Lengua Qquichua del P. Diego Gonçalves, publicado en 1952 por el Instituto de Historia de Lima (Perú), la expresión literal “cuerpo muerto” en Quichua es *Aya huañuk vccu*, y “muerte” es *Huañuy*, por lo que *Aya Huasca*, viene a significar “la soga (liana) que permite ir al lugar de los muertos”.

4) En referencia a este uso de la liana sola, cabe mencionar que en el año 1929 K. Beringer y K. Williams usaron la harmina -el principal alcaloide de la liana- para combatir el parkinson. En la década de los años 40 A.G. Beer estudió los efectos farmacológicos en gatos demostrando que posee efectos estimulantes en el SNC. En la década de los 60 se verificó que la harmina es un potente inhibidor de la MAO. Y en el 59, Pletscher propuso que la harmala debía su actividad psicoactiva justamente a su acción de IMAO (OTT, 1996).

5) Todas las indicaciones temporales referidas al efecto del ayahuasca, como respecto de todos los enteógenos, hay que entenderlas de forma indicativa, no absoluta: cambian en cada persona, en cada experiencia, según la naturaleza de cada enteógeno, etc.

6) Los símbolos de condensación son aquellos que pueden referirse a un grupo de significados dispares, incluso contradictorios, sin que por ello se vivan de forma contradictoria. Un ejemplo es el símbolo de la Cruz para los cristianos, que es capaz de significar contenidos muy distantes. El símbolo de condensación de los daimistas es el Santo Daime, epíteto dado a la sustancia enteógena y cuya traducción literal es “San Dame”, obviamente dame aquello que falta en un sentido genéricamente trascendente y personal a la vez. En sentido contrario, un símbolo referencial es aquel que significa a un solo objeto o elemento y a ninguno más, por ejemplo una marca comercial.

7) Fosfeno: concepto usado en biología para referirse a las impresiones luminosas producidas en la retina por una causa distinta a la luz; por ejemplo, comprimiendo el glóbulo ocular.

8) Quiero aclarar aquí y en relación a lo que se está exponiendo, que concibo la ciencia más como un continuado esfuerzo para despejar nuestro horizonte de errores que como una búsqueda de la verdad, categoría que más me parece del ámbito de la filosofía y de las religiones que de las ciencias naturales como la antropología.

9) Existe un interesante texto recopilatorio de Daniel ANDLER (1992) sobre los avances actuales de las Ciencias cognitivas, donde, aunque no coincide totalmente con mis concepciones, aparece ampliamente explicada la diferencia entre estado mental y proceso mental.

10) No hay que olvidar que aquellos pueblos nos llevan tres mil años de adelanto en el interés por

elaborar mapas cognitivos y moverse por ellos.

11) El concepto de “jerarquía en los niveles de consciencia” lo uso aquí siguiendo la sólida concepción teórica que elaboró A. Koestler, y que expuso ampliamente en su obra *En busca de lo absoluto*.

12) A mi modo de entender, el mejor teórico que ha habido sobre el tema de las proyecciones psicológicas ha sido C.G. Jung. Sus aportaciones son centrales para el tema tanto desde la vertiente psicológica como antropológica (aunque actualmente no se le tenga en consideración dentro de la academia), en especial sus obras referidas a la temática simbólica.

13) El ritual probablemente más dramático que ha sido documentado es el chod, o rito de la “amputación” en la tradición lama tibetana, el cual representa una fusión del chamanismo Bön original y las ideas budistas Vajrayanas de la India (METZNER, pág. 163 y ss.). En este rito, el iniciado se retira solo a un cementerio u osario abandonado, invoca a los demonios y “deidades coléricas” y los invita a trocear y devorar su cuerpo (ibid, pág 164). En este texto se deja claro que el cuerpo desmembrado es transmutado a una forma “superior e iluminada”. La destrucción del cuerpo se imagina con frecuencia como algo realizado por demonios o monstruos; la curación y reconstitución pueden ser ejecutadas por el maestro o gurú del practicante o por un aliado espiritual o animal de poder, en último término expresiones de las propias pulsiones del inconsciente, y sigue siendo metodológicamente en extremo complejo el intento de verificar si además se trata de estímulos externos de algún tipo.

14) Para los shuar tienen el mismo sentido y peso biográfico los episodios oníricos tenidos durante el sueño natural que las visiones obtenidas por medio del consumo de ayahuasca. Es exactamente lo mismo. Diríamos que el sujeto lo vive como mensajes llegados de la “misma zona”, por ello se interpretan igual porque tanto los sueños como las visiones:

“...en estado de ayahuasca o maikiwuá (Brugmansia) o tabaco es como conseguir el poder que brinda la planta hacia uno mismo. Las plantas tienen su poder natural que pueden transmitirlo. Entonces es como ponerse a disposición de ellas para tener un sufrimiento, porque cuando tomas ayahuasca o tabaco no es que sea una cosita buena que tu vas a ponerte contento, sino que casi es un martirio. Tómate la ayahuasca y tal vez te desesperarás, con maikiwá lo mismo, te desesperarás. Entonces te encuentras, tal vez, la misericordia, te encuentras el regalo que te dan por el sufrimiento. Y a veces tal vez alguien podrá recibir un regalo después de tanto haber sufrido. Porque los sueños de papá <un anciano muy respetado que ha tenido lo que los shuar denominan “grandes sueños”> tenidos en estado así normal, es porque papá sufrió mucho, tal vez a la edad de los diez, doce años comenzó a sufrir la muerte de su papá que lo habían asesinado. Entonces sufría y comenzó a trabajar en esa edad que era cosa de sufrimientos. Yo digo así, tal vez en sus interiores él decía: ‘bueno, ponerme a esta edad a trabajar como adulto ¿qué mal hice yo, no?’ Para sus adentros y él consiguió el poder de sus mayores.

15) El primero que señaló la existencia de “ideas primordiales” universalmente difundidas fue Adolf Bastian. Posteriormente, dos antropólogos clásicos, Hubert y M. Mauss, ambos de la escuela de E. Durkheim, trabajaron en este mismo sentido defendiendo la existencia de verdaderas “categorías de lo imaginario”, y posteriormente esta misma idea fue retomada y apuntalada por C.G. Jung quien la reformuló bajo la idea de “arquetipos inconscientes” e “imágenes del inconsciente colectivo” que no se difunden por la mera tradición cultural o por medio del lenguaje, sino que resurgen espontáneamente en todas las épocas, y, en este sentido, puede parecer asombroso el grado de paralelismo que, como se va viendo, existe entre la escuela teórica de análisis psicológico y las tradiciones de un pueblo amazónico como los shuar.

16) Mi interlocutor se está refiriendo aquí a P. Juank, un wishín o chamán shuar con el que el autor estuvo trabajando durante años anteriores, y a quien debo el haberme introducido en algunos de los secretos que forman parte del mundo chamánico de los shuar, en su simbolismo y en sus procesos iniciáticos. Para más detalle sobre el proceso iniciático y mi relación con P. Juank ver FERICGLA 1994, *Los jíbaros, cazadores de sueños*.

17) Los alamas son una rama étnica de los quechuas, que habitan en la ceja de selva, muy cercanos al territorio shuar. En el prestigioso diccionario de símbolos de J.E. Cirlot se dedican cinco páginas a enumerar la simbología genérica de los animales, al margen de las entradas por cada animal específico; a

la mayoría de los demás conceptos no se les dedica más de quince o veinte líneas. Comentario a parte: el esposo está presente durante toda la entrevista, y mientras la informante cuenta este suceso, él esposo repite varias veces: “todo lo vio en sueños ¡pero a la habitación vino de verdad! La hija de...”.

18) Otro paralelismo interesante es el hecho de que también el gato, dentro de la simbología onírica de la psicología analítica, es interpretado como el sexo, actividad sexual: lo que suceda en sueño con un gato suele ser interpretado como la forma en que el sujeto vive en aquel momento de su vida la sexualidad.

19) Comentario a parte: el esposo está presente durante toda la entrevista, y mientras la informante cuenta este suceso, él esposo repite varias veces: “todo lo vio en sueños ¡pero a la habitación vino de verdad! La hija de...”.

20) Otro paralelismo interesante es el hecho de que también el gato, dentro de la simbología onírica de la psicología analítica, es interpretado como el sexo, actividad sexual: lo que suceda en sueño con un gato suele ser interpretado como la forma en que el sujeto vive en aquel momento de su vida la sexualidad.