



Trace. Travaux et Recherches dans les
Amériques du Centre

ISSN: 0185-6286

redaccion@cemca.org.mx

Centro de Estudios Mexicanos y
Centroamericanos
México

Basset, Vincent

"Montes sagrados" y cultos neochamánicos

Trace. Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre, núm. 62, diciembre, 2012,
pp. 65-76

Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=423839521006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

"Montes sagrados" y cultos neo-chamánicos

Vincent
Basset

Universidad de
Perpignan

Fecha de recepción: 26/10/2012 • Fecha de aprobación: 17/12/2012

Resumen: Propongo analizar el neo-chamanismo como un nuevo paradigma para los no indígenas, en el que la práctica chamánica es el resultado de intercambios materiales e inmateriales entre un chamanismo local y un chamanismo global. A través de un estudio comparativo entre la reserva natural sagrada de Wirikuta, en el Estado de San Luis Potosí, México, y la región de Bugarach, en Francia, estudiaré cómo los intercambios culturales entre el nuevo y el viejo mundo permiten a los turistas crear, o reappropriarse, de nuevos lugares de culto neo-chamánicos a través de un bricolaje mitológico y cosmogónico, una reappropriación de rituales (ofrendas, ceremonias chamánicas, cantos), y una búsqueda mística y terapéutica. Para terminar, presentaré algunos puntos específicos del chamanismo moderno occidental y sus efectos sobre el chamanismo local indígena.

Abstract: I propose to analyse neoshamanism as a new paradigm for non aboriginal people for whom the shamanic practice is due to material and immaterial exchanges between the local and global shamanism. Through a comparative analysis of the sacred reserve of Wirikuta in the state of San Luis Potosí in Mexico and the Bugarach region in France, I describe how cultural exchanges between the Old and the New World allow tourists to create and to appropriate new cult places through a mitologic or cosmogonic patchwork, ritual reappropriation (offerings, shamanic ceremonies, songs) and mystic and healing quest. To conclude, I present some specific points of the modern western shamanism and its effects on the local aboriginal shamanism.

Résumé: Je propose d'analyser le néo-chamanisme comme un nouveau paradigme pour les non indiens dont la pratique chamanique est le résultat d'échanges matériels et immatériels entre le chamanisme local et le chamanisme global. Grâce à une étude comparative entre la réserve sacrée de Wirikuta, dans l'État de San Luis Potosí au Mexique et la région de Bugarach en France, je décrirai comment les échanges culturels entre le Nouveau et le Vieux monde permettent aux touristes de créer ou de s'approprier des nouveaux lieux de culte néo chamanique au travers d'un bricolage mythologique ou cosmogonique, d'une réappropriation des rituels (offrandes, cérémonies chamaniques, chants) et d'une recherche mystique et thérapeutique. Pour finir, je présenterai quelques points spécifiques du chamanisme moderne occidental et ses effets sur le chamanisme local indien.

[sitios de culto, chamanismo, religión, turismo, new age]

DESLOCALIZACIÓN Y REAPROPIACIÓN DEL CHAMANISMO EN LA SOCIEDAD OCCIDENTAL

A mediados de los años setenta, el chamanismo toma un cambio de dirección particular. En Estados Unidos, el movimiento *New Age* se apropia de algunas concepciones chamánicas, y utiliza el chamanismo como "herramienta de referencia para construir su visión del mundo"¹. El chamanismo será en adelante accesible a todos, tanto, que los primeros chamanes occidentales aparecen en el mercado de las terapias alternativas. El chamán pasa a ser, a los ojos de poblaciones ciudadanas, "el modelo de una nueva comprensión de la relación de la humanidad con la naturaleza, de la capacidad del hombre para acceder a niveles espirituales de la realidad y para llevar una vida respetuosa con el tejido sagrado de la creación"².

Sin embargo, el desarrollo relativamente reciente de estas prácticas entre los occidentales plantea en primer lugar la cuestión de su denominación. ¿Se trata de chamanismo o de una forma derivada y comercial de éste? Sobre todo teniendo en cuenta que una determinada tendencia antropológica tiene sus reservas al respecto del estudio de estas prácticas. Como si

fuera preferible no hablar de ellas, no estudiarlas, por miedo a hacerlas existir. R. Hamayon nos da al respecto, un valioso consejo: “No hay razón para, en nombre de una determinada concepción de autenticidad, reservar el término de chamanismo a las formas exóticas que sirvieron de fuentes a su popularización, ni para ignorar los usos occidentales contemporáneos que se llevan a cabo: existen, y en este respecto son también objetos de estudio”³.

CREACIÓN Y REAPROPIACIÓN DE LUGARES DE CULTO CHAMÁNICOS EJEMPLOS DE LOS MONTES SAGRADOS DE BUGARACH Y DE WIRIKUTA

Los Montes sagrados: Del Bugarach en Francia al Quemado en México

Aquí o en cualquier parte, las montañas en el mundo son objeto de nuevos cultos místico-espirituales, y se convierten, a través de un proceso de reapropiación cultural y simbólico, en verdaderos “Montes sagrados”. Cuando fui a México en 2003 para estudiar el fenómeno del turismo místico espiritual, en la reserva natural sagrada de Wirikuta, estaba lejos de imaginar que muy cerca de mi casa, a menos de una hora en carretera, un nuevo “Monte sagrado”, el pico del Bugarach, estaba abriéndose paso en la cosmogonía de las redes *New Agers* y neo-chamánicas del mundo entero, como una de las “12 puertas intersidiales de acceso del mundo paralelo”.

Como el Monte Shasta en California, o Sedona en Arizona, los montes del Quemado, en el Estado de San Luis Potosí en México, y de Bugarach, en Francia, forman ya parte del Atlas *New Age* de los Altos lugares en *energía telúrica* de la tierra. Los protagonistas de las actividades neo-chamánicas en estos montes se dividen en dos grupos: por una parte, los residentes neo rurales de distintas nacionalidades (estadounidenses, ingleses, italianos...) que son intermediarios y propagadores del mito y que trabajan como guías espirituales, hoteleros o restauranteros; y por otra, los turistas internacionales atraídos por el aspecto espiritual del sitio, quienes a su vez se dividen en dos grupos: los psiconautas y los peregrinos.

La consagración de estas montañas como “Montes sagrados” responde en los dos casos a procesos similares, que serán objeto de una atención especial en este artículo: El remodelado mitológico y el bricolaje cosmológico. La apropiación de rituales chamánicos y de creencias sincréticas por parte de las poblaciones no locales, y la búsqueda mística y terapéutica de las que son objeto dichos espacios.

Foto: Vincent Basset



Monte de Bugarach departamento del Aude en la región de Languedoc-Roussillon, Francia.

Foto: Vincent Basset



Montaña El Quemado dans la Sierra de Los Catorce, San Luis Potosí, México.

El remodelado mitológico

Es necesario precisar, en primer lugar, el pasado mitológico presente en estos sitios. Curiosamente, ambos atestiguan numerosas semejanzas desde un punto de vista histórico, cultural y simbólico, en particular, a través de su pasado minero y sus leyendas de tesoros escondidos, su formación geológica peculiar que alberga un gran número de cuevas, la presencia de objetos extraterrestres volando sobre estas zonas, pero también y, sobre todo, la particularidad de constituir lugares de peregrinaje cristiano y chamánico.

En el proceso de remodelado mitológico, distintos protagonistas han participado en la reinterpretación y en la difusión de elementos míticos, permitiendo así la consagración de estos montes como un nuevo lugar de culto. De los cazadores de tesoros, a los profetas místicos, pasando por los estudios folcloristas y etnológicos, toda una literatura sensacionalista se ha venido desarrollando desde los años 70, atrayendo con su estela a un número creciente de visitantes con imaginación exaltada.

En el caso del Bugarach, además del pasado cártaro de esta región, pocos elementos históricos sirvieron al remodelado mitológico. Contrariamente a Wirikuta, aquí asistimos más bien a la creación contemporánea de un mito a partir de los años 70, como lo sugiere Thomas Götting en su obra *El fenómeno Bugarach*: "un mito emergente" (Thomas. Götting 2011). Algunos autores y profetas del *New Age* como Jean d'Argoun, mezclaron el mito extraterrestre con el mito esotérico, presentando el pico del Bugarach como "el 7º chakra del planeta", es decir, una terminal que alberga una base extraterrestre desde la que se puede conectar al banco de datos cósmicos *el Akasha*, la memoria universal. Esta puerta vibratoria se abriría todos los 25 000 años permitiendo así el acceso hacia otro universo. En 2007, una asociación francesa la *Fondation pour la Loi du Temps* organizó, en colaboración con el profeta mexicano del *New Age* y principal teórico del fin del mundo en 2012, José Argüelles⁴, una marcha entre Bugarach y París. No fue necesario esperar mucho tiempo para que algunas redes *new agers* hicieran corresponder el final del Calendario Maya, el 21 de diciembre de 2012, con la apertura del vórtice del Bugarach que serviría de refugio ante "el fin del mundo". Las redes en internet difundieron este mito cosmogónico del tal forma que en menos de un año, el número de visitantes que subieron hasta la cima del pico del Bugarach, pasó de 10 000 en 2010 a 2067 000 en 2011.

Es necesario precisar que este pico ocupa una situación geoestratégica en la cosmogonía *New Age*, puesto que representa la cumbre de una zona "mágica y misteriosa" que se extiende por 80 km²: *Rennes le Chateau* y los misterios del tesoro del abad Saunière, el Monte Cardou donde se encontraría la tumba de Cristo, *Rennes les Bains* y sus lugares "de energía telúrica" (el sillón del diablo, las rocas con cúpulas).

En el caso de Wirikuta, la diferencia reside en el hecho de que este monte representa para los indígenas Wixaritari, uno de los principales puntos sagrados de su cosmogonía, es allí donde habría nacido el Sol. Ellos vienen cada año a dejar ofrendas a sus dioses y a efectuar rituales chamánicos durante los cuales proceden, en particular, a la recolección y consumo del peyote. Este lugar goza pues de una historia mitológica local afianzada en la tradición oral de los indios Wixaritari.

El reconocimiento de Wirikuta como lugar de culto por los extranjeros pasa necesariamente por una consagración de orden mitológico, en el que las historias transmitidas oralmente por los pioneros del turismo internacional en la región se mezclan y se asemejan curiosamente a la historia del primer Wixarica que descubrió Wirikuta, es decir la figura del héroe mítico *Marra Kwarri* quien tuvo su primera revelación en estos lugares.

Se trata más bien aquí de una reapropiación, o incluso de una readaptación mitológica, por parte de la población extranjera, de los elementos míticos disponibles en la localidad. A

partir de los años 70, la llegada de estadounidenses, italianos y franceses, a estos lugares de peregrinaje amerindio, ha trastornado el orden cosmogónico de la región. Estos recién llegados que residen o van de paso, construyen, a partir de las tradiciones amerindias y de las creencias *New Age*, un nuevo culto del peyote. Si bien muy pocos de ellos adoptan el “Huicholismo” gracias a las poblaciones amerindias; paralelamente, la mayoría establece prácticas rituales y creencias copiadas, en parte, sobre el patrimonio cultural amerindio, mezclando chamanismo y filosofía *New Age*, pero sin ningún contacto con los pobladores locales.

El bricolaje cosmogónico

Los participantes de estas actividades místicas y espirituales construyen un sistema cosmogónico a la carta, para el que escogen nombres de divinidades, extraídos a la vez, de filosofías y de religiones orientales, del chamanismo amerindio o incluso de creencias y concepciones del movimiento *New Age*. De las divinidades aztecas a las divinidades célticas, los adeptos a este neochamanismo hacen uso de múltiples nombres con el fin de denominar las energías de la tierra como Gaia o Pacha Mama. Las entidades que se manifiestan en este neochamanismo son tan numerosas como las culturas en las que se inspiran: el Cristo ayuda a los guías espirituales en sus curaciones, los ángeles procedentes de mundos paralelos indican los caminos que deben tomarse, así como los elfos, los gnomos, los duendes o incluso las hadas. Los “espíritus de la naturaleza” pueblan estos montes sagrados, y aparecen incluso en algunas fotografías tomadas con cámaras digitales. En el mundo invisible neochamánico, los participantes también invocan comunicaciones con chamanes amerindios, escribas egipcios o asirios, así como con extraterrestres descendientes de la civilización de la Atlántida.

La mitología cosmogónica vinculada a los extraterrestres parece bastante funcional en la construcción mitológica del Bugarach, e indica claramente el proceso de transnacionalización de las creencias *New Age*. Según W. Stoczowski⁵, el mito de los “antiguos astronautas” difundido por E. Von Daniken a partir de 1968, según el cual algún pueblo extraterrestre habría creado la raza humana, sería una reactualización de la estructura conceptual del gnosticismo antiguo, abordado ahora por el ocultismo del siglo XIX.

Ritual y corporalidad

El cuerpo sigue siendo una vía privilegiada en el aprendizaje de elementos culturalmente distintos. Más allá del acto simbólico, la práctica de un ritual neochamánico se traduce en una vivencia capaz de transformar la realidad experimentada por los participantes. El ejercicio de los ritos aparece entonces para los involucrados como una manera de alcanzar los fines que se habían fijado: cambiar de estatus (de iniciado a guía espiritual), negociar su diferencia, comunicarse con los espíritus para obtener una curación o hasta revelarse a sí mismos como chamanes. La cultura del amerindio se moviliza esencialmente a través de sus aspectos culturales chamánicos. La práctica del tambor chamánico, los cantos ceremoniales, las ceremonias del temazcal o el consumo de plantas sagradas, indican las intenciones del participante moderno: “personificar la figura del chamán amerindio”, o más bien “despertar el amerindio que está en sí”. Un cursillo de fabricación de tambores chamánicos se abrió recientemente en Bugarach con el fin de enseñar la elaboración de este objeto ritual. Los participantes no se limitan a utilizar los elementos culturales indispensables para la práctica chamánica, se apropian de algunos de estos objetos y elementos rituales y les confieren una relación renovada entre significante y significado. Pienso, en particular, en la creación de los nuevos cantos

rituales que retoman la estructura de versículos de los cantos amerindios del Norte, pero cuyas palabras se escriben en español, en inglés o en francés, y remiten por tanto a otras realidades y acepciones simbólicas.

Durante la práctica de rituales chamánicos, se asiste a la apropiación cultural de algunos objetos utilizados en un marco estrictamente ceremonial. Si bien los primeros intercambios, durante el período de la Conquista española, se realizaron en torno a objetos de gran valor mercantil, asistimos hoy a un intercambio de objetos de alto valor simbólico. Los participantes utilizan objetos rituales, percibidos como las “señales del poder de los chamanes”: el incienso, llamado “copal”, indispensable para la celebración de una ceremonia, o instrumentos como el tambor o la flauta. Otros objetos indispensables para el chamán, como los bolsos de tipo “morrall”, contienen todos los objetos necesarios para la realización del ritual, como los “palillos de poder” chamánicos, mediadores entre el espíritu y el celebrante. En la cima de estos montes, los peregrinos modernos dejan, por ejemplo, variadas ofrendas de inspiración amerindia (“ojos de dios”, tabaco, piedras). Usan también códigos de vestimenta que simbolizan los rasgos de identidad indígena (sandalias y joyas con estilos prehispánicos), y el uso de marcas corporales, como los tatuajes con motivos amerindios.

Búsqueda mística y terapéutica

Las actividades místico espirituales parecen, en los dos lugares estudiados, muy parecidas: meditación y ayuno, consumo de plantas psicoactivas, ascensión a la cima con rituales neochamánicos, y purificación del participante dentro del temazcal. Durante su búsqueda espiritual, los participantes viven una ruptura con el mundo ordinario sumergiéndose en un universo de sentidos en donde todo les parece sagrado. Dicen “seguir los signos del espíritu (a través los sueños) o de la naturaleza (a través de las manifestaciones de animales, por ejemplo) para conocer el camino correcto”.

Los montes del Bugarach y del Quemado, símbolos de elevación espiritual en tanto que lugares de culto y espacios sacralizados, representan la permanencia de algunas divinidades como *Kayumarie* para los “huichólogos”, o el rey de Arkha en el caso del Bugarach. Se consideran, según los visitantes, como “raros los lugares sobre el globo donde se pueden encontrar puertas de conexión”⁶. La comunicación con estas divinidades se efectúa en la mayoría de los casos, en ceremonias chamánicas como el temazcal o mediante el consumo de plantas psicoactivas. La manifestación de una presencia divina por medio de una aparición (animal, ángeles) o de una voz interior, permitiría ya sea revelarse como guía espiritual o bien, obtener una curación tanto física como psicológica, a condición de que los participantes respeten algunas normas y rituales. Hasta puede tratarse, según las personas interrogadas, del teatro de curaciones milagrosas.

Las prácticas rituales neochamánicas aquí estudiadas, ofrecen a los participantes una nueva representación de la enfermedad y de su curación. Como en el chamanismo tradicional, la curación física precede necesariamente a la curación espiritual del sujeto. Estas prácticas responden a un sufrimiento psicológico o físico (el alcoholismo, la toxicomanía, la depresión o enfermedades como el cáncer) de los participantes. Ante el diagnóstico impersonal de la medicina moderna, el chamanismo y el neochamanismo proponen un acompañamiento personal del enfermo y permiten, por lo tanto, aportar la fuerza y la esperanza psicológica indispensables para la curación.

Esta reapropiación y consagración de las montañas como lugar de culto neochamánico, ilustra el proceso de globalización del fenómeno chamánico. Según el equipo de académicos de Guadalajara en su libro *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en con-*

*textos translocales*⁷, el concepto de globalización se estudia a través de tres fases, y se revela bastante funcional en el caso del chamanismo y sus formas contemporáneas:

Primera fase: La deslocalización del chamanismo, de sus prácticas, de sus símbolos y de sus creencias a través de distintos factores de desanclaje como el viaje (turismo místico espiritual, chamanes en Europa), la literatura etnológica y sus derivados sensacionalistas y la circulación de objetos e ideas chamánicas a través de las industrias culturales mercantiles.

Segunda fase: La translocalización de lo local se manifiesta a través de la aparición del movimiento del neochamanismo en el que esta identidad religiosa adopta una localización alternativa, es decir, una localización cósmica y universal. La red social del chamanismo moderno occidental se conecta, se extiende e intercambia a través de internet.

Tercera fase: La relocalización de lo global donde los elementos simbólicos y las prácticas neochamánicas se trasplantan a otros lugares. La reapropiación y creación de lugares de culto, como los montes del Quemado y del Bugarach, son un buen ejemplo de este proceso. La relocalización transversaliza las prácticas del chamanismo, y las conecta en circuitos y redes globales, así el chamanismo local (Wixárika) o la religiosidad popular en Bugarach está revisitado, y da lugar a nuevos sincretismos religiosos, producto de la interacción entre las culturas populares (chamanismo, paganismo) y las culturas híbridas (neo chamanismo, neo paganismo).

UN CHAMANISMO GLOBALIZADO

Aunque los movimientos neochamánicos se hibridan y se localizan según los contextos estudiados, propongo destacar algunos elementos específicos del chamanismo moderno occidental.

Características del chamanismo moderno occidental

Esta forma contemporánea de chamanismo se caracteriza en primer lugar, por una práctica solitaria, una búsqueda personal e individualista de sentido, privada de todo papel o carga comunitaria. Ya no se trata de practicar un chamanismo para otros, sino para sí, con el fin de extraer un beneficio personal. La iniciación a este tipo de chamanismo representa para sus practicantes, un medio para aumentar su poder personal, a través de la adquisición de nuevos conocimientos y técnicas. Por otra parte, según J-P. Costa, el hecho de que este neochamanismo occidental “esté centrado en el desarrollo personal”⁸ constituye una diferencia esencial frente al chamanismo clásico. El participante de este neochamanismo está en busca de un estado, de una experiencia personal, y no “un efecto relacionado con el mundo exterior”⁹. El neochamán ya no tiene la función de prevenir los infortunios y los desequilibrios padecidos por su comunidad sino esencialmente, la de intervenir en el tratamiento de sus propios problemas así como en los de sus “clientes”. Como en Gabón, en donde los turistas occidentales van a “iniciarse” con la ingesta de *lboga*, alucinógeno utilizado con fines religiosos, asistimos al deslizamiento de un uso tradicional hacia un uso occidental caracterizado por “una búsqueda de curación de la desdicha individual”¹⁰.

Si una parte importante de las personas interrogadas dicen abrazar el neochamanismo a fin de conocerse a sí mismos, numerosas son las que llegan para buscar una curación o un efecto terapéutico. Como pude observarlo, muchas se inician en la experiencia del peyote con el fin de salir de una toxicomanía o una depresión. La función terapéutica del neochamán difiere aquí sensiblemente de la de un chamán autóctono, en la medida en que ya no es necesario

restablecer el equilibrio cosmogónico entre el paciente y la divinidad por medio de actos simbólicos (ofrendas), sino ingerir esta medicina sagrada con el fin de despertar una memoria ancestral o de contactar “al espíritu de la planta” y así obtener una curación.

Cada uno tendría la capacidad de entrar en comunicación con una “realidad no ordinaria”, como si cada ser poseyera una capacidad espiritual innata, cual formidable potencial de auto curación almacenado. Así, el consumo de plantas consideradas medicinales dispensaría a los participantes del neochamanismo de practicar meditaciones y ascetismo.

La función social del neochamán no es la de regular los conflictos sociales de la comunidad con quien vive y con quien mantiene estrechos vínculos de solidaridad. Sin embargo, éste perpetúa, a pesar de todo, un cierto rol social, ya que propone sus servicios a una clientela, que le concede así un determinado reconocimiento social y de estatus. La organización de ceremonias neochamánicas es la ocasión para demostrar sus poderes a los participantes, y también para ejercer su función pedagógica, en tanto que traspasador de fronteras culturales ante futuros “iniciados”.

Por otra parte, el iniciado puede convertirse en chamán según su propia voluntad, sin la ayuda de maestros espirituales, pretendiendo desarrollar sus propios maestros interiores. Ya no hay filiación generacional o comunitaria en la elección del futuro chamán, todo el mundo tiene la posibilidad de auto declararse chamán cuando lo desee. La interpretación de las señales de una futura elección chamánica depende del libre albedrío de cada uno, pudiendo éstas manifestarse en los sueños, o por medio de una voz interior, con el que el participante lleva a cabo de manera íntima su sentimiento sagrado de las cosas. Mientras que, por otro lado, la iniciación de un chamán supone generalmente un trabajo sobre sí, lento y agotador. Los neochamanes después de algunos períodos de prácticas chamánicas donde experimentan estados de consciencia alterada, no dudan en considerarse como seres elegidos por “el gran espíritu” con el fin de convertirse a su vez en chamán.

A continuación, este neochamanismo occidental se presenta como el resultado de una mezcla de prácticas espirituales y chamánicas, en la medida en que los practicantes se inspiran en modelos chamánicos tradicionales resultantes de áreas geográficas y culturales

Foto: Vincent Basset



Neochamán en trance de un ritual

Stéphane, neorural y numerólogo afincado en Bugarach.

Foto: Vincent Basset



muy diferentes. No siguen pues la enseñanza de una tradición chamánica específica, sino varias, a tal grado que se puede decir que confeccionan un “chamanismo a la carta”. La organización neochamánica mexicana “El fuego de Iztachilatlán”, propone, por ejemplo, un chamanismo panamericanista, en el cual los participantes introducen varias plantas llamadas sagradas, de origen y de cultivos diferentes como el peyote, los hongos, el tabaco, la hoja de coca y la Ayahuasca. Según el Sr. Harner, ex antropólogo, y fundador del *Core Shamanism*, el hecho de proponer un resumen de distintas prácticas rituales y creencias chamánicas permitiría alcanzar “el corazón del chamanismo”. La selección de algunas prácticas y creencias chamánicas presentadas como tradicionales y auténticas, como el consumo de plantas psicoactivas con el fin de entrar en comunicación con “el mundo de los espíritus” tiende a crear una clase de chamanismo ideal y universal, donde la figura del chamán sería una representación estereotipada.

El neochamanismo muestra un interés particular por los dispositivos rituales y por las técnicas de curación efectuadas por el chamán, en detrimento de las concepciones cosmogónicas, creencias e historias mitológicas. La transmisión de los conocimientos neochamánicos ante los turistas se articulan esencialmente en torno a estas técnicas, con el fin de obtener un resultado concreto e inmediato. Es decir, asistimos a una imitación de las técnicas chamánicas, o incluso a su reapropiación y readaptación, sin el conocimiento de los significados.

La experiencia psicotrópica bajo la influencia de la mescalina se revela en occidente muy diferente a la de un Wixarica. La embriaguez mescalínica requiere, según I. Rossi, de “una organización mental y corporal coherente y orientada que puede definir una respuesta cultural a esta clase de experiencia”¹¹. Mientras que la experiencia en un occidental es personal, la del autóctono responderá a una demanda colectiva en la que el sentido de lo que se vive está dado ya antes de la experiencia. Por otra parte, en mi experiencia de campo, algunos turistas que consumieron peyote terminaron en el hospital con una crisis de paranoia aguda. Tal es el caso de una mexicana, quien después de haber comido un sólo peyote, entró en una crisis de regresión infantil durante más de una semana. Estos hechos confirman en parte lo que el Sr. Perrin adelantó en 1985: “Si para los indígenas la droga estructura, en occidente destruye”¹².

Foto: Vincent Basset



Turista místico-espiritual delante de ofrendas wixaritari en Wirikuta, San Luis Potosí, México.

Finalmente, el aspecto financiero consustancial al movimiento neochamánico —en el que los participantes obtienen, tras el pago de una remuneración, una sesión terapéutica— opera una distinción principal con el chamanismo tradicional. El neochamanismo se presenta como un mercado donde se ofrecen la esperanza de una curación y una vía alternativa hacia el autococonocimiento. El neochamán no ejerce sus funciones en el interés general de su comunidad sino que responde a expectativas personales, o a intereses hacia sus “pacientes” o sus “clientes”. Algunos neochamanes pretenden incluso poder curar algunas enfermedades que la medicina científica no puede, como el cáncer. Pero es sobre todo en las estrategias comerciales a las que recurre el neochamanismo, en donde se le distingue claramente de un chamanismo tradicional. Se asiste hoy, por ejemplo, a la explotación comercial de algunos rituales amerindios, entre los cuales, la “búsqueda de visión” y el temazcal, por citar algunos, pasaron a ser en México y en Francia, verdaderos productos turísticos. Para estos neochamanes, internet representa un instrumento publicitario muy eficaz, puesto que les permite tener una mayor resonancia en la opinión pública. Los aficionados al neochamanismo pueden, por ejemplo, consultar foros, intercambiar opiniones, inscribirse en incontables cursillos y viajes chamánicos, y constituir así redes de sociabilidad electiva. El turismo místico espiritual, la “inmersión chamánica”, los retiros espirituales son nuevos productos turísticos explotados por los promotores de este neochamanismo. En el caso de Bugarach, una multitud de cursillos espirituales y neochamánicos se publicitaron entre 2011 y 2012 por internet. Y como en el desierto de Wirikuta, algunos recién “formados” en radiestesia, geobiología, chamanismo, reiki y chi-kung, decidieron proponer sus servicios como guías espirituales a través cursillos iniciáticos, con el fin de poder instalarse *in situ*.

Asistimos a la recreación de una identidad transcultural idealizada y estereotipada, pero existente en el hecho: la del “chamán moderno occidental”. Este neochamanismo, como reconstrucción de un universo chamánico dirigido al imaginario del europeo, da lugar paradójicamente a una negociación continua de la identidad del “blanco” o del mestizo respecto al “chamán amerindio” transformado para el caso en auténtico “Indio”.

Ante la pérdida de sentido ocasionada por el desplome de los grandes sistemas ideológicos, el neochamanismo aparece como un nuevo paradigma que permite a los individuos elaborar estrategias con el fin de salir y volver a entrar en la modernidad. Por una parte, los participantes de este movimiento invierten el conocimiento local y tradicional chamánico, iniciándose en este tipo de prácticas, y proponiendo al mismo tiempo una forma híbrida del chamanismo en el mercado globalizado de las terapias alternativas. Por otra parte, la versión sintética del chamanismo para un público occidentalizado y urbanizado, propuesta por los neochamanes, representa una estrategia cuyo fin es obtener un reconocimiento social en nuestras sociedades industrializadas.

Cambios del chamanismo local: el caso de los Wixaritari

Los efectos vinculados con el impacto de la actividad turística en la comunidad Wixarica, pueden clasificarse en dos ejes interpretativos. En el primero, la presencia creciente de extranjeros en esta reserva, y su voluntad de apropiarse de los elementos culturales materiales e inmateriales amerindios, tienden a amenazar las relaciones que mantienen los Wixaritari con su propia cultura.

En efecto, la creciente presencia de turistas condujo al Estado de San Luis Potosí, bajo la presión del Wixaritari, a proteger este espacio por medio de una política de declaración de reserva. Sin embargo, las nuevas reglamentaciones no frenaron el flujo de turistas, y paradójicamente, plantearon cada vez más obstáculos para los usuarios locales. Ante la desaparición paulatina

Antes prohibidas
a extraños, las
ceremonias a
las cuales asistí
se abren bajo la
demanda extranjera
proponiendo un
chamanismo
descontextualizado,
privado de toda
función social
comunitaria, y al
alcance de todos.

del peyote en esta zona, los Wixaritari deben respetar en adelante las cuotas de recolección, lo que causa una reducción del consumo de esta planta en las distintas fiestas anuales, y un aumento del consumo de alcohol.

La demanda turística relativa a la práctica de rituales amerindios también ha trastornado las representaciones y las modalidades vinculadas a estas prácticas en los medios tradicionales. Ante este turismo místico espiritual, algunos Wixaritari han sabido aprovechar la fascinación de los extranjeros y proponer sus servicios de “chamanes” a cambio de una remuneración. Es necesario destacar aquí que la situación de endeudamiento en la cual se encuentran numerosos Wixaritari, descrita por S. Durin en su tesis doctoral¹³, conduce inexorablemente a estos últimos hacia “un comercio de larga distancia”, situación por la que algunos Marakamé pasan cada vez más tiempo fuera de la “Sierra Huichol”, con el objetivo de financiar los rituales anuales de los que son responsables.

La venta de artesanías, así como la realización de ceremonias chamánicas se propagaron en todas las grandes ciudades mexicanas, hasta que el mercado nacional alcanzó una relativa saturación y obligó a los Wixaritari a salir cada vez más lejos. Así, varios Marakamé viajan regularmente durante el año al extranjero: a Francia, a Estados Unidos, a Canadá, e incluso a Japón cerca del Monte Fuji-Yama con el fin de realizar ceremonias.

Fui testigo de este tipo de ceremonias en algunos centros turísticos en México, y también en el sur de Francia, donde la Asociación Arutam había hecho venir al Marakamé Casiano, de la comunidad de San Andrés de Cohamiata, para que realizara ceremonias pagadas y talleres destinados a la venta de su artesanía. Antes prohibidas a extraños, las ceremonias a las cuales asistí se abren bajo la demanda extranjera proponiendo un chamanismo descontextualizado, privado de toda función social comunitaria, y al alcance de todos. Con tal resultado que el éxito económico de algunos Marakamé, en detrimento del resto de la comunidad, tiende a aumentar las tensiones internas, y a desarrollar relaciones de competencia que afectan la cohesión social de estas comunidades.

La reciente recepción de poblaciones turísticas en su hábitat tradicional contrae otros cambios significativos. Las numerosas asociaciones internacionales que proponen viajes de inmersión chamánica han contribuido a estos cambios locales en su sociedad. Por ejemplo, se han transformado algunos espacios tradicionales que hacían oficio de granero, en habitaciones para turistas. Se organizan temazcales de tradición no wixárica con el fin de satisfacer la demanda turística, o ceremonias chamánicas, destinadas a los turistas, fuera del calendario ceremonial vinculado al ciclo agrícola.

Por otra parte, en un segundo eje interpretativo, el estudio de estos efectos en las culturas amerindias y más concretamente en la cultura Wixarica, no puede resumirse a una interpretación en términos de impactos negativos y de aculturación para las sociedades receptoras. Al contrario, como lo muestra J. Boissevain en su investigación¹⁴ sobre la Isla de Malta, se puede asistir a una revitalización de algunos rituales amerindios bajo la acción del turismo. A menudo acusado de contaminar la cultura auténtica, el turismo podría inducir una revalorización de un patrimonio cultural, que se concretaría, en el seno de una población local, con la reapropiación de los elementos culturales que estaban en curso de perderse.

Percibidos cómo los últimos representantes de un chamanismo auténtico, la fascinación de los extranjeros respecto a los Wixaritari puede ayudar a reforzar los valores de su tradición, y producir por ejemplo, que las nuevas generaciones de Wixaritari se conviertan a su vez en Marakamé. Durante sus viajes a Europa o a los Estados Unidos, los Wixaritari se dan cuenta de lo que representan realmente a los ojos de los occidentales. Eusebio, por ejemplo, uno de los aprendices chamanes que viajó a Francia con el Marakamé Casiano, entendió el interés que podía sacar de su posición de chamán. La posibilidad de percibir miles de euros a cambio de realizar ceremonias y de explicar su tradición, suscita un renovado interés local en la vocación de chamán.

La producción y la venta de artesanía también son fomentadas por la solicitud creciente de los extranjeros. Aunque esta producción se diferencia del uso tradicional destinado a las actividades religiosas, representa, desde el principio de los años setenta, un medio de subsistencia no desdeñable para numerosas familias, y contribuye así a revitalizar el conocimiento de su historia mítica y su difusión para un público más amplio. Por otra parte, es interesante observar que este comercio de larga distancia puede implicar la creación de nuevos lugares de peregrinaje, como fue el caso cerca de la ciudad de Monterrey, en el parque natural de la *Huasteca*, donde la construcción de un templo *xiriki*, en un área donde se da el peyote, representa un ejemplo significativo del proceso de sacralización de nuevos territorios, por medio del fenómeno de ritualización de las actividades comerciales.

BIBLIOGRAFÍA

- Argyriadis, Kali, De la Torre, Renée, et al., 2008 — *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, México, IRD-CEMCA-CIESAS-ITESO.
- Basset, Vincent, 2011 — *Du tourisme au néochamanisme: Exemple de la réserve naturelle sacrée de Wirikuta au Mexique*, Paris, Harmattan.
- Boissevain, Jean, 1992 — *Revitalizing Europeans rituals*, Londres, Routledge.
- Bonhomme, Julien, 2010 — « Les ancêtres et le disque dur : visions d'iboga en noir et blanc », in *les plantes psychotropes*, sous la direction de S. Baud et C. Ghasarian, Paris, Imago.
- Costa, Jean-Pierre, 2007 — *Les chamans : Hier et aujourd'hui*, Monaco, Éditions Alphée.
- Durin, Séverine, 2003 — *Sur les routes de la fortune. Commerce à longue distance, endettement et solidarité chez les Wixaritari, Mexique*, Thèse de doctorat en Anthropologie, Institut des Hautes Études d'Amérique Latine, Université de Paris 3.
- Girard, Alain, 2000 — « La reconnaissance / méconnaissance de l'autre dans l'esthétique touristique : la réduction folklorisante produit-elle la folklorisation des cultures », en *Les formes de reconnaissance de l'autre en question*, Perpignan, PUP.
- Gottin, Thomas, 2011 — *Le phénomène Bugarach : Un mythe émergent*, Paris, Œil du Sphinx.
- Hamayon, Roberte, 2003 — « Introduction aux chamanismes. Réalités autochtones, ré-inventions occidentales », in *Chamanismes, Étude Diogène*, Paris, PUF.
- Rossi, Ilario et Kaech, François, 2008 — « Psychotropes et quêtes existentielles : logiques d'ailleurs et d'ici », *Dépendances* n° 34, Juin, p.16-18. « Addiction et spiritualité », Lausanne.
- Stuckrad, Kocku Von, 2003 — « Le chamanisme occidental moderne et la dialectique de la science rationnelle », in *Revue Diogène Chamanismes*, Paris, PUF.

NOTAS

- 1 K.V. Stuckrad, « Le chamanisme occidental moderne et la dialectique de la science rationnelle », in *Revue Diogène Chamanismes*, PUF, Paris, 2003, p. 284.
- 2 K.V. Stuckrad, « Le chamanisme occidental moderne et la dialectique de la science rationnelle », in *Revue Diogène Chamanismes*, PUF, Paris, 2003, p. 284.
- 3 R. Hamayon, « Introduction à Chamanismes. Réalités autochtones, réinventions occidentales », in *Revue Diogène Chamanismes*, PUF, Paris, 2003, p. 9.

- 4 J. Argüelles, *Le facteur maya*. Sentier au-delà de la technologie, Inner traditions / Bear and Company, 1987.
- 5 W. Stoczkowski, *Des Hommes, des dieux et des extraterrestres. Ethnologie d'une croyance moderne*, Flammarion, Paris, 1999.
- 6 Entrevista con el neochamán Paco (mayo de 2003).
- 7 K. Argyriadis, R. de la Torre, C. Gutiérrez et A. Aguilar, *Raíces en movimiento. Practicas religiosas tradicionales en contextos translocales*, IRD-CEMCA-CIESAS-ITESO, México, 2008.
- 8 J-P. Costa, *Les chamans: Ayer y hoy*, Mónaco, Ediciones Alphée, 2007, (1^{ère} éd. 2001), p. 114.
- 9 R. Hamayon, « Introduction à Chamanismes. Réalités autochtones, réinventions occidentales », in *Revue Diogène Chamanismes*, PUF, Paris, 2003, p. 45.
- 10 J. Bonhomme, « Les ancêtres et le disque dur: visions d'iboga en noir et blanc », in *Les plantes psychotropes*, sous la direction de S. Baud et C. Ghasarian, Imago, Paris, 2010, p. 329.
- 11 I. Rossi et F. Kaech, « Psychotropes et quêtes existentielles: logiques d'ailleurs et d'ici », *Dépendances* n° 34, Juin, p. 18 « Addiction et spiritualité », Lausanne, 2008.
- 12 I. Rossi et F. Kaech, « Psychotropes et quêtes existentielles: logiques d'ailleurs et d'ici », *Dépendances* n° 34, Juin, p. 16-18 « Addiction et spiritualité », Lausanne, 2008.
- 13 S. Durin, « *Sur les routes de la fortune. Commerce à longue distance, endettement et solidarité chez les Wixaritari, Mexique* », Tesis de doctorado en Antropología, Institut des Hautes Etudes d'Amérique Latine, Université de Paris 3, 2003.
- 14 J. Boissevain, *Revitalizing Europeans rituals*, Routledge, Londres, 1992.