

*El chamán como enfermo mental según George Devereux**

*Franco, Francisco***

Universidad de Los Andes (Mérida - Venezuela)

Resumen

Este artículo son unas notas acerca de la discusión sobre el carácter patológico o enfermo del chamán, propuesto por Devereux, fundador de la Etnopsiquiatría y su correspondencia con lo que llama Morin el carácter “demens” del *homo sapiens sapiens*.

Palabras clave: Chamán. Enfermedad mental. Devereux.

Abstract

This article is notes about the discussion on the pathological or ill character of chamán, proposed by Devereux, founder of the Etnopsiquiatría and his correspondence and so the character calls Morin “demens” of *homo sapiens sapiens*.

Key words: Shaman. Mental patient. Devereux.

* Nota del Comité Editorial: Artículo culminado en mayo de 2006, enviado a ANUARIO GRHIAL en junio y aprobado para su publicación en septiembre del mismo año.

** Licenciado en Historia, con Maestría en Etnología (ULA). Profesor Asistente, adscrito al Departamento de Antropología y Sociología. Escuela de Historia, Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela. e-mail: *franco@ula.ve*

La figura del chamán pervive y ronda en muchos movimientos religiosos no indígenas de la actualidad, especialmente en aquellos calificados como *New Age*; corriente religiosa de difícil definición, que toma elementos, rituales y creencias de distintas tradiciones, reactualizando prácticas antiguas y reinventando otras con un cariz, light, novedoso y postmoderno.¹

En este contexto, la figura del chamán se ha convertido en una especie de modelo, de arquetipo del hombre religioso. El chamán parece fascinar por su referencia a lo supuestamente más primitivo de la naturaleza humana, así como por los poderes extrahumanos que detenta y que, en la actualidad, se ofrecen como posibles a cualquier persona, siempre y cuando cumpla con los requisitos de una “iniciación chamánica”. Esta exaltación y rescate de la figura del chamán se explica también por la importancia del uso de drogas alucinógenas en sus rituales; lo cual parece hacerlo más atractivo. Tal como lo muestra el consumo excesivo del peyote en México, el cual llegó a estar en peligro de extinción, luego de la fama que alcanzaron los libros de Carlos Castaneda, donde relata sus supuestas experiencias como aprendiz de chamán con Don Juan, un indígena yaqui (Castaneda 1985; 1987).

Como veremos, el chamán no es un intermediario, ni un medium, posee el control de los espíritus y de las deidades, manteniendo la consciencia durante sus rituales y sus experiencias extrasensoriales. Tiene el poder de curar y de hacer daño, pero es a la vez un reservorio de sabiduría de su propia cultura. Así es descrito tanto por los religiosos interesados en el chamanismo del pasado y del presente, así como por antropólogos e historiadores de las religiones. Sin duda, existe una gran influencia de los relatos de los antropólogos en esa fascinación moderna o actual por el chamán.

Incluso en el ámbito académico, en la arqueología específicamente, la relación entre el chamanismo descrito por los etnógrafos y el chamanismo prehistórico de los arqueólogos propuesto por Jean Clottes y David Lewis-Williams (2001) creó una gran polémica. Estos autores

estblecieron una correspondencia entre el chamanismo registrado por los etnógrafos, historiadores y los mismos arqueólogos en sociedades de distintas épocas de cazadores-recolectores, algunas explicaciones neurofisiológicas acerca del trance (Clottes y Lewis-Williams, 2001:11-33) con el arte de las cuevas del paleolítico superior. Para este período la única evidencia directa con las que se cuenta es el llamado arte paleolítico. Lo que en parte explica la polémica que desató la hipótesis de estos autores. Se basan en la premisa de que el fenómeno chamánico es una forma universal humana y por tanto es posible formular dichas relaciones. Se interesaron, declarándose sorprendidos e intrigados, por el “extraordinario” parecido que existían entre chamanes de distintas partes del mundo y diferentes épocas. Asumieron que las similitudes provienen de la manera en que el sistema nervioso humano reacciona en estado de conciencia alterada:

“...Aunque la diversidad del chamanismo puede, a primera vista, parecer aplastante, existen profundas analogías de orden neurológico. Estas analogías son las que permiten tener una idea del contexto mental y social en el cual la religión y el arte paleolítico se desarrollaron, así como las razones que condujeron a algunos individuos a desafiar los misterios de las cuevas para hacer representaciones o contentarse con tocar las húmedas paredes clacáreas.” (Clottes y Lewis-Williams, 2001:19-20).²

No entraremos a discutir tamaño tema, pero lo anterior sirve para mostrar que no es baladí discutir en este artículo, desde una perspectiva de revisión y teórica, el llamado carácter patológico del chamán, a través de la posición de Devereux, fundador de la etnopsiquiatría, y su correspondencia con lo que llama Morin el carácter “demens” del homo sapiens sapiens.

1. Devereux y la etnopsiquiatría

George Devereux (1973) es uno de de los autores que más ha trabajado sobre la convergencia entre las perspectivas etnológica

y psiquiátrica en las investigaciones sobre la enfermedad mental y la cultura.³ Buscó establecer una teoría que que sirviera de base para la interrelación entre estas dos áreas. De esta manera, siguiendo y reinventando el psicoanálisis, así como basado en su experiencia como etnógrafo, este autor propone la existencia de dos tipos de inconsciente: uno idiosincrásico, “...los elementos que el individuo se ha visto obligado a reprimir por la acción de los *stress* únicos y específicos que ha sufrido...” (Devereux, 1973: 30); y otro étnico, constituido por los diversos rasgos que una cultura determinada ha reprimido en los individuos que la integran, compartidos por todos ellos así como también los conflictos inconscientes que se generan de ese material reprimido; el cual, recalca Devereux, se transmite de generación en generación, cultural y no biológicamente.⁴

La categoría de inconsciente étnico ha permitido articular la perspectiva de las dos disciplinas (psiquiatría y etnología) para comprender diversos fenómenos, lo cual no se lograría —o solo parcialmente— con un enfoque puramente psicológico o puramente sociológico⁵; por otra parte, gracias a esa categoría, se ha puesto a prueba la teoría psicoanalítica del inconsciente y su utilidad para comprender fenómenos culturales universales y no solo europeos o no-occidentales.⁶

El análisis etnopsiquiátrico se ha esforzado en “...confrontar y coordinar el concepto de ‘cultura’ con la pareja conceptual ‘normalidad-anormalidad’...” (Devereux 1973:26) y ha intentado determinar la ubicación precisa de la frontera de estas dos categorías; este umbral ya no puede entonces considerarse desde un enfoque puramente funcional o culturalista, “todo lo que existe en una cultura determinada es normal”,⁷ o desde una mirada puramente clínica-occidental, “la mayoría de los no-occidentales son delirantes, neuróticos, esquizofrénicos o en el mejor de los casos débiles mentales”. En el pasado los fenómenos de posesión, como rigurosamente lo muestra Roger Bastide (1972), fueron considerados exclusivamente como estados mentales mórbidos por

los médicos, y en especial por los psiquiatras, quienes “...pretendieron ver en ellos fenómenos de histeria, de sonambulismo provocado o de neurosis...” (Bastide, 1972:75).

Así, llegamos a un punto crucial en la etnopsiquiatría: el establecimiento de los criterios para definir la normalidad. Para Devereux, y tal vez para la mayoría de los psiquiatras, esos criterios son (o deberían ser) “absolutos”, nunca relativos a una cultura determinada, ya su investigación es resueltamente multidisciplinaria, suponiendo la universalidad tanto de la cultura como de la psiquis humana:

“...Intenta abarcar y comprender conjuntamente los conceptos fundamentales que pertenecen al campo de la psiquiatría (lo normal y lo patológico) y los de la etnología (las categorías universales de la cultura) con el propósito de inferir una antropología psiquiátrica y una práctica terapéutica basada en ella...” (Laplantine 1979:11).

De esta manera, se hace necesario establecer criterios de normalidad *metaculturales*; es decir, que se encuentren más allá y por encima de la diversidad de las culturas, tales como: la madurez afectiva, el sentido de lo real, la racionalidad y la capacidad de sublimación (Devereux 1973:27). No obstante, es inevitable que estos parámetros se vuelvan problemáticos en la medida en que pasamos de la cultura occidental a las no-occidentales y principalmente cuando se estudian fenómenos particulares de gran complejidad que parecen escapar a esos criterios de validez supuestamente universal, como por ejemplo los cultos de posesión o el chamanismo.

2. Desórdenes sagrados o chamánicos

La categoría de desorden sagrado o chamánico ha recibido duras críticas por parte de los etnólogos: no comparten la idea de Devereux acerca del carácter fundamentalmente patológico del chamán.

En palabras del padre de la etnopsiquiatría, el chamán es un “ser gravemente neurótico” o incluso “psicótico en estado de remisión

temporal”; algo así como que se cura un tiempo pero vuelve de nuevo a recaer en sus delirios. Sin embargo, Devereux reconoce una diferencia entre el chamán y el enfermo mental tradicional. Su afección mental se ubica en el inconsciente étnico, lo cual le permite tomar sus síntomas del material que le proporciona su sociedad; en cambio el psicótico tiene que crear por sí mismo los síntomas de sus padecimientos, ya que su enfermedad se ubica en el inconsciente idiosincrásico:

“...el conflicto dominante del Chamán está arraigado en su inconsciente étnico; también siente sus inclinaciones chamánicas como ego-distónicas. Numerosas tribus señalan el carácter doloroso de las experiencias psíquicas que significan la eclosión de los poderes chamánicos...” (Devereux 1973:38).

A lo anterior, el autor agrega que el chamanismo es “distónico con respecto a su propia cultura”, en otras palabras el chamán es un “elemento social perturbador”; sin embargo,

“...si bien es cierto que el chamán es temido por los demás miembros de su grupo cultural, también es cierto que los sacerdotes de todas las religiones producen en los fieles esta actitud de reverencia, mezcla de temor hacia ‘lo sagrado’ que ellos representan. Un ser que participa a la vez de la naturaleza del hombre y de la de dios...” (Clarac 1992:330).

Continuando con la caracterización del chamán, Devereux afirma que éste es un individuo solamente adaptado a un sector muy pequeño de su sociedad, por tanto es mucho menos “realista” que sus congéneres supuestamente normales. Sin embargo, este concepto (uno de los criterios de normalidad “metaculturales”) es muy discutible, ya que el sentido de lo real sólo podemos apreciarlo dentro del universo simbólico de una cultura determinada. Además, el chamán es precisamente uno de los individuos que más conoce su cultura.

El chamán es el médico de su sociedad, el cual puede curar o enfermar porque conoce las causas últimas de las enfermedades, generalmente mágicas. Con esta afirmación está de acuerdo Devereux (1972), señalando además que el chamán

“...proporciona a su paciente toda una serie de defensas (de síntomas restituidores) culturalmente sancionados y etnopsicológicamente apropiados y calmantes, que le permiten hacer frente a los conflictos idiosincrásicos que le atormentan...” (p. 41).

Es decir, que el chamán maneja la enfermedad mental de su cultura y en este sentido resulta “útil” o funcional y, pareciera, por tanto normal. Contrario a esto, Devereux (1972) protesta por considerarlo un argumento superficial y circular. Replica que la “supuesta” utilidad del chamán es la misma que tiene un niño psicótico dentro del seno de su familia, la cual sufre una neurosis latente: es un “loco por asignación” y seguramente en el momento en que tal niño pueda curarse su familia inmediatamente enfermaría. A ese individuo “útil” el psiquiatra no duda en tratarlo:

“...El desorden psíquico del chamán es ‘útil’ a su tribu tan sólo en ese sentido; lo mismo que el niño, está loco en nombre y por cuenta de los ‘demás’, en la medida en que su locura les permite conservar un aparente equilibrio psicológico...” (p. 51).

Se pretende pues que el chamán actúe como un psicoanalista y que además de curarse él mismo también “cure a sus paisanos (pacientes)”, en la forma que supuestamente lo hacen los analistas modernos, a través de una “experiencia afectiva correctiva”. De modo que se proyecta al caso del chamán el del psicoanalista, quien en su preparación como profesional debe experimentar su “propia cura psicoanalítica” antes de ejercer como tal (Clarac 1992:326).⁸

Otro argumento que desarrolla Devereux (1972) para afirmar la tesis de que el chamán es “distónico con respecto a su propia cultura”, es la confusión que este padece entre creencia tradicional y experiencia subjetiva:

“...Confundir ambas cosas equivale a negarse a diferenciar lo sociológico de lo psicológico. En resumen, el chamán no está neurótico porque participa en las creencias de su tribu, está neurótico porque en su caso particular y, sólo en su caso, creencia se transforma, por razones neuróticas, en una experiencia subjetiva, aunque culturalmente

estructurada, de tipo alucinatorio, que eventualmente formará parte del síndrome restitucional del estado chamánico.” (p. 48).

Aquí, evidentemente Devereux toma despectivamente los sistemas de creencias mágico-religiosos de los chamanes, los cuales no poseen ninguna capacidad de eficacia simbólica y mucho menos valora la significación de aquellos para los individuos de una cultura determinada.

Hasta aquí presentamos los señalamientos de Devereux para sostener su tesis acerca del carácter fundamentalmente neurótico o psicótico del chamán. Pasemos ahora a discutir, con algo de detenimiento, algunos de estos argumentos.

3. El chamán: piedra angular de su cultura

El fenómeno del chamanismo ha sido estudiado con gran interés por la antropología desde el siglo pasado y en la actualidad. En la etnología de América Latina ocupa abundantes páginas de investigación. Como fenómeno religioso, o si se prefiere mágico-religioso, es muy complejo, extendido por distintos y lejanos ámbitos geográficos del planeta⁸: “...Para Mircea Eliade, el chamanismo ‘es una de las técnicas arcaicas del éxtasis’, pero también es mística, es magia, es religión, es arte, es capacidad, es medicina, psicopatología, psicoanálisis y psicopompolgía.” (Velásquez 1987:31). En efecto, el chamán es a la vez médico, brujo, sacerdote, psicopompo, guardián de la tradición de su pueblo y en algunas ocasiones jefe político, en pocas palabras es la figura fundamental de diversas culturas actuales y pasadas.

El mismo Devereux (1972) reconoce a veces, aunque solo para luego acentuar su patología, lo especial, único o singular que es el chamán dentro de su sociedad. En este sentido nos dice: “...aunque es posible que todos los chamanes sean histéricos, es también cierto que incluso en las sociedades primitivas, no todos los histéricos son

chamanes...” (p. 40) igualmente señala: “...Muy a menudo, el chamán es ‘como todo el mundo’ pero ‘más que todo el mundo’ (p. 41). En estos dos breves comentarios se reconoce la particularidad del chamán la cual no parece reducirse a la pura enfermedad. En efecto, la manifestación de ésta señala la vocación de un individuo para desempeñarse como chamán.

Aquí es bueno recordar algunas de las formas de la vocación o reclutamiento chamánico, de las cuales la más importante es la manifestación en el individuo de una crisis “...que se concreta en una ruptura provisional del equilibrio psíquico...” (Velásquez 1982:37). Sin embargo no es la única por medio de la cual se llega a chamán; señalaremos seis de estas formas: primero, elección divina: la caída de un rayo que hiere a la persona y la deja inconsciente, asimismo el acaecimiento de eventos extraños relacionados con la naturaleza sagrada (perderse en el páramo, señales de estrellas en el firmamento, manifestación del arco iris en ciertas circunstancias, etc.), espíritus que se comunican de distintas maneras en el nivel consciente; segundo, los sueños también pueden señalar la vocación chamánica; tercero, elección divina del individuo antes de que nazca debido a algún presagio o señal; cuarto, los casos hereditarios, en los cuales los hijos de chamanes famosos se convierten a su vez en chamanes; quinto, los que se autoeligen, aunque no son muy comunes; sexto, los que caen enfermos durante el tratamiento de un chamán y se les diagnostica su muerte (catalepsia) pero después de cierto período retornan a la vida y cuentan que durante su periplo por el mundo de los muertos se encontraron con los espíritus de chamanes muertos que los curaron y los enviaron de nuevo a la vida para que se hiciesen chamanes.

Devereux (1972) también reconoce, aunque no sin discutirlo, que “...en el seno de algunas tribus apaches en vía de rápida desintegración, el chamán está, en el conjunto, *menos* neurótico que la mayoría de los miembros de su tribu...” (p. 51). Es decir, que en los casos de acelerada aculturación y desintegración los chamanes pueden resistir mucho mejor

que sus parientes e inclusive enfermarse menos. El chamán es tal vez la persona que maneja con mayor desenvoltura y propiedad (si se me permite esta expresión) los materiales culturales (ya sean conscientes o inconscientes) de su sociedad y muchas veces gracias a él su cultura se mantiene en pie.

Si asumimos, como lo hace Laplantine (1979), que la enfermedad mental es una “desindividualización y una desocialización”⁹ así como una “deculturación”¹⁰ y releemos de nuevo el comentario arriba señalado por Devereux, hallamos una contradicción entre la afirmación que muestra al chamán como ego-distónico en su sociedad y gravemente enfermo con la afirmación de su capacidad para resistir un proceso acelerado de aculturación.

Para entender lo anterior creo que debemos situar la enfermedad de las sociedades tradicionales¹² en una perspectiva más etnológica que psiquiátrica, reconociendo la proximidad de lo patológico y lo sagrado. Esta cercanía la ha mostrado Laplantine (1979) gracias a sus estudios etnológicos (con perspectiva de etnopsiquiatra) en culturas tradicionales africanas. Ha encontrado que la enfermedad mental se halla inscrita en el interior de representaciones colectivas que entran dentro de las categorías de lo sagrado “...la enfermedad forma parte de un conjunto más vasto que ella...” (p. 91), de una cosmovisión que sostiene una forma de existencia que no admite separación entre lo natural y lo sobrenatural (división exclusivamente occidental) y busca las causas últimas de los fenómenos¹³; los cuales siempre los encontramos en el círculo de las relaciones sociales:

“...las perturbaciones mentales, si bien es cierto que son las del hombre afectado por ellas, se consideran siempre menos como una enfermedad personal que como el síntoma de un malestar o una desgracia más difusa que se sitúa a un nivel diferente: el de la degradación de las relaciones sociales que unen al grupo.” (Laplantine 1979:93).

Es por esto que los enfermos mentales o los “locos” en la sociedad occidental moderna son más solitarios y son apartados; su afección

—según el discurso bio-médico occidental— tiene un origen individual —por lo general, meramente biológico— y por tanto la solución a este trastorno debe buscarse de manera individual o acudir al hospital o al sanatorio atendidos por calificados psiquiatras.

4. Homo-sapiens/Homo-demens

A Kant se le atribuye la siguiente afirmación: “la pasión de la razón es la unidad”; la razón tiene la obsesión por lo claro, lo nítido, lo preciso, lo unitario. Desde la Ilustración podemos afirmar que el hombre occidental ha intentado construir una visión del mundo en consenso con esa pasión que menciona el gran filósofo alemán, como proyecto o como meta, dejándose a un lado lo ambiguo, lo múltiple, lo oscuro, lo complejo.

Creo que el abuso que cometió Devereux en sus consideraciones sobre el chamanismo tiene su raíz en esa pasión por la unidad, por la obsesión del científico de explicar sin dejar fisuras en sus construcciones teóricas. Pero no podría ser de otra manera, hasta hace poco estamos reconsiderando aquella visión idílica del hombre como *homo sapiens*, racional y prístino, un modelo sin perturbaciones de nosotros mismos; en cambio, el otro, el chamán (aunque pretendamos comprenderlo) sí posee aquellos rasgos que hemos reprimido en esa visión idílica de homo racional.

Lo que más ha sorprendido e interesado del chamán tal vez es lo que más tiene de humano-universal. Es aquello que caracterizó Morin (1974) en el hombre, aquello que tal vez apareció, o se desarrolló en el proceso de hominización:

“..una afectividad intensa e inestable, que sonríe, ríe y llora, ansioso y angustiado, un ser egoísta, ebrio, estático, violento, furioso, amoroso, un ser invadido por la imaginación, un ser que conoce la existencia de la muerte y que no puede creer en ella, un ser que segrega la magia y el mito, un ser poseído por los espíritus y por los dioses, un ser que se alimenta de ilusiones y de quimeras, un ser subjetivo cuyas relaciones con el mundo objetivo son siempre inciertas, un ser expuesto al error,

al yerro, un ser úbrico que genera desorden. Y puesto que llamamos locura a la conjunción de la ilusión, la desmesura, la inestabilidad, la incertidumbre entre lo real y lo imaginario, la confusión entre lo objetivo y lo subjetivo, el error y el desorden, nos sentimos complejidad a ver al homo sapiens como homo demens". (Morin 1974:131).

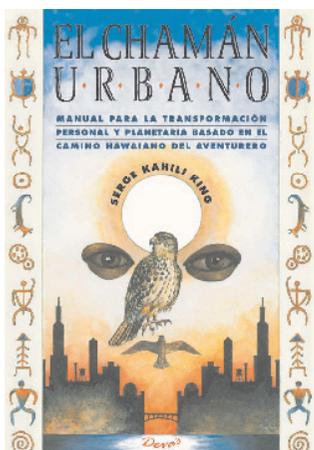
Notas

- ¹ Este "movimiento" no es exclusivo o nacido en Latinoamericana sino más bien moderno, o posmoderno, contemporáneo y, se podría decir, existe en todas partes del mundo. En el "New Age" (o Nueva Era) "...la noción fundamental es la de circular por distintos talleres, workshops, probar distintas filosofías y prácticas religiosas, pero sin necesariamente adherirse incondicionalmente a una de ellas." (Míguez 2000:66).



Representaciones prehistóricas de las cuevas de Trois Frères (ap. 15.000 años) que se suponen representaban a chamanes en sus transformaciones mágicas en animales. Tomado de Clottes y Lewis-Williams (2001).

- ² “Aunque el Paleolítico superior no proporcione ni elementos ni pruebas, lo que tampoco es del todo cierto, al menos dos buenas razones permiten suponer que existieron durante esta época ciertas formas de chamanismo.
“En primer lugar, el sistema nervioso humano puede generar estados de conciencia alterada y alucinaciones, capacidad que se puede remontar hasta muy atrás en el tiempo... la capacidad de alucinar no es probablemente una característica única de los seres humanos, puesto que forma parte del sistema nervioso de los mamíferos en general. En consecuencia, parece lógico que los Australopitecos... tuvieron alucinaciones, es altamente probable que los Neandertales... también estuvieron expuestos a ellas, y es seguro que al menos algunos humanos que vivieron durante el Paleolítico superior, y por tanto anatómicamente y fisiológicamente modernos, también las experimentaron.
“La segunda razón es la ubicuidad del chamanismo entre las comunidades de cazadores-recolectores. Como hemos visto, estas sociedades, en todo el mundo y en todos los continentes, cuentan con practicantes que, en el marco religioso, buscan estados de conciencia alterada para cumplir un gran número de misiones. La ubicuidad del chamanismo no es el resultado de la difusión de ideas y de creencias en el mundo, sino en cierto modo de una necesidad ineludible, en el seno de las sociedades de cazadores-recolectores, de racionalizar la tendencia universal del sistema nervioso humano que supone el acceder a los estado de conciencia alterada” (p. 77).
- ³ Devereux siguió y criticó a la antropología norteamericana, a la corriente “Personalidad y cultura”, que intentaba desarrollar un enfoque que reuniera y explicara a la vez lo colectivo y lo individual, lo social y lo individual.



Libro ofrecido en Internet para convertirse en chamán, según un método “hawaino”.

- ⁴ La operatividad y utilidad del concepto inconsciente étnico se evidencia y complementa con la tipología de los trastornos mentales elaborada por Devereux: los desórdenes sagrados (o chamánicos), los desórdenes étnicos, los desórdenes tipo y los desórdenes idiosincrásicos. Aquí nos interesa únicamente el primero.
- ⁵ Devereux (1972) sostiene "...que aun la psicología más perfeccionada nunca nos permitirá formular leyes sociológicas, así como la sociología más perfecta jamás logrará formular leyes auténticamente psicológicas..." (Devereux, 1972:17). O también señala: "...los discursos psicológicos y los discursos sociológicos no son los únicos mutuamente irreductibles ni los únicos entre los cuales existe una relación de complementariedad. La misma irreductibilidad recíproca y la misma relación de complementariedad pueden existir también entre dos perspectivas o dos teorías..." (Devereux, 1972: 20).
- ⁶ Laplantine (1979) dice que Freud comprendió "...que el conjunto del psicoanálisis depende de la universalidad de la explicación propuesta: ¿es válido para todas las culturas o halla en cada una de ellas una serie distinta de interpretaciones: la etnología que lo 'relativizaría' a la cultura que le dio origen: la de la monarquía austro-húngara y de manera más general la sociedad de occidente? A la relación establecida por Freud entre los procesos neuróticos y los estadios del desarrollo infantil le faltaba un soporte cultural. Soporte que lo proporcionaría precisamente los hechos etnológicos observados por Frazer y Tylor y que confirma la posición fundadora, central, estructurante del complejo de Edipo..." (Laplantine, 1979: 20).
- ⁷ Se considera que los individuos pueden enfermarse pero no las sociedades. Los etnólogos, nos dice Laplantine (1979), "...siempre se han rehusado a admitir la existencia de culturas de lo patológico y, como consecuencia, de culturas de la deculturación, pues a partir del momento en que lo mórbido deviene institucional y es compartido por una mayoría de individuos, lo consideran un hecho de cultura como cualquier otro..." (p. 82).
- ⁸ Afirma Clarac de Briceño, irónicamente, que Devereux "...no explicita si el chamán tendría el mismo derecho luego a ejercer (¿como psicoanalista?)" (Clarac 1992:326).
- ⁹ Siguiendo a Eliade, Velásquez (1987) afirma que el chamanismo "...es, por excelencia, un fenómeno siberiano y Central-Asiático, porque el fenómeno religioso y mágico se manifiesta en su forma más completa en Asia Central y Septentrional (Velásquez, 1987: 31).
- ¹⁰ "...La enfermedad mental es esa tentativa desesperada de reorganización de la personalidad, pero que siempre se efectúa en detrimento del yo, el cual no puede ya cumplir su doble misión diferenciadora de individualización y de socialización..." (Laplantine 1979:79).
"...Este proceso en virtud del cual un individuo pierde el control de su existencia se deshumaniza a medida que se desocializa, es rigurosamente universal. Toda sociedad

sana se apoya sobre un sistema de defensas solidarias de interés para el Yo, es decir, en suma, de pleno desarrollo del individuo...” (Laplantine 1979: 80).

- ¹¹ En la deculturación los materiales culturales son despojados de su significación cultural y son reinterpretados en función solamente de las necesidades psicoafectivas del individuo; “...es una enfermedad de la de-simbolización que, llevda al exceso, conduce a que los individuos elaboren rituales vacíos de toda significación cultural y a que las sociedades destruyan los fundamentos mismo de su propia existencia...” (Laplantine 1979:81).
- ¹² En relación con esta categoría debemos tomar en cuenta lo que señala Louis-Vincent Thomas (1993) “No hay que engañarse en cuanto al sentido de la palabra ‘tradicional’. En algún caso, denota sólo la idea de pureza, de autenticidad, de especificidad, situada *ne varietur* fuera de los condicionamientos sociohistóricos. Por ‘tradicional’ se entiende el conjunto de prácticas que, en el curso de una cierta época suficientemente alejada y extendida, han arraigado profundamente hasta convertirse hoy en hábitos, incluso en automatismos, que por eso mismo no son en absoluto cuestionados. “Actualmente se ha producido un deslizamiento semántico del término ‘tradicional’: apenas empieza a considerarse tal a partir del momento en que las prácticas hasta entonces convencionales se muestran inadaptadas o no operacionales con relación a la adopción de un género de vida relativamente nuevo, debido al contacto de otra s culturas con las técnicas más avanzadas (condiciones externas) o por transformaciones internas cualitativas, o por ambas a la vez. así, ciertos aspectos de la primera cultura, por su inadecuación con las prácticas nuevas, se convierten en sectores tradicionales, que a veces entran en decadencia en un plazo más o menos breve y terminan en el museo del folklore...” (Thomas, 1993:12).
- ¹³ Como señala Jung (1965): “El primitivo se funda muchísimo en los hechos del mundo que lo rodea, y queda justamente asombrado y reclama causas específicas cuando ocurre un hecho inesperado. Hasta aquí se comport exactamente como nosotros. Pero va más allá. Tiene una o algunas teorías acerca del poder arbitrario de la casualidad. Nosotros decimos: no es más que una casualidad. El dice: es una voluntad bien calculada. El atribuye la mayor importancia ... no a los puros nexos causales de la ciencia natrual, sino a la compleja y complicada maraña de las concatenaciones causales que denominamos casualidad...” (Jung, 1965:07).

Bibliohemerografía

- BASTIDE, Roger (1972). *El sueño, el trance y la locura*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- CASTANEDA, Carlos. (1985). *Las enseñanzas de Don Juan. Una forma yaqui de conocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1987). *Viaje a Ixtlán*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CLARAC DE BRICEÑO, Jacqueline (1992). *La enfermedad como lenguaje en Venezuela*. Mérida: Consejo de Publicaciones. Universidad de Los Andes.
- CLOTTE, Jean y Lewis-Williams, David. (2001). *Los chamanes de la prehistoria*. Barcelona: Editorial Ariel.
- DEVEREUX, George (1972). *Etnopsicoanálisis complementarista*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- _____. (1973). *Ensayos de etnopsiquiatría general*. Madrid: Barral Editores.
- JUNG, Carlos Gustav (1965). *El hombre arcaico* en Martino, Ernesto de (compilador) *Magia y civilización*. Buenos Aires: Librería «El Ateneo».
- LAPLANTINE, Francois (1979). *Introducción a la etnopsiquiatría*. Barcelona: Gedisa.
- MIGUEZ, Daniel. 2000. «Modernidad, postmodernidad y la transformación de la religiosidad de los sectores medios y bajos en América Latina» en *Revista de Ciencias Sociales*. Iquique-Chile: Universidad Arturo Prat. N° 010, pp. 56-68. En <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/708/70801004.pdf>
- MORIN, Edgar (1992). *El paradigma perdido. Un ensayo de bioantropología*. Barcelona: Editorial Kairós.
- THOMAS, Louis-Vincent. (1993). *Antropología de la muerte*. México: Fondo de Cultura Económica.
- VELÁZQUEZ, Ronny (1987). *Chamanismo, mito y religión en cuatro naciones étnicas de América aborígen*. Caracas: Academia Nacional de la Historia. Colección Estudios, Monografías y ensayos, N° 97).