

# Sobre el trance, el éxtasis y los estados alternos de conciencia en el chamanismo de tierras bajas, una visión desde los embera-chami y kofán del Putumayo

Juan Carlos Rubiano Carvajal

Ecole Pratique des Hauts Etudes (EPHE), Paris.

Dirección electrónica: juancarlos.rubiano@yahoo.fr

Rubiano Carvajal, Juan Carlos (2010). "Sobre el trance, el éxtasis y los estados alternos de conciencia en el chamanismo de tierras bajas, una visión desde los embera-chami y kofan del Putumayo". En: *Boletín de Antropología* Universidad de Antioquia, Vol. 24 N.º 41, Medellín, pp. 207-222.

Texto recibido: 04/04/2010 aprobación final: 20/08/2010.

**Resumen.** Conceptos como transe, éxtasis y estados alternos de conciencia son recurrentemente utilizados en los estudios de chamanismo, muchas veces sin un análisis previo de las implicaciones de los mismos. A partir de la presentación etnográfica de dos ceremonias chamánicas se evalúa la utilidad y las implicaciones analíticas de dichos conceptos en los estudios antropológicos sobre el chamanismo de las sociedades amerindias de tierras bajas.

**Palabras clave:** Colombia, indígenas, embera, kofán, chamanismo, transe, éxtasis, estados alternos de conciencia.

## On trance, ecstasy, and alternate states of consciousness in low land Shamanism. A vision from the embera-chami and from the kofan of Putumayo

**Abstract.** Concepts such as trance, ecstasy, and alternate states of consciousness are recurrently used in shamanism studies without analyzing the implications of these concepts on the studies. From the ethnographic presentation of two shamanic ceremonies the utility and the implications of such concepts will be evaluated in anthropological studies about shamanism in low land Amerindian societies.

**Keywords:** Colombia, indigenous, embera, kofan, shamanism, trance, ecstasy, alternate state of consciousness.

## Introducción

El presente artículo tiene como objetivo analizar la pertinencia de la utilización de los conceptos de transe, éxtasis y estados alternos de conciencia en los estudios chamánicos. La incorrecta utilización de dichos términos conlleva una carga conceptual y analítica que puede afectar la significación de una monografía y en cierto modo invalidar el trabajo del etnógrafo. Para ello partiremos de la descripción de dos ceremonias chamánicas (una kofán y otra embera-chamí) que tuvieron lugar en el Municipio de Orito, departamento de Putumayo, entre los años 2002 y 2003. Posteriormente estudiaremos qué implica cada uno de los conceptos anteriormente señalados y a la luz del registro etnográfico veremos la utilidad de dichos términos en la investigación antropológica.

Los embera-chamí de Putumayo son un grupo que llegaron a la zona de Orito en los años setenta, procedentes del Dovio, Valle del Cauca, actualmente son 750 individuos, asentados en seis comunidades, tres de las cuales se encuentran en proximidades a la cabecera municipal y las otras tres de la inspección de Tesalia. Este grupo se caracteriza por ser uno de los más tradicionales y mejor organizados políticamente en la región. Los kofán, son una de las dos comunidades originarias de esta municipalidad (junto a los Sionas), son 352 personas y se encuentran localizados en la inspección de Jardines de Sucumbios y en Bocanas del Luzon.

El interés de describir y comparar dos sesiones chamánicas totalmente diferentes radica en el hecho que ello permitirá sobrepasar en parte el sesgo analítico que genera un estudio basado en una única comunidad visitada por el antropólogo. Es importante señalar que el chamanismo kofán se centra en el consumo de yagé (*Banisteriopsis caapi*) y el embera-chamí en el llamado a los *jaiis* a través del canto. De esta manera la forma de entrar en contacto con los seres del mundo inmaterial son diferentes y, por ende, el trato con ellos también difiere.

## Entrando en contacto con el dueño del yagé

La ceremonia que describiremos a continuación tuvo lugar en el resguardo de Santa Rosa de Sucumbios en 2002 y fue realizada por el *taita* Diomedes Díaz, uno de los *taitas* más importantes de la etnia kofán. En ella participaron tanto miembros de la comunidad como colonos venidos de diferentes zonas del bajo Putumayo.

Hacia las seis de la tarde comienzan a llegar las personas que tomarán parte de la ceremonia, en esta ocasión los asistentes son colonos e indígenas que viven o trabajan en las proximidades a la casa en la cual se realiza la toma de yagé. Alrededor de las siete de la noche el *taita* comienza con los preparativos de la ceremonia, lo primero que hace es revisar la cantidad de yagé para la ceremonia, planifica la organización de los asistentes en tres de las habitaciones con las que cuenta la casa, luego, organiza los elementos para la sesión: collares (de chaquiras, huesos

de animales, semillas, etc.), el vestido ceremonial y las hojas con las que abanicará a los asistentes. La indumentaria tiene una importante connotación simbólica; por ejemplo las características del vestido (el color) indican a qué corriente chamánica pertenece el taita. Entre los elementos más importantes se encuentran los collares de chaquiras que dan varias vueltas al cuello, ellos representan la boa y su capacidad de ayudar al *taita*; la pañoleta representa la selva y los animales de los cuales el taita toma su poder; los collares de dientes de jaguar y de otros animales de monte son la muestra del contacto que el taita tiene con dichos animales y la ayuda que sus dueños le brindan.

Hacia las ocho de la noche el taita organiza a los asistentes en los tres espacios preseleccionados. En una pieza especial, se encuentra el taita sentado en su banco y a su izquierda se sienta su aprendiz/ayudante (que es uno de sus hijos) y a la izquierda de este último está una mesa con los diferentes objetos chamánicos (cuarzos, plantas, cabezas de boas, representaciones de santos, entre otros objetos) del taita. En la habitación del lado, en esteras y hamacas están sentados los familiares del taita, hijos, esposa, otros miembros de la familia y los antropólogos. En una tercera pieza los otros asistentes, que son colonos de la región. La distribución espacial está en relación directa con el grado de proximidad familiar y chamánica de los asistentes, entre más próximos sean al taita y mayor conocimiento sobre el chamanismo tengan las personas, más cerca al taita se localizarán.

La ceremonia comienza alrededor de las nueve de la noche cuando el *taita* reza un padrenuestro, toma un vaso de yagé entre sus manos, lo sopla y con un tono de voz muy bajo comienza a llamar al dueño del yagé por intermedio de un canto; él toma otro vaso de yagé y le brinda uno a su asistente. Inmediatamente comienza a llamar a los asistentes a la ceremonia para que cada uno tome un vaso de yagé; primero pasan los hombres, luego las mujeres y por último los niños, el orden de la toma dentro de cada género depende nuevamente del grado de proximidad con el *taita* y de los conocimientos chamánicos de los participantes. En cada toma, el participante a la ceremonia se coloca frente al *taita* que está sentado en su banco con una olla de yagé al frente de él (el recipiente está cubierto con una hoja de platanillo) y le dice al *taita* qué espera de la ceremonia. A cada persona el *taita* le sirve un vaso de yagé, pero la medida varía en proporción al estado físico y a la capacidad de consumo del individuo.<sup>1</sup> Antes de entregar el vaso de yagé al interesado, el taita sopla sobre el vaso y canta, también en un tono muy bajo, solicitando que el dueño del yagé entre en contacto con la persona que va a realizar la toma. Esta última debe inclinarse

---

1 Dicha capacidad está en relación directa con la frecuencia del consumo del yagé, dado que mientras más se consume mayor será la resistencia hacia el mismo, lo que implica que una dosis más alta es necesaria para lograr la meta que desea la persona. Esta puede ser de simple limpieza, de buscar la mejoría de un mal (físico o relacionado con diferentes situaciones de la vida cotidiana) o estar en una labor de aprendizaje chamánico.

frente al *taita* y tomar firmemente el vaso con las dos manos, símbolo de su interés de entrar en contacto con el dueño del yagé. La persona debe ingerir de un solo trago todo el contenido del recipiente al mismo tiempo que pide al dueño de esta planta que le permita y ayude a realizar su cometido (sea curarse de un malestar, mejorar su suerte, encontrar a alguien o algo, o aprender los secretos del chamanismo). Una vez la persona realiza la toma, el *taita* le sopla la cabeza y las manos, luego ella regresa a su puesto a esperar que el dueño del yagé entre en contacto con él.

Sentado en su hamaca o estera la persona debe concentrarse y llamar al dueño del yagé para que entre en contacto con él. La forma de concentración varía de manera radical entre el *taita*, los aprendices y los asistentes a la ceremonia, mientras los dos primeros buscan entrar en contacto con el dueño del yagé por intermedio del canto, los segundos lo hacen por medio de la quietud y concentración.

Entre quince y treinta minutos después de la toma, las personas comienzan a entrar en contacto con el dueño del yagé y tienen las primeras visiones.<sup>2</sup> Estas son totalmente personales y varían radicalmente de persona a persona, dado que cada cual persigue un objetivo diferente con la toma. Por ejemplo quienes buscan un aprendizaje ven cómo el bejuco de yagé entra en él, cómo recorre todo su cuerpo y se apropia del mismo, entablando una relación de contacto y reconocimiento entre quien realiza la toma y el dueño de esta planta. En tanto que la persona que busca saber el porqué de la mala suerte que lo acompaña (en este caso específico, un conductor de transporte intermunicipal) comienza a reflexionar sobre las relaciones que tiene con toda la gente que lo rodea. Luego de este primer contacto las visiones cesan momentáneamente y se puede ver cómo el *taita* y los aprendices tocan guitarra y cantan música norteña, entre tanto los asistentes conversan entre ellos o por el contrario permanecen callados recostados en su hamaca.

Dado que el yagé es un fuerte laxante y vomitivo es muy frecuente que las personas abandonen la casa para salir a vomitar y hacer deposiciones, de ahí la

---

2 Es importante recalcar, tal como lo han hecho otros investigadores que los efectos físicos del yagé difieren según el ambiente, el fondo ceremonial, los aditivos usados en la preparación del yagé, la cantidad de la toma, la autosugestión, entre otros factores (Schultes y Raffauf, 1994). Existen ciertas constantes como las visiones de luces de colores, de personas conocidas, de animales, la sensación de frío y mayor disposición para la recepción de los sonidos del entorno. Como Schultes y Raffauf (1994) lo han señalado la acción fisiológica del yagé es resultado de su contenido de alcaloides betacarbonilos, el cual puede aumentarse, en duración e intensidad de la visión, a partir de la mezcla de diferentes plantas con el yagé, tal como chagropanga (*Diplopterys cabrerana*) o el chiricaspi (*Brunfelsia chiricaspi*): De esto son conscientes los indígenas y en los recorridos por la montaña realizados con el *taita* Kofán Querubín Queta no faltaban las explicaciones botánicas sobre las diferentes plantas que permitían tener uno u otro tipo de visiones. Pero como ellos resaltan todo el tiempo la planta por sí sola no tiene efecto real, es solo a partir de la formación de una relación con el dueño de la planta que se pueden tener visiones claras y estructuradas conforme a los deseos del asistente a la ceremonia o del *taita*; de lo contrario se tienen experiencias alucinógenas de tipo adictivo que no tienen nada que ver con visiones de toma de yagé indígenas.

propiedad de limpieza corporal y del ser que caracteriza al yagé. Para los *taitas* esta limpieza es fundamental para que se pueda entrar en contacto con el dueño del yagé y para que las personas puedan conseguir sus metas. Esta limpieza es el primer paso para la iniciación del aprendizaje chamánico, como para el autoco-nocimiento personal.

Después de un rato el *taita* hace una segunda toma de yagé, con el mismo ce-remonial de la primera vez y comienza a llamar a los asistentes en el mismo orden que en la primera ocasión para que ellos igualmente realicen una segunda toma. Esta vez el tiempo entre la toma y las visiones es mucho más corto, de igual manera en este momento el contacto entre el dueño del yagé, el *taita* y los asistentes a la ceremonia se hacen mucho más visibles. El *taita* recostado en su hamaca comienza a cantar canciones de yagé y a tocar la dulzaina, esta música atrae al dueño del yagé que entra en contacto con todas las personas que asisten a la ceremonia dejándoles ver y sentir lo que le han solicitado. Entre las personas que asisten a la sesión se encuentra un conductor de servicio público que está acostado en una estera, él co-mienza a dar vueltas de un lado a otro de la estera sin detenerse y a gritar que una boa lo persigue. En otra habitación una de las personas que comienza su aprendizaje chamánico, se mantiene acostada en su hamaca, observando una gran cantidad de luces de colores muy brillantes que comienzan a tomar la forma de seres de la selva (principalmente insectos), los cuales posteriormente se transforman en plantas sel-váticas, fundamentalmente en el bejuco de yagé. Cabe señalar que el yagé es el gran maestro del aprendiz de *taita*, es él quien está enseñándole las primeras nociones que todo futuro *taita* debe conocer, como es la integralidad, la unidad, entre el yagé, la selva (animales y plantas incluidos) y el ser humano. Entre tanto, otro aprendiz de *taita* que se encuentra en una etapa de aprendizaje mucho más adelantada<sup>3</sup> que el anterior comienza a danzar y a hacer música con una especie de semilla o maraca; esta danza y música son un regalo que el dueño del yagé hace al aprendiz de *taita* para que este último pueda tener mejor contacto con él. Este don es un regalo gradual que el yagé le da al aprendiz y es importante en los mecanismos de contacto que se emplean con el mundo inmaterial. En este punto es muy importante recalcar tal como lo ha hecho Rouget (1990) que si bien es cierto que la música es un impor-tante mecanismo de contacto con el mundo inmaterial, este no es el único, dado que el consumo de sustancias como el yagé es igualmente un medio de establecer este contacto. Más que una forma básica de entrar en contacto con el mundo inmaterial

---

3 Las comunidades indígenas señalan todo el tiempo que el aprendizaje chamánico es como el de una universidad, que año tras año el yagé va enseñándole cosas al aprendiz, este aprendizaje es lento, dispendioso y solo pocos llegan a buen término. Es importante señalar que ellos recalcan igualmente que el aprendizaje es dado por el yagé y no directamente por el *taita*, aunque en la realidad este último a partir de sus comentarios está enseñando qué es ser *taita* y todas las implicaciones que ello tiene, y simultáneamente le brinda al aprendiz los conocimientos que él necesita.

lo que existe es una serie de mecanismos que establecen esta comunicación, como son: la toma de sustancias, el canto y la danza.

Después de este segundo momento de contacto con el dueño del yagé viene un periodo de relajación para la mayor parte de asistentes que hablan entre ellos, duermen o van al baño, es igualmente el momento en el que el taita relata sus historias de yagé y de vida, como por ejemplo, sus primeras tomas. Pero la situación no es la misma para todos, el conductor de transporte continúa viendo una serie de “monstruos” que lo atacan (como serpientes y jaguares) y sigue revolcándose por toda la habitación donde se encuentra. No faltan los comentarios del taita y de los aprendices que señalan que esta persona está siendo castigada por el yagé, que debe estar pagando los males que hace.

Posteriormente viene la etapa más importante de la ceremonia que es el momento de la curación. El taita sentado en su banco comienza a cantar y a abanicar las hojas de *huairasachac* que tiene en la mano derecha a fin de intensificar su contacto con los seres del mundo inmaterial. Luego él llama una a una las personas que asisten a la sesión, comenzando por aquellas cuyo caso presenta mayor gravedad. La persona con el pecho desnudo se sienta frente al taita, quien lo sopla con licor (normalmente aguardiente), con humo de cigarrillo y comienza a abanicarlo con las hojas. Con esta acción el taita ve al interior del organismo del paciente, él puede observar cuáles son las zonas afectadas y el por qué de esta situación. En el caso del conductor, el taita ve cómo en el estómago del hombre hay un organismo extraño, un insecto, el cual llegó a dicho lugar por medio de un bebedizo que le dieron. Para saber el porqué de dicha agresión y la manera de curarla el taita realiza un “vuelo chamánico”, él sale de su cuerpo y recorre los lugares que el hombre ha visitado a fin de descubrir las causas del mal, en este viaje el taita ve cómo este hombre tiene varias mujeres en diferentes pueblos y cómo él les da mala vida: no les da dinero suficiente para comer, llega borracho a la casa, las agrede, etc. Gracias a sus observaciones el taita ve que la única manera de curar a este individuo es mediante la ingestión de purgantes (para desalojar el organismo que tiene en su interior) y confirma que, tal como el yagé le dijo: “la muenda que le está dando es para que aprenda a respetar a las mujeres y deje de ser tan jodido”. De esta manera podemos ver cómo el yagé y la acción chamánica no son solo un medio de control del organismo del individuo (de la salud del individuo), lo son también de las relaciones sociales en las cuales la persona está incluida.

El joven aprendiz se sienta frente al taita quien le dice que se encuentra bien, no tiene ninguna enfermedad, que nadie intenta tapanlo<sup>4</sup> y que hay que continuar haciendo las tomas, luego le dice que continúe en su hamaca aprendiendo lo que el yagé le enseña, él le dice “vaya estese allá, concéntrese y pídale al yagé que le

---

4 Bloquear su visión, su aprendizaje.

enseñe”. Esta observación que realiza el taita le permite saber cómo va el aprendizaje, cuáles son las aptitudes y las actitudes del aprendiz, de esta manera se realiza un control sobre las personas que buscan ser taitas, dado que si un taita descubre que un aprendiz quiere ser chamán solo por obtener dinero o para hacer mal (hacer bebedizos y cosas por el estilo) lo bloquea, lo tapa, evitando que desarrolle sus habilidades y cumpla sus cometidos. Entre tanto, la persona que lleva varios años de aprendizaje está sentada al lado del *taita* y observa cuáles son las características del mal de los asistentes a la ceremonia y la manera de curar, esto es posible dado que el *yagé* ya le ha otorgado el don de ver. Él y el taita ven al interior del cuerpo del paciente, esta visión se realiza por intermedio de colores, cada órgano interno y cada objeto o sustancia se ve de un color determinado, por ello el taita puede ver el estado del paciente, lo que la afecta y la manera de curarlo.

Después de este momento, la intensidad de las visiones comienza a decaer en la mayor parte de personas que, al cabo de un rato (entre una y dos horas), retornan a su estado normal. Pero otras personas continúan bajo la influencia del *yagé*, como el conductor quien continúa viendo “monstruos” que lo atacan, y sigue rodando por toda la habitación. Como la situación comienza a salirse de las manos, el taita decide ortigarlo,<sup>5</sup> a fin que la fuerza del *yagé* disminuya y la situación vuelva a ser controlable. De esta manera la ceremonia se da prácticamente por terminada. Un hecho muy interesante de este tipo de chamanismo es que la totalidad de los asistentes a la ceremonia participan de manera directa en el contacto con el mundo inmaterial, la experiencia es directa y no mediada por lo que hace, siente y ve el especialista en el contacto con los seres inmateriales.

Por la mañana el taita habla con el conductor y le explica que una de las mujeres a la cual él trata mal, le dio un bebedizo para vengarse de él. El taita le recrimina el mal trato que le da a las mujeres y le dice que debe cambiar sus actitudes o el *yagé* y la vida continuarán castigándolo, porque entre el cielo y la tierra no hay nada oculto. El taita le dice que la única manera de remediar el mal es dándole una serie de purgantes, los cuales le da inmediatamente. Los purgantes le producen diarrea y vómito intenso, buscando extraer el bebedizo del cuerpo del hombre y limpiarlo, purificarlo, de sus malas acciones. Simultáneamente continúa con sus visiones de *yagé*, él ve que una boa sale del inodoro y quiere comérselo. Las visiones y la diarrea continúan por más de una hora, mientras es cuidadosamente vigilado por el taita, ortigándolo en diferentes ocasiones para disminuir la intensidad del *yagé* y el vomitivo. Entre tanto los demás asistentes comienzan a abandonar la casa del taita, dos o tres horas después cuando el conductor se encuentra mucho mejor, el taita, los miembros de su familia y los aprendices parten selva adentro al interior del resguardo de *ukumaricanque*

---

5 Lo azotan con ortiga.

(abraso del oso) donde junto con otro taita continuarán las tomas de yagé, pero esta vez solo entre los miembros de la comunidad.

### **Llamando a los jaï**

La ceremonia que será descrita a continuación fue realizada por el jaibaná Carlos Obed Niaza, de la comunidad indígena embera-chamí, en el resguardo La Cristalina, en el primer semestre del 2003. A dicha ceremonia asistieron solamente los miembros de la familia del enfermo, el jaibaná, su asistente y su aprendiz. Un hecho remarcable es que esta estuvo inscrita en una serie de ceremonias que buscaban mejorar y mantener en vida un miembro de la comunidad embera-chamí que había sido agredido chamánicamente con un jaï gusano por un individuo del grupo awa.

La ceremonia se realizó en una pequeña casa de no más de quine metros cuadrados. La actividad ceremonial comienza la noche precedente a la celebración de la fiesta de jai, cuando el jaibaná durante su sueño entra en contacto con los jaï (espíritus) para identificar cuáles utilizará el día siguiente. La actividad continúa temprano en la mañana, cuando el jaibaná y su aprendiz parten a la selva en búsqueda de las plantas indispensables para la ceremonia; el tipo y el número varían en proporción con el número de jaïs que deben participar en la celebración, puesto que cada planta atrae un jaï en especial. La búsqueda de plantas es el primer llamado del jaibaná a sus jaïs; cada vez que corta una planta, esta suelta un olor particular, el cual atrae al jaï que está en relación con ella.

La ceremonia comienza a las ocho de la noche, momento en el cual el jaibaná y su esposa (que es su asistente) llegan a la casa, seleccionan el lugar donde instalarán el banco<sup>6</sup> y comienzan a organizarlo. Lo primero que ella pone es una hoja de bijao, sobre la cual coloca las copas de licor (cuatro en este caso), ellos representan la cantidad de pueblos<sup>7</sup> que el jaibaná posee; al lado coloca un plato de comida (para alimentar los jaï), dinero (para pagar sus servicios), un machete (para que tengan un arma con la cual atacar y defenderse en la guerra de jaïs). Encima coloca otra hoja de bija sobre la cual el jaibaná pone cada una de las plantas que recolectó en las horas de la mañana en proximidades del río. A la izquierda se coloca una botella de aguardiente que será repartida entre los asistentes a la ceremonia, a la derecha está el aguardiente exclusivo de los jaïs y del jaibaná, una botella con agua de río y una copa con agua mezclada con raíces y flores de borrachero de uso del jaibaná.

El banco es un puente entre el lugar donde se encuentran los jaï y el sitio donde se encuentra el jaibaná. El banco es en el mundo inmaterial, un tambo, una casa donde el dueño (el jaibaná), recibe y festeja a sus aliados, los jaïs, a fin de que

---

6 Especie de altar.

7 Grupo de jaïs.



estos se identifiquen con él, con su objetivo (curar el enfermo). El banco es el sitio donde los jaïs debaten entre ellos sobre su ayuda o la negación de esta al jaibaná y al enfermo, la cual será otorgada o negada en función de los dones que los seres humanos les brindan. El aguardiente la comida y los cigarrillos son los regalos con los cuales el jaibaná y la familia del enfermo festejan a los jaïs, son regalos que ellos les dan a cambio del contra don que esperan recibir a cambio, la mejoría del hombre.

Una vez el banco está listo, el jaibaná toma una copa de borrachero (*Brugmansia suaveolens*, antes conocida como *Datura suaveolens*),<sup>8</sup> con el objetivo de entrar en contacto con su gran auxiliar, el dueño de esta planta. Este primer contacto directo e intenso le permite al jaibaná dejar la esfera netamente humana para pertenecer al mundo de los hombres y al mundo de los jaï. Inmediatamente el jaibaná sopla las manos y la cabeza del enfermo, y después sopla sobre el banco, este soplo empieza a abrir el camino de los jaïs, de esa manera ellos pueden acceder al sitio donde se encuentra el enfermo; luego el jaibaná coge la hoja de bija, y comienza a cantar, a llamar a los jaïs. En diferentes ocasiones este canto es respondido por los asistentes con un grito: “que cure”, de esta manera las personas que observan la ceremonia reciben un mensaje directo, el jaibaná está trabajando para obtener la curación de la enferma y proteger a la familia.

El jaibaná se concentra, levanta la hoja de bija y comienza a cantar en voz baja, en tanto que los asistentes hablan y duermen. El jaibaná hace una pausa, bebe un poco de licor y entrega una botella de aguardiente a los asistentes; luego él se levanta de su banco y portando la hoja de bija se acerca al enfermo y lo sopla (el soplido es acompañado de la aspersion de agua con la boca y de viento con la hoja), esta acción abre el camino a los jaïs, y de limpia. El agua de río que se coloca en el banco lleva a los jaïs del sitio donde se encuentran al banco del jaibaná y el agua que el jaibaná sopla, los transporta del banco al enfermo. El agua es también el camino por donde los jaïs transportan a los seres y sustancias que hacen mal a una persona, con el agua que sopla, lava el mal que afecta al enfermo. La acción de soplar tiene otra connotación, cada vez que el jaibaná pasa la hoja de bija sobre el enfermo y sopla, él observa cómo la enfermedad afecta el cuerpo del paciente, cómo se desarrolla la curación y qué implicaciones tienen los actos de los jaïs sobre el cuerpo del enfermo. Simultáneamente, los asistentes solicitan a los jaïs que el hombre sea curado, gritando “que él cure”, con dichos gritos los asistentes dan su apoyo y fuerza al jaibaná.

---

8 Si bien es cierto que componentes como la atropina, la escopolamina pueden producir efectos físicos (Schultes y Raffauf, 1994), la cantidad de borrachero consumida por el jaibaná es tan baja que por sí misma no produce ningún efecto; de hecho prácticamente esa misma medida es consumida por los asistentes a la ceremonia una vez ella termina y solo en casos muy excepcionales tiene repercusión en el comportamiento del individuo. En este último caso los embera dicen que el dueño del borrachero ha decidido limpiar a esa persona.

El jaibaná sopla nuevamente al enfermo, pero esta vez lo hace cantando, diciéndoles a los jaïs que hay una fiesta con comida, bebida, cigarrillos, música y dinero para ellos, para que a cambio de estos dones ellos acepten ayudar a curar el enfermo. El jaibaná canta un largo periodo de tiempo, en tanto que los asistentes se dedican a escuchar música, hablar y otros a dormir. Dado que el jaibaná conocía de antemano la identidad del agresor (un awa que vive en las inmediaciones del resguardo), pudo enviar sus jaïs a atacar los seres del mundo inmaterial que agredían al enfermo. En este instante toma lugar la guerra por la curación, en donde combaten los auxiliares de los dos chamanes oponentes. El combate se desarrolla como un ataque sorpresa en donde los atacantes intentan capturar a sus oponentes a fin de impedir sus acciones. El combate entre estos dos chamanes no se limita a esta única vez, ellos se han enfrentado en diferentes ocasiones por la vida de este enfermo y continuarán haciéndolo varias veces más, por esta misma causa y por los ataques que el agresor lanza sobre el jaibaná curandero con el objeto de debilitarlo. Con las cesiones de curación el jaibaná curandero trata de poner término a las agresiones del atacante.

Posteriormente, el jaibaná hace una pausa para fumar un cigarrillo, después de lo cual sopla sobre la cabeza y la espalda del enfermo (sitio donde se hace visible la enfermedad) y sobre el banco, luego comienza a cantar y se detiene nuevamente para fumar otro cigarrillo y hablar con las personas que están a su lado. Luego de lo cual recomienza el canto y sopla sobre los asistentes; el jaibaná busca que los jaïs se identifiquen con los asistentes y les brinden su protección.

La curación propiamente dicha comienza hacia las once de la noche cuando el jaibaná da un poco de aguardiente al enfermo y le sopla la cabeza, las manos y la espalda. Entre tanto, la asistente del jaibaná alista las hojas de platanillo que utilizará para contener los restos visibles de la enfermedad, estas hojas han sido previamente dobladas de dos en dos por los familiares (adultos) del enfermo. El jaibaná se coloca al lado del enfermo, sopla las hojas de platanillo, que coge de a dos y se aproxima al área afectada (la espalda, a la altura de la cintura), coloca una hoja sobre el hombre y succiona, de esta manera él comienza a absorber la enfermedad, luego escupe los elementos extraños, causantes del mal (gusanos, que están en el cuerpo del hombre) y los muestra a su asistente, luego los envuelve y los coloca al lado. El jaibaná muestra a los familiares del hombre, la herida que tiene en la espalda y les señala los gusanos que él tiene en la piel.

Después de curar al enfermo por quien se organizó la ceremonia, el jaibaná comienza a curar a otras personas que se encuentran en la casa y a las cuales la fiesta de jaïs no estaba dedicada. El proceso de succión del elemento patógeno es exactamente igual que para la persona anteriormente referida. Después de estas curaciones el jaibaná termina la ceremonia, para ello se lava la boca con el agua con la que soplabá al enfermo (mezclada con plantas), recoge todas las hojas de platanillo y las guarda en un costal. Luego el jaibaná sopla sobre el banco y comienza a cantar, esta vez para agradecer a los jaïs por su ayuda; el soplido tiene como objetivo mostrar a

los jaïs el camino de retorno al sitio de donde partieron. Inmediatamente comienza a soplar planta por planta del banco para agradecerle al dueño de la planta su presencia y ayuda en la curación, y la guarda en el costal dispuesto para ello. Luego sopla sobre la sopa que había en el banco, la cual tiene como virtud hacer que el enfermo recupere el apetito.

El jaibaná mezcla el agua de borrachero con la de río, y de esta forma despide al dueño del borrachero, que es su gran auxiliar. Para terminar, el jaibaná da a su asistente, a su aprendiz y a los familiares más importantes del enfermo un banco (copa de licor que representa un grupo de jaïs) para que lo beban. Con ello se busca transmitir una parte de la energía vital del jaibaná a las personas de su entorno y de lograr que estas se identifiquen con los jaïs, que sean reconocidas por estos y las protejan. Una vez repartidos los bancos, se levanta la última hoja de bija que se mete en el costal y se cierra, después este es llevado por los familiares de la mujer a la selva donde se deja o se bota a un río para que lo transporte al mundo de abajo y de esta manera eliminar los riesgos de posibles transmisiones de la enfermedad, dado que los vectores de la enfermedad (en este caso jaï gusano) no pueden ser destruidos.

### **El trance, el éxtasis y los estados alternos de conciencia: sobre la utilidad de dichos términos en el análisis chamánico**

Para determinar la pertinencia de la utilización de términos como éxtasis, transe y estados alternos de conciencia partiremos de la definición de cada uno de ellos, para posteriormente compararlos con la realidad etnográfica, anteriormente reseñada, y a partir de dicha comparación establecer la utilidad de ellos en el análisis antropológico.

El término de éxtasis ha sido de amplia utilización en los estudios de chamanismo, fue difundido por Eliade en la década de los cincuenta quien define el chamanismo como la técnica del éxtasis, considerada esta última como la experiencia religiosa por excelencia (Eliade, 1994). Pero relacionar el éxtasis con el chamanismo presenta un problema mayor dado que el éxtasis se define, tal como lo ha hecho Rouget (1990) en su muy célebre obra *La Musique et la Transe*, como la relación, la unión o el arrobamiento, que se da entre dos seres, dicha comunicación está ligada al silencio, a la soledad, a la privación sensorial, a la inmovilidad, al recuerdo de lo visto y de lo vivido.

Desde este punto de vista, podemos afirmar que el chamanismo no tiene ninguna relación con el éxtasis, dado que las acciones tanto del taita kofán como del jaibaná embera-chamí se caracterizan por el canto, la producción musical y en algunas ocasiones por la danza, por ende por el ruido, la exaltación sensorial, el movimiento y el recuerdo de lo vivido. Las tomas de yagé son frecuentemente acompañadas por fuertes movimientos del cuerpo, tal como los presentados por el conductor de transporte público. Por otra parte, las ceremonias son siempre colectivas y los asistentes tienen un importante rol en la misma, en el caso embera-chamí ellos son los

encargados de darle energía al *jaibaná* y de animarlo con sus pláticas y gritos de apoyo, después de todo, como lo señalan los jaibanás embera-chamí, la ceremonia de *jaí* es una gran fiesta en la cual se busca seducir a los *jaís* para que presten su ayuda al *jaibaná* y al enfermo. De otro modo, uno de los objetivos de la toma de *yagé* y de borrachero es la estimulación sensorial, dado que con ello se busca agudizar los cinco sentidos como paso previo y obligatorio para poder entrar en contacto con los seres del mundo inmaterial y poder ejercer todas las funciones chamánicas, como es: ver el mal y contrarrestarlo, encontrar personas o cosas perdidas o encontrar y liberar los animales de sus encierros, entre otras actividades.

Si bien es cierto que hoy en día es casi unánime la idea que el chamanismo no está relacionado con el éxtasis, la diferencia de opinión sobre la relación entre chamanismo y transe es mucho más amplia. En los años sesenta Roger Bastide señala que el transe obedece a dos postulados: uno individual, en donde el transe es cercano a la locura, si no es reparado se vuelve peligroso para el individuo, y otro colectivo: el transe y su teatralidad son síntomas de un deseo divino (Bastide, 2003). El problema de esta primera característica es que asemeja al chamán a un enfermo y como lo muestran gran parte de los ejemplos etnográficos, este es un individuo perfectamente integrado al grupo y no una persona que presenta problemas mentales y de integración comunitaria. En cuanto a la segunda noción, el problema surge del hecho de que el contacto entre el participante a la ceremonia chamánica y los seres del mundo inmaterial (sea el dueño del borrachero o del *yagé*), es buscada e iniciada por los seres humanos; la visualización de este contacto obedece a intereses humanos (como es la necesidad de demostrar el contacto con los del mundo inmaterial a fin de demostrar sus capacidades).

Una definición mucho más clara y caracterizada de mejor manera es la aportada por Rouget (1990), quien señala cómo el transe es un estado de conciencia pasajero, en donde el individuo deja su estado habitual para ser momentáneamente otro. De manera general, el transe se caracteriza por: un estado de agitación o de euforia, por tener fases convulsivas o de crisis, por una pérdida de la memoria (amnesia una vez termina la acción ritual); es una actividad pública, y aunque no hay una relación directa entre el transe y la utilización de la música de manera general hay una correlación entre ambas. Si bien es cierto que la mayoría de las caracterizaciones se acomodan muy bien al chamanismo, lo es también que la más importante no. Las ceremonias chamánicas embera-chamí y *kofán* como ya lo hemos dicho, son públicas, en ellas la música, el canto, las charlas, el movimiento son fundamentales, igualmente no es anormal que los enfermos tengan estados de crisis o de euforia durante las sesiones chamánicas. El problema de relacionar el chamanismo con el transe surge en el momento en que se muestra la pérdida de la memoria como la característica fundamental; el chamán y los participantes a la ceremonia (en el caso de la toma de *yagé*) son siempre conscientes de lo que vieron y sintieron durante la sesión, ya que la meta de dichas actividades es entrar en contacto con los seres del mundo inmaterial

y negociar con ellos la obtención de un bienestar. Tener la capacidad de saber qué se hizo y todo el contexto de los hechos (por ejemplo conocer quién está al origen de una enfermedad, saber cuál es la manera de tratar una enfermedad o informarse sobre cuál es la mejor localización para construir una casa) es fundamental. De hecho, la pérdida de la memoria por el oficiante de una ceremonia es una de las características de los sistemas de posesión de donde el trance ha tomado su mayor fuerza analítica (véase Hell, 1999; Heusch, 2006). Por otra parte la noción de crisis o euforia en el chamanismo de tierras bajas es problemático, dado que ni el taita ni el jaibaná entran realmente en crisis, si bien es cierto que su estado es de relativa agitación, es muy difícil pensar este comportamiento como eufórico.

En un interesante artículo, la profesora Roberte Hamayon (1995) señala la inconveniencia del término trance como concepto descriptivo, analítico e interpretativo, puesto que en las lenguas de las sociedades tradicionales no existe un término correspondiente a un cambio de estado, por lo tanto el trance no es una categoría de representación indígena sino una categoría analítica. Para ella el concepto de trance tiene el inconveniente de predefinir la interpretación de las formas religiosas, dado que subyacente a la noción de trance está la idea de representación de la creencia, por lo tanto de veracidad de la misma, lo que implica que el sistema es visto desde un punto completamente ajeno al sujeto que lo vive. En este sentido no ha de cuestionarse al chamán sobre la sinceridad o la simulación de su acto, y tampoco es válido que el investigador se interrogue si el chamán entra realmente o no en contacto con los seres del mundo inmaterial, dado que ello solamente afecta la eficacia de dicho contacto (Hamayon, 1995) y no ayuda en nada a comprender el chamanismo en sí.

Cabe decir que en ningún momento los embera, o los kofán, dudaron de que el taita o el jaibaná entra en contacto con los seres de dicho mundo, para ellos simplemente esta posibilidad no existe. El papel de un chamán en su comunidad está directamente relacionado con su capacidad de entrar en contacto con los seres del mundo inmaterial, en el momento que la colectividad dude de la veracidad de esta relación o encuentre que ella es insuficiente, simplemente dicho chamán será olvidado, puesto de lado, y toda la atención recaerá sobre otro; por ello al interior del grupo no existe duda en la relación de un jaibaná con sus jaï. De la misma manera si los embera-chamí dejan de creer en la realidad de la interrelación entre los seres del mundo inmaterial y el de los hombres, como de la posibilidad de establecer contactos directos entre ellos, el jaibanismo y la cosmovisión de este grupo humano desaparecería; pero la realidad es bien diferente, dado que pese a que muchos embera de Putumayo son evangélicos y van cada domingo a escuchar al pastor, no ponen jamás en duda la existencia de los jaïs y su influencia sobre los seres humanos, y cada vez que caen enfermos buscan la ayuda de un jaibaná.

El concepto de trance en el análisis chamánico ha sido desde sus orígenes relacionado con consideraciones de orden psicológico y fisiológico, en los cuales el chamán es visto como un “medico-loco” que gracias al control de su enferme-

dad ayuda a los otros, que no tienen control sobre la misma. Este tipo de nociones (empleadas en el chamanismo siberiano desde el siglo XIX) buscaban deslegitimar el chamanismo frente a la religión oficial y al chamán frente a los médicos y sacerdotes (Hamayon, 1995).

Hoy en día, la noción de transe continúa cargada de consideraciones peyorativas, que la relacionan con una pérdida de control de sí mismo<sup>9</sup> (de forma negativa), de ahí que su utilización tenga uso político (voluntario o involuntario) de deslegitimar algo (el chamanismo) frente a algo (las religiones de libro). Igualmente, cabe resaltar, tal como lo ha hecho Hamayon (1995), que toda consideración de orden psicológico y fisiológico es inútil para dar cuenta de la conducta del chamán, la cual solo es explicable a partir de la concepción que un grupo humano tiene del mundo inmaterial y de las relaciones que se tiene con él, dado que es esta concepción la que impone al chamán una u otra manifestación psicológica y fisiológica.

La noción de estados alternos de conciencia presenta igualmente ciertas dificultades para el análisis del chamanismo. Esta noción ha ido generalmente acompañada de una visión del chamanismo según la cual el consumo de sustancias alucinógenas son el elemento central de la actividad chamánica (Reichel-Dolmatoff, 1978; Furst, 1994; Harner, 1997). Para los investigadores que sostienen esta idea, el consumo de tales sustancias, es el chamanismo en sí mismo, puesto que son ellas las que permiten todo contacto con el mundo inmaterial.

Siguiendo a C. T. Tart, se puede decir que los estados alternos de conciencia constituyen “una alteración cualitativa en el patrón general de funcionamiento mental, en cuanto que el experimentador siente que su conciencia es radicalmente distinta a la manera como funciona normalmente” (en Furst, 1994: 39). Un inconveniente mayor recae en el hecho de que en base a esta noción hay consideraciones de orden psicológico y fisiológico, que, como hemos dicho anteriormente, no contribuyen al entendimiento del chamanismo y al hecho de que, si bien es cierto que el jaibaná es consciente de que su disponibilidad para entrar en contacto con los jaí, aumentada durante una sesión chamánica, también lo es que durante toda su vida como jaibaná o como aprendiz de jaibaná, puede entrar en contacto con los seres del mundo inmaterial sin necesidad de transformar su estado de percepción, dado que el mundo inmaterial no es un mundo alterno al nuestro, sino una parte integrante y actuante de una única realidad.

Esta noción es igualmente inconveniente desde el punto de vista analítico, porque llamar alucinatorias a dichas experiencias es negar que ellas son reveladoras de realidad (Munn, 1997) o, más bien, podríamos decir que ellas son una realidad. Este tipo de investigadores tiene la costumbre de clasificar las visiones que los chamanes tienen del mundo inmaterial como un estado alterado de conciencia o como

---

9 Lo cual no ocurre en el chamanismo, dado que la característica principal que tiene el chamán es el control sobre los seres del mundo inmaterial.

un estado alterno de conciencia (*Altered States of Consciousness* ou *Alternate State of Consciousness*),<sup>10</sup> en dichos estudios la actividad chamánica implica encontrarse en un estado fisiológico fuera de lo ordinario a fin de poder entrar en contacto con los seres del mundo inmaterial y de poder interactuar con ellos para obtener el bienestar de la colectividad (Yamada, 2000). Desde este punto de vista, el chamán en estado de alucinación o ensueño narra e interpreta las acciones de sus auxiliares espirituales para poder actuar como ellos (Kim y Kim, 2000). Cabe señalar que un espacio importante de este tipo de análisis se encamina al estudio médico de la obtención de dichos estados (Heinze, 2000).

Lo que más nos interesa señalar, es el hecho de que las nociones de estados alternos de conciencia (*Alternate State of Consciousness*) y de estados alterados de conciencia (*Altered States of Consciousness*) no son utilizables en los análisis del chamanismo, puesto que para las comunidades que lo practican –y lógicamente para el antropólogo que ha entendido lo que son estas prácticas– no existe un estado alterno de conciencia. De hecho, no podemos utilizar este término puesto que el *jaibaná* no disocia entre el momento y el estado en que está en contacto con el mundo inmaterial y en el que no lo está, dado que para él en todo momento este contacto está activo, puesto que el mundo de los hombres y el de los *jaïs* hacen parte de una sola realidad continua.

Un claro ejemplo de ello es que, en una serie de recorridos que realicé junto a los dos *jaibaná* por el sur del país mientras conversábamos del trabajo y la organización política indígena, las conversaciones eran drásticamente interrumpidas para decir que había un *jaï* cerca y que era la oportunidad de entrar en contacto con él. Para el *embera* y para el *kofán* no existe un estado fisiológico fuera de lo ordinario, puesto que el chamán puede ver, escuchar e interactuar a todo momento con los seres del mundo inmaterial; en otras palabras, no existe un estado alterno de conciencia dado que el contacto con los seres inmatrimales es constante.

Como hemos visto a lo largo de este artículo, la utilización de nociones como: trance, éxtasis y estados alternos de conciencia tienen una serie de problemas en los estudios chamánicos; por una parte están los émicos y por otro los éticos. En el primero de los casos, la inexistencia de términos como trance, éxtasis y estados alternos de conciencia en las lenguas indígenas; como la incompatibilidad de esos conceptos con el pensamiento y comportamiento indígena, lo que muestra que para el indígena dichas ideas no tiene ningún sentido, son ajenas a su cosmovisión e innecesarias para la comprensión de la misma. En el segundo de los casos, estos

---

10 Una de las temáticas de debate en la antropología estadounidense es la utilización de las expresiones: *Altered States of Consciousness* (estados alterados de conciencia) o de *Alternate State of Consciousness* (estados alternos de la conciencia). Este último término ha sido adoptado de manera general en detrimento del primero, dado que la noción de alternado implica que el estado de un individuo ha sido artificialmente alterado (Heinze, 2000).

conceptos son etnocéntricos, políticamente incorrectos y académicamente estériles. Dado su contenido, nos aleja de la realidad social y cultural de los fenómenos que ellos buscan explicar.

Otro problema es la casi imposibilidad de desmentir el mismo, dado que no es posible refutar lo ideológico desde un punto de partida material y externo. Por ello, es mucho más útil desde el punto de vista etnográfico y antropológico la utilización de conceptos como ver, comunicación y contacto que son válidos desde el punto de vista del interlocutor como del etnógrafo y analíticamente permiten tener mejor comprensión de los hechos socioculturales que se estudian.

## Bibliografía

- Bastide, Roger (2003). *Le rêve, la transe et la folie*. Editions du Seuil, Espagne
- Eliade, Mircea (1994). *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Furst, Peter. (1994). *Los alucinógenos y la cultura*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Harner, Miche (1997). "Introduction". En: *Hallucinogènes et Chamanisme*, Georg, Paris, pp. 13-18.
- Hamayon, Roberte (1995). "Pour en finir avec la 'transe' et l' 'extase' dans l'etude du chamanisme". En: *Etudes mongoles et sibériennes*, Cahier 26, pp. 155-190.
- Heinze, Ruth-Inge (2000). "Shamanic states of consciousness: Access to different realities". En: Hoppal & Howard (ed.). *Shamans and cultues*. Akademiai Kiado Budapest, pp. 169-178.
- Hell, Bertrand (1999). *Possession et chamanisme, les maîtres du désordre*. Flammarion, Paris.
- Heusch, Luc (2006). *La transe*. Editions Complexe, Bruxelles.
- Munn, Henry ([1973] 1997). "Les champignons du langage". En: Harner (ed). *Hallucinogènes et chamanisme*, Georg, Paris, pp. 107-144.
- Kim, Kwang-iel y Kim, Tae-gon (2000). "Deities and altered states of consciousness of korean Shamans". En: Hoppal y Howard (ed.). *Shamans and Cultues*. Akademiai Kiado, Budapest, pp. 47-51.
- Rouget, Gilbert (1990). *La Musique et la transe*. Gallimard, Paris.
- Schultes, Richard Evans y Raffauf, Robert (1994). *El Bejuco del alma: Los médicos tradicionales de la amazonia colombiana, sus plantas y sus rituales*. Banco de la Republica-Uniandes-Universidad de Antioquia, Bogotá.
- Yamada, T. (2000). "Spirit possession and shamanism among the ladakhi in Western Tibet". En: Hoppal y Howard (ed.). *Shamans and cultues*. Akademiai Kiado Budapest, pp. 214-222.