

XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires, 2009.

# **Mito y trance shamánico. Reflexiones sobre lo sagrado y el tiempo entre los Ayoreo del Chaco Boreal.**

Anatilde Idoyaga Molina.

Cita:

Anatilde Idoyaga Molina (2009). *Mito y trance shamánico. Reflexiones sobre lo sagrado y el tiempo entre los Ayoreo del Chaco Boreal. XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-062/1730>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

# Mito y trance shamánico

## Reflexiones sobre lo sagrado y el tiempo entre los Ayoreo del Chaco Boreal

*Anatilde Idoyaga Molina*

### Introducción

Corrientemente, los mitos si bien son metatemporales porque están fuera del tiempo, refieren un evento creacional ocurrido en *illo tempore* (Eliade, 1972), incluso en las mitologías emergentes ante la situación de contacto con los blancos (Bartolomé, 1976, Sahlins, 1988, Turner, 1988), sin embargo, en la narrativa de los Ayoreo pareciera que los episodios creacionales se siguieran produciendo hasta la actualidad. Hecho que nos lleva a reflexionar sobre el surgimiento de relatos y la concepción del tiempo y de los estados alterados de conciencia para dilucidar cuáles son los ámbitos de la metatemporalidad, resolviendo la aparente contradicción cronológica, mediante la equiparación entre el mito y la experiencia shamánica.

### La estructura de la narración mítica

Los relatos míticos o *kuchade kíkíe ubáide* –el rastro de vuelta de todas las cosas- están formados por un *eró* o tronco, que narra un episodio particular, al tronco se ligan cantos, fórmulas, palabras y recitados rítmicos. Estas formas discursivas se clasifican del siguiente modo: a) *Sánde*: fórmulas que se recitan

rítmicamente con fines terapéuticos o maléficos. b) *Ubñaaune* son fórmulas fijas usadas del mismo modo que los *sáunde* pero que se vinculan a *Asohná* (1). c) *Paragapidi* o fórmulas que se recitan rítmicamente para prevenir enfermedades, inclemencias climáticas y neutralizar el poder de las armas contaminadas por la sangre. d) *Erái* son cantos propiciatorios para la caza, la recolección y el parto. e) *Aguyade* o narraciones que se utilizan para prevenir males y propiciar el desarrollo de los cultivos. f) *aragapi* fórmulas que se dicen sobre líquidos que tras haber recibido el poder de las palabras se usan con fines terapéuticos o preventivos. g) *Chwíchu* designa a la acción de narrar soplando las fórmulas y cantos pertinentes sobre la parte afectada del enfermo. Lo habitual es que a un tronco se conecten uno o más *sáunde*, *aragapi*, etc. No obstante, existen narraciones que concluyen en el tronco y también fórmulas que no se asocian a narración alguna.

La etiología de variadas entidades se explica como la transformación de un humano primigenio en el ente actual. Los mitos que refieren dicho proceso repiten una misma estructura; la narración involucra acontecimientos, generalmente dramáticos, que desencadenan la metamorfosis de un ser primordial, después de que éste estableciera las indicaciones para interactuar con el ente en que está por dar origen y de que cediera algunos cantos y/o fórmulas, cuyo poder el indígena utiliza en la actualidad.

“Cuando la Araña era persona, era tejedora. Tejía mantas que la protegían del frío. La gente le tenía envidia porque la Araña tenía muy buena vista y decidieron arruinarle los ojos. Ella se vengó anunciando que a quienes entraran en su propiedad les rompería la cadera. Así hizo y los hombres decidieron matarla y arruinar su huerto. Antes de que la mataran ella dejó sus enseñanzas. Anunció que iría a vivir en el hueco de los árboles, que fabricaría panales y prohibió que se comiera esa miel. El transgresor se quebrará el hueso de la cadera. Enseñó un canto que produce la quebradura en la cadera y que también la cura.”

El relato plantea ciertos hechos que nos interesan más allá de la casuística particular en virtud de que ilustran los modelos de nexos entre los seres, las propiedades del mito, las prácticas terapéuticas no shamánicas y los mecanismos del daño.

En lo relativo al episodio se destaca el tabú impuesto a la extracción melífera cuando el panal se ha convertido en habitáculo de la araña. Prohibición análoga a la del mito en tanto veda la intromisión en sus plantíos y castiga mediante la ruptura de la cadera. Son relevantes en la trama el origen de la araña y los contenidos que hacen a su representación, tales como su condición de antepasado humano, su laboriosidad y su asociación a la terapia y al daño, poniendo en evidencia la actualización del poder de los seres primordiales y la posibilidad de su utilización hoy en día. Otros aspectos hacen a los tonos emocionales que priman en la narrativa, tales como los celos, la envidia, las agresiones, el daño, la destrucción y la muerte; así como a la implantación de tabúes y al legado de ambivalentes cantos y fórmulas, maléficas o benéficas según el contexto en que se usen. En este sentido, las agresiones

fundadas en la envidia, respondidas a través de nuevas agresiones, la decisión de metamorfosearse y la cesión de una fórmula son un ejemplo arquetípico del mundo nativo.

El uso de fórmulas y cantos puede deberse al deseo de los hombres, que tanto dañan como curan mediante su sola enunciación; son terapéuticos cuando el mal está presente y perjudiciales en situación de salud. Sin embargo, la actualización de los sucesos primordiales es independiente de la intención humana ya que la mera narración de los episodios los torna presentes aquí y ahora. Las palabras portan un poder contaminante que rara vez es fasto pues rara vez lo son los sucesos referidos, por muchos episodios son objeto de tabú. La prohibición alude por lo general a la totalidad o a partes de los troncos de los relatos, mientras que los cantos y fórmulas son mucho más manejables por los hombres.

El uso de las fórmulas para dañar involucra un conjunto de técnicas que impiden que afecten al narrador y que dirigen el mal hacia los individuos deseados, mientras que el uso terapéutico revela la existencia de una cura no shamánica, que habilita a cualquier persona, especialmente a los conocedores de mitos, a convertirse en sanador.

Existen tres principios que fundamentan la manipulación del poder de las palabras. En primer lugar, la palabra es de naturaleza material, en segundo término, se difunde a manera de una emanación desde el lugar en que se ha emitido contaminando todo el campo adyacente y, en tercera instancia, permanece en el sitio durante un tiempo determinado. Aparte de las propiedades, las palabras poseen cierta direccionalidad, pues actúan prevalentemente en un rumbo y se desplazan con la persona que las ha incorporado.

### **Shamanismo y creación mítica**

Las shamanismo y el poder específico que poseen sus practicantes se originaron en la metamorfosis de un antepasado, denominado *Pubopié* -el poder shamánico- a quienes los Ayoreo no reconocieron y decidieron matar. *Pubopié* fue perseguido y herido sucesivamente hasta morir. Aquellos que participaron de la matanza, sobre los que se derramó la sangre de la víctima, se convirtieron en shamanes. Entraban en trance, tenían visiones, comenzaron a extraer enfermedades y a realizar todas las actividades propias del estatus. De acuerdo con otra versión *Pubopié* era un gran shamán, que al ser hostigado se transformó en el gusano *kachuí*, ocultándose en el tabaco, vegetal al que transmitió su poder y otorgó un papel preponderante en la iniciación de los futuros shamanes. En efecto, el individuo que desee adquirir esa condición ingiere alrededor de medio litro de jugo de tabaco verde molido. Habitualmente los efectos no tardan en aparecer, el aspirante pierde la conciencia entrando en una suerte de coma, si vomita o muere se entiende que el intento ha fracasado, pero, por el contrario, si se recupera ya es considerado un shamán, en virtud de que mientras se hallaba en trance se le presentan los *Kucharáde* (auxiliares), en

su mayoría animales, para ofrecerle su colaboración.

Esta terapia requiere entrar en estado alterado de conciencia para localizar la enfermedad extraerla a través de la succión. Para realizar las actividades que le competen, el shamán fuma su pipa y, alcanzado trance, se comunica con los auxiliares para ejecutar diferentes labores, como la cura de enfermedades, la obtención de lluvias, la ubicación de los lugares propicios para la caza y la recolección de miel, la predicción de hechos futuros, la anulación de los eclipses, la concreción de daños, la neutralización de entidades negativas y el recorrido del cosmos. Esta última experiencia -que puede estar en conexión con algún objetivo específico como recuperar un alma en el país de los muertos, conseguir que los vientos soplen o mengüen, etc.- es de singular importancia debido a que en ella se sustentan gran cantidad de nociones sobre el cosmos y los seres que lo pueblan, que al ser compartidas intersubjetivamente trascienden la vivencia shamánica para integrar el horizonte de la conciencia cultural.

El poder permite al shamán relacionarse con los entes del mundo de un modo diferente al de los otros hombres; puede hablar con animales, árboles y objetos, burlar a los muertos, obtener colaboración de las piedras o las sales, manejar la intención de otros seres -como de hecho lo hace por ejemplo cuando se introduce en el interior de un jaguar y lo compele a cobrar una víctima-, puede recorrer los cielos, llegar al abismo que señala el fin del cosmos. Un mundo nuevo se abre a sus vivencias y experiencias en sueños, en trances, en suma en otros estados de conciencia. En tales condiciones el shamán se sumerge en otra dimensión del ser, atemporal, como lo son los sucesos míticos.

“Los shamanes conocen a las personas que vivían en la antigüedad, que se cambiaron en animales, los ve como personas.”

La atemporalidad del mito y de los estados alterados de conciencia, el poder o *pubopíé* de los relatos y del shamán posibilitan que este último sea protagonista de nuevos episodios.

“Una vez me encontré con mi ayudante, el pájaro *Dordí*, y me enseñó una fórmula o *sáude*. Me dijo: “Vd. va a usar mi *sáude*, sirve para curar la pierna o el pie.” Una vez, un paciente mío tuvo un accidente, entonces recordé el *sáude* y dije: “Voy a cantarle el *sáude* de *Dordí*”. Entonces canté: *Ai hooo. Yo tecuk*. Ese es el *sáude*. La gente que lo aprende ya lo puede usar”.

“Una vez no podía curar chupando porque no había tabaco, entonces usé *sáude*. Después pensé mucho por qué siendo shamán usé un *sáude* y no chupé y por la noche soñé. Vino un hombre y le pregunté: “¿A qué ha venido?”. Me contestó: “He venido a verlo porque le voy a enseñar un *sáude* para que pueda curar a ese hombre”. El Cóndor después dijo: “Cuando amanezca Vd. va a ir a curar a ese hombre”. El enfermo tenía una rodilla hinchada. Cuando amaneció le dije a mi mujer: “Voy a curar a ese hombre porque anoche soñé con el Cóndor”. El *sáude* del Cóndor habla de él mismo, igual que los *sáude* de los antepasados. El *sáude* dice así:

Yo soy Amunanakarate  
Yo tigrikiíí (la enfermedad de la rodilla)  
Yo tengo mucho ogoró (las costras de los ojos)  
Yo soy *Cbuguperesná* (Cóndor)  
Mis *sáude* son muy fuertes  
Mis *sáude* son de los antepasados míticos  
Yo muk, muk, muk, muk (onomatopeya de sacudir)  
Yo tachuk tachuk tachuk (onomatopeya de pisar fuerte)

“Hay *sáude* del Sol. El Sol tuvo un eclipse y yo aproveché para ir a verlo porque estaba fresco. Llegué donde estaba el Sol. El Sol se agarró la cabeza y se la apretó. Agarró sus ojos y envió su potente luz sobre mí. Entonces empezó a conversar conmigo. Dijo: “Tengo un *sáude*, con él puedo curarme a mí mismo; yo soy fuerte y mi *sáude* es fuerte”. El Sol me dijo: “Si Vd. sabe que va a llegar una enfermedad tiene que usar mi *sáude*; si Vd. usa mi *sáude* con un enfermo, la enfermedad va a durar pocos días. *Getongái* (tempestad) tiene miedo al *sáude* de *Gedé* (Sol). Cuando cae tempestad usamos el *sáude* de *Gedé* y desaparece. Porque el *sáude* sirve para curar enfermedades, para la tempestad y para todo”.

Otra vez el Camino me enseñó otro *sáude*. Era de noche y se acercó una persona, era el Camino, me dijo: “Yo tengo un *sáude* para Vd. Era un bulto grande que no cabía por el camino donde venía, dentro del bulto había un hombre que vino y conversó conmigo. Dijo: “Yo tengo un *sáude* para que Vd. Lo use con la gente que no puede caminar, para que pueda caminar fuerte y rápido. Este *sáude* se canta sobre la pierna del enfermo”.

La generación de formulas míticas en el contexto de la actividad shamánica, sigue un modelo reductible a los siguiente pasos: ejerciendo su labor el shamán se conecta con sus propios auxiliares o con diversas entidades que habitan el cosmos, la interacción positiva domina los encuentros y es la que funda la cesión de las fórmulas, las que pasan a integrar el corpus mítico, que los indígenas no shamanes utilizan para curar o prevenir dolencias y toda clase de calamidades.

Los mitos vividos por el shamán van más allá de aportar fórmulas y cantos; remiten a nuevos troncos, que en lugar de expresarse como relatos son experimentados por el shamán, los hechos vividos son la trama del relato, el tronco que da soporte a las fórmulas incorporadas.

Por otra parte, el estilo y la estructura de los *sáude* transcritos son absolutamente similares a los “tradicionales”. Están narrados en primera persona, las frases aluden al poder de los personajes y a sus capacidades específicas en cierto dominio -una enfermedad, las tempestades, etc.-, las onomatopeyas expresan a través del sonido, la acción terapéutica o preventiva y son símbolo de la eficacia curativa y regeneradora de la palabra en su uso ritualizado. A tal punto son “verdaderos” que en muchos casos los indígenas no saben discriminar cuáles son los legados en el tiempo primordial y cuáles provienen de la actividad shamánica.

Esta capacidad de protagonizar mitos e introducir nuevas fórmulas y cantos que es propia del shamán nos introduce en el problema de la representación del tiempo. Sin dejar de lado una conciencia histórica que permite a los Ayoreo delinear su historia étnica, integrar los sucesos relativos al contacto, recordar los enfrentamientos bélicos, las hazañas de tal o cual jefe, las instalaciones en nuevos asentamientos y, en general, todos aquellos hechos relevantes, existen un conjunto de fenómenos fuera de esta representación, distinguidos por su carácter metatemporal.

Tradicionalmente, en relación al mito se ha destacado que si bien es un hecho originario, es también transtemporal o metatemporal (Eliade, 1972) puesto que puede actualizarse. De igual modo, el shamán Ayoreo actúa simultáneamente en dos dimensiones, cuando interactúa en la aldea con los otros hombres está inmerso en el presente, cuando alcanza el trance su cuerpo visible es una entidad contemporánea a la de los otros hombres, pero el verdadero yo del shamán durante el sueño o el trance entra en un ámbito atemporal, que le permite ser el protagonista de un mito, coetáneo de los seres primigenios y, así, observar y dialogar no ya con los entes del mundo actual, sino con los antepasados en su morfología humana y recibir de estos cantos y fórmulas que también son formuladas en el tiempo originario. En cierto modo la noción del tiempo no se separa de la de existencia (Leenhardt, 1961), así el nativo, al desplazarse con su acción a distintos dominios espacio-temporales, puede situarse simultáneamente en varios tiempos.

Pensando al tiempo como un ámbito del que se puede entrar y salir, se puede avanzar en el intento de explicar representaciones que chocan con nuestra aceptada concepción lógico-cronológica, la que nos atrapa en su trama aun a través de nociones como transtemporal o metatemporal, por las cuales expresamos en metáforas temporales, acciones y seres irreductibles a este dominio. El mito es explicitación de cierto nivel de conciencia, de realidad y de mundo, es mucho más que un suceso originario actualizable, es una dimensión del ser, un sistema simbólico de respuestas, de guías de acción, fluido y dinámico capaz de incorporar, hechos y contactos, es una forma de conciencia que trasciende la conciencia histórica y que es heterogénea a la categoría de tiempo.

De manera análoga, el shamán en estado alterado de conciencia accede a otro nivel de realidad, a un dominio solidario con el mito, alcanzar ese nivel implica interactuar con los antepasados, hablar con seres humanos que en la experiencia cotidiana son plantas, animales, objetos o entes naturales, viajar al fin del mundo, al plano subterráneo y a los cielos. Implica moverse en un mundo diferente al ordinario, conocer y actuar en términos de poder, es tener una experiencia irreductible al tiempo.

Las acciones en trance, en sueños, generando mitos, no pertenecen al presente, tampoco al pasado sino que están fuera del tiempo, en otra dimensión del ser, suceden en la misma atemporalidad del mito.

Mito y estados alterados de conciencia aluden a fenómenos que se sitúan fuera de la realidad cronológica, representan otro nivel de realidad, que si bien se conecta al mundo de todos los días,

expresa una modalidad ontológica que no es explicitable a través de categorías que provienen de otros niveles de experiencias.

Las acciones de los seres míticos tienen soporte en su *pubopíé* del mismo modo que las del shamán en estado alterado de conciencia. La *pubopíé* es entonces el fundamento que faculta acceder a un mundo diferente, a una instancia generativa, más allá del tiempo. Si el mito no es sólo representación sino también parte de la estructura sociocultural y de la trama vivida de acciones, la generación de mitos a partir de la actividad shamánica ilustra una de las formas en que el mito se vuelve acción, relaciones del hombre con la sociedad y el cosmos, textura de existencia.

## Notas

(1) *Asobná* es uno de los personajes más temidos de la mitología Ayoreo por la cantidad de tabúes que impuso sobre diversos entes que se le asocian y por los alcances punitivos que acarrea su violación.

## Bibliografía

- Bartolomé, Miguel
- Mitología del contacto entre los Mataco: Una respuesta simbólica al conflicto interétnico. *América Indígena*, 36 (3).
- Eliade, Mircea
- *Tratado de Historia de las religiones*. México: ERA.
- Idoyaga Molina, Anátide
- Schamanismus und andere rituelle Heilungen bei indianischen Völkern Südamerikas. Die Ayoreo. En *Ethnopschoterapie*. Stuttgart: Enke.
- Leenhardt, Maurice
- *Do Kamo*. Buenos Aires. EUDEBA.
- Sahlins, Marshall
- Other times, other customs: The Anthropology of History. *American Anthropologist*, 85.
  
- Turner, Terence
- Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact. *Rethinking History and Myth*. Hill ed. Urbana y Chicago: University of Illinois Press.