

Publicado: 2001-06



Curanderismo y trance. Curanderas de Kazajistán

Faith healing and trance: healers in Kazakhstan

Adolfo García de Sola Márquez

Departamento de Antropología Social. Universidad de Granada.

Rafael Briones Gómez

Departamento de Antropología Social. Universidad de Granada.

RESUMEN

El presente trabajo aporta una descripción etnográfica de tres curanderas kazajas residentes en la ciudad de Alma Ata, capital, hasta el año 1997, de la República de Kazajistán. Estos casos se contextualizan históricamente en el modelo de chamanismo altaico. Se analiza este material desde los presupuestos teóricos del curanderismo-chamanismo y se establece una comparación con las representaciones y prácticas curanderiles de otros ámbitos culturales, concretamente con Granada (Andalucía). Así se profundiza en el fenómeno del curanderismo-chamanismo por vía de comparación intercultural. Se propone añadir a la tipología de curanderos ya elaborada un nuevo tipo, representativo en las curanderas de Kazajistán, que sería el "curandero chamán", que se caracterizaría por la importancia del estado de trance en el proceso curativo.

ABSTRACT

In this work we present an ethnographic description of three healers in the city of Almaty, the capital, until 1997, of the Republic of Kazakhstan. These cases are historically contextualized within the Altaic Shamanism model. The material is analyzed using the theoretical assumptions of faith healing-shamanism. A comparison of the representations and practices of faith healers from other cultural backgrounds, specifically those from Granada (Andalusia), is given. This intercultural comparison deepens our understanding of the phenomenon of faith healing-shamanism. The addition of a new type of faith healing to those already defined is proposed, one that is representative of the faith healing of Kazakhstan: the faith-healing shaman, characterized by the importance of the trance state in the curative process.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

curanderismo | trance | magia | chamanismo | Kazajistán | Granada | faith healing | trance | magic | shamanism | Kazakhstan

Introducción

Kazajistán, perteneciente a la región geográfica de Asia Central, es uno de los territorios que formó parte de la Unión Soviética hasta la disolución de la misma en 1991. Se trataba del segundo estado en extensión de la Federación, después de la propia Rusia, con unos 2,7 millones de kilómetros cuadrados. Su población se compone mayoritariamente de kazajos y rusos, además de algunas minorías étnicas como tártaros, uzbekos, alemanes, etc. Los kazajos son un pueblo turco, de rasgos mongoloides, nómadas de tradición hasta que la colonización rusa los fue obligando a asentarse (Noble 1996). Hablan una lengua uralaltaica, de la misma raíz del turco, aunque hoy en día la mayoría de la población es bilingüe, utilizando tanto el propio idioma kazajo como el ruso. Si bien son musulmanes suníes, como la mayor parte de los pueblos turcos, la religión siempre la han interpretado de una manera tolerante, estando desde el principio muy influidos por el movimiento sufí, que tuvo en Yassawi, maestro del siglo XII, uno de sus máximos exponentes. Debido a su estilo de vida nómada, existen pocas ciudades antiguas, encontrándose la mayor parte de ellas emparentadas en su época con la ruta de la seda. A finales del siglo XVIII se fundaron otra serie de ciudades, en su origen fuertes que sirvieron a Rusia en la conquista de aquellas tierras. Actualmente se vive en el país un movimiento creciente, conocido como panturquismo, que busca las raíces comunes de los pueblos de Asia Central y Turquía, así como una acción común de todas estas naciones.

En cuanto a la historia reciente y la actualidad del curanderismo, desde la independencia del país comenzó a extenderse una nueva valoración de las costumbres y tradiciones populares, que realmente nunca se habían olvidado, pero que ahora se han realizado como señas de una identidad propia,

resurgiendo entre otras cosas el curanderismo, con su manera tradicional de atender a la enfermedad o al malestar en general, que durante el período soviético había permanecido más o menos oculto. Hoy es usual encontrar en las calles de Alma Ata mujeres que utilizan las alubias para contestar a quien les consulta, y en el nordeste del país, junto a las montañas de la cordillera de Altay, se realizan los domingos sesiones colectivas en salas de cine donde acuden cientos de personas que interactúan con el curandero, siempre en medio de un halo de respeto y sin manifestaciones espectaculares. Es común que personas de posición acomodada consulten a los curanderos; éstos suelen hablar con admiración de los personajes del gobierno que acuden a ellos y cuentan leyendas sobre determinados políticos relacionadas con lo milagroso.

La base etnográfica de este trabajo está elaborada con las entrevistas individuales realizadas a tres personas, que actualmente trabajan en un Centro de Terapias Tradicionales y Alternativas situado en Alma Ata.

El primer contacto durante el trabajo de campo se estableció con el Instituto de Historia y Etnología "Chokan Valikhanov", de la Academia de Ciencias de la República. Buscábamos datos sobre la pervivencia de prácticas chamanistas o curanderos tradicionales en Kazajistán. Desde allí nos remitieron al citado Centro de Terapias Tradicionales.

Se trata de un edificio de los años 20 o 30, con la fachada en madera blanca y azul y algo destartado, y que consta de dos pisos. Al entrar, en la planta baja se encuentra la recepción, donde una mujer de origen ruso nos informa de que allí trabajan varias personas de diversa orientación. Las dos plantas están llenas de consultorios cuyas puertas dan todas a un amplio pasillo, medio en penumbra, donde esperan los pacientes. Es allí donde nos dan las referencias de tres mujeres que trabajan el curanderismo dentro de la tradición kazaja.

Son curanderas musulmanas, las tres con una edad similar, alrededor de los cuarenta años. Las entrevistas se realizaron con la ayuda de un intérprete. Ninguna de ellas permitió la grabación del encuentro en audio o en vídeo, por lo que las notas escritas, base de este trabajo, fueron tomadas con una posterioridad inmediata.

En la primera parte de este artículo vamos a elaborar las notas de campo, presentando a las tres curanderas en su particularidad. En un segundo apartado, intentamos establecer una contextualización de las mismas dentro del chamanismo y también una comparación entre ellas, analizando los aspectos comunes y diferentes desde la teoría del curanderismo que desde hace un tiempo venimos elaborando desde nuestra experiencia etnográfica andaluza.

I. Etnografía de tres curanderas en Kazajistán

1. El *kubís* que "transporta" y que "cura"

La primera curandera que visitamos, **A** para nosotros, es la más joven de las tres. Su consultorio se encuentra en una gran habitación, de altos techos y paredes blancas algo descuidadas. No hay muchos muebles: una mesa, algunas sillas, una camilla, un perchero y poco más. Tiene colgados algunos cuadros y fotos sin demasiado orden aparente. Sobre la mesa se encuentra un ejemplar del Corán, un rosario musulmán y un paño extendido. Estos objetos los veremos también en las mesas de las otras dos mujeres; igualmente, la conformación de las habitaciones será muy parecida.

Le han informado de que queremos entrevistarla sobre sus prácticas de curación. Comienza diciéndonos que no se siente bien, que algo le hace estar intranquila en nuestra presencia; muestra ocasionalmente su malestar con fuertes suspiros. No sabe si va a poder seguir o no hablando con nosotros. De vez en cuando musita algo para sí misma. Se ve incómoda, resopla. Pero poco a poco, mientras prosigue la conversación, va encontrándose más tranquila.

Esta mujer utiliza en sus sesiones un instrumento musical de madera, llamado *kubís*, que consta de dos cuerdas fabricadas con crines de caballo, y que se toca a la manera de un violín con un arco construido con la rama de un árbol. Este objeto había pertenecido a su abuela, y antes aún, a otros antepasados. Sin embargo, el *kubís* que ella utiliza es un arco de violín moderno y no el tradicional; por ello, según nos

cuenta, ha tenido que pedir permiso a sus antepasados muertos para realizar tal cambio y éstos se lo han concedido. Nunca abandona su instrumento, que transporta en una bolsa de tela negra, llevándolo permanentemente con ella. De vez en cuando ha de viajar a determinados lugares santos para que aquél se recargue de poder y mantenga su utilidad curativa. El *kubís* tiene en el fondo de su caja un espejo con una orientación que permite reflejar a una persona u objeto que se encuentre frente a él. Cuenta sobre él que, si bien sus antepasados daban un uso especial a este espejo, ella no sabe cómo emplearlo. Pero esto no parece importarle demasiado.

En principio no quiere enseñarnos cómo utiliza el *kubís*: "no estamos allí para eso". Seguimos conversando y, al poco rato, comienza a interpretar algunos sonidos. Comenta que cuando trabaja se deja llevar y toca como le sale espontáneamente, a veces utilizando el arco, otras tañendo con sus dedos y ocasionalmente golpeando rítmicamente. Le pedimos que nos haga una demostración improvisada de su uso. Tampoco quiere, pero, tras meditarlo, accede y dice que sus antepasados le han permitido hacerlo. Antes de comenzar pide que salga la persona que está haciendo de intérprete. A continuación indica que se dejen las piernas sin cruzar, que los brazos descansen sobre las mismas y que se cierren los ojos. Tarda después un momento en empezar y lo hace con unas pocas notas. Durante unos siete u ocho minutos irá realizando varios cambios de ritmo, dejándose llevar, como luego comentó. Al acabar pide al entrevistador que abra de nuevo los ojos, deja entrar al intérprete y pregunta cómo se siente, si nota, por ejemplo, menos peso en los hombros, si está más ligero.

Finalmente señala que, en un tratamiento determinado, el paciente ha de acudir a un número concreto de sesiones para poder curarse.

Uno de los problemas que trata es el mal de ojo, visto como el responsable de situaciones o trastornos más o menos severos, pero que a veces se muestra de manera sutil, como cuando alguien siente que cualquier cosa que realice se le hace especialmente dificultosa.

De esta primera entrevista cabría destacar:

1. El hecho de no haber nada premeditado en la práctica.
2. Cuando esta mujer cura, se siente en un estado diferente del cotidiano, aunque no define cómo es tal condición.
3. Su poder para curar viene de Dios.
4. La utilización que hace del *kubís*, como mediación terapéutica.
5. Su resistencia, si no hay un enfermo, a mostrar su manera de curar y el manejo de los instrumentos de curación.

2. Los espíritus de los antepasados presentes en los objetos simbólicos y mediadores del poder curativo

En la segunda curandera, **B** en nuestra descripción etnográfica, lo primero que llama la atención es la cantidad de objetos que se encuentran sobre la mesa de su consultorio. Además del Corán hay otros tres o cuatro libros en árabe y en kazajo. Todos son libros sagrados. Tiene también un cuchillo, un látigo y un objeto de madera que no podemos identificar. Tales objetos, aunque no suele utilizarlos, le prestan poder por el simple hecho de mantenerlos junto a ella. Pertenecieron a antepasados suyos que también se dedicaban a curar. Hay, además, varios pañuelos, y, en la pared, algunos retratos de determinados personajes y fotografías y dibujos de la ciudad santa de La Meca.

Sobre su manera de curar dice que a menudo ve a sus antepasados allí, en la habitación, acompañándola mientras actúa y aconsejándole sobre lo que ha de hacer. También habla de un familiar muerto del entrevistador que le está acompañando en ese momento. Por otra parte, también cuenta que en sus actuaciones se deja llevar por la intuición, por lo que nunca una sesión es igual a otra. A la pregunta sobre la posibilidad de ver prácticamente cómo trabaja, dice que hemos ido a entrevistarla, no a curarnos. Se muestra afable. Por propia iniciativa comienza a hablar sobre el futuro y la vida del entrevistador, preguntando intermitentemente si lo que dice es así o no. Señala la protección y guía que

ejercen sobre él estos antepasados muertos. Ellos son los que han llevado al entrevistador hasta allí. Habla también de posibles vidas anteriores. Es como si, de alguna manera, su discurso fuera ajustándose a lo que se va diciendo y a la dinámica de la propia conversación y como si no le importara demasiado llegar a contradecirse en algunos detalles o cambiar de opinión sobre determinados temas.

Antes de entrar a su consultorio la habíamos oído cantar mientras trabajaba con una cliente. Sobre esto dice que se trata de cantos que le vienen espontáneamente a la cabeza, cantos sin palabras, que le van saliendo.

De esta entrevista señalaríamos:

1. Actuación con cantos de forma improvisada.
2. Asesoramiento de los espíritus de sus antepasados y de los del paciente.
3. Tiene objetos y libros sagrados que le transmiten su poder.
4. Muestra resistencia a utilizar su forma de curar si no hay un enfermo.

3. La mancia de las alubias, los sueños y los santos lugares

Nuestra tercera curandera entrevistada, **C**, al recibirnos nos invita a sentarnos, señalando que al hacerlo no crucemos las piernas. Enseguida se pone un paño sobre la cabeza que, después, al final de lo que podría llamarse una entrevista-sesión, dobla y guarda cuidadosamente. Comienza a continuación a rezar en voz baja. Saca después de una bolsa unas cuantas alubias, mezcladas las blancas y las de color oscuro. Nos dice que lee en ellas, y, de hecho, las irá utilizando mientras conversa con nosotros para tomar algunas decisiones sobre las que más adelante hablaremos. Realmente, cualquier cosa que hace lo consulta por tal método, llevándolas permanentemente consigo, igual que la primera curandera hacía con su instrumento musical.

Cuenta que cuatro días antes de esta visita había soñado con nosotros. A lo largo de la entrevista pudimos constatar la importancia que los sueños tenían para ella, ya que se rige por ellos para orientar sus acciones. En sus sueños entran reconocidos personajes kazajos, como Abai, escritor y poeta del XIX, o diversos símbolos que ella misma interpreta, por ejemplo, un libro antiguo que debe cuidar. Nos habla espontáneamente sobre el mal de ojo.

Comenta que hace dos años que se dedica a curar de manera exclusiva; el Todopoderoso quiso que así fuera y Él mismo le otorga todo su poder.

Llama la atención el hecho de que, por su manera de plantearlo, esta curandera da claramente la opción al paciente para poder declinar el tratamiento o posponerlo. Solamente si aquél está realmente convencido y tiene tiempo para realizarlo, se llevará adelante. También puede efectuarlo con otro curandero si la persona así lo prefiere.

Por suerte, esta tercera curandera, guiada por sus alubias y sus sueños en tal decisión, nos enseñó de manera práctica la importancia que para ella tenía la visita a los mausoleos de los santos musulmanes. Tales lugares pueden ser desde un simple túmulo en un cementerio rural hasta una gran edificación, como es el caso del mausoleo de Yassawi, en la ciudad de Turkistán, construido por Tamerlán en el siglo XIV sobre la tumba de este maestro y poeta místico. Una persona puede curarse acudiendo a un mausoleo concreto un número determinado de veces.

Visitamos de esta manera diversos mausoleos de personajes muy diferentes, desde un santo, cuya tumba se encontraba en la misma ciudad de Alma Ata, conocido porque en el siglo XVIII se enfrentó a los invasores extranjeros que pretendían subyugar a los kazajos, o el mausoleo de Jambul, escritor y pensador, defensor de la vida nómada tradicional, pero que a la vez había sido condecorado con la Orden de Lenin, o el de un misionero enterrado en la mezquita donde vivió, cerca de un pozo de agua santa salada. También estuvimos junto a la tumba de la hija de otro hombre santo, junto a otro pozo de agua sagrada, o el antes mencionado mausoleo de Yassawi, visitado tradicionalmente por la mayoría de los musulmanes de Asia Central, incluso como alternativa al viaje más caro y dificultoso a La Meca.

En estos lugares hay una serie de reglas que deben seguirse, como, por ejemplo, el entrar primero los hombres y después las mujeres, y al salir, hacerlo de espaldas y luego darse la vuelta hacia la derecha. En la tumba, además, siempre hay una persona, normalmente un descendiente del santo, que reza con los visitantes unas oraciones en parte cantadas y en parte recitadas, haciendo, en primer lugar, una rogativa para la colectividad en general, y, después, para uno mismo y sus familiares o allegados.

Conforme realizábamos esta peregrinación, la curandera interpretaba varias situaciones como señales de buen agüero o de que estábamos actuando correctamente; por ejemplo, al llegar al mausoleo de Jambul, se levantó la niebla que nos había acompañado durante todo el camino y, a continuación, junto a la cúpula que coronaba la tumba, empezaron a lucir al unísono la luna y el sol. También se convirtió en un buen signo el encuentro de camellos en la nieve camino de Turkistán o el que un gato se acercara a nuestros pies y se pusiera a dos patas.

Por donde pasábamos, la curandera decía a la gente, a la primera ocasión que surgía, cuál era su dedicación, notándose siempre un gran respeto hacia ella; algunas personas le contaban sus problemas íntimos o de trastornos orgánicos y le pedían consejo.

De esta entrevista podemos destacar:

1. Para curarse, una persona debe someterse a un número determinado de sesiones de curación. Este número, en los ejemplos que ella misma pone, siempre es impar: tres, cinco, siete o nueve.
2. Cuando empieza a rezar durante las sesiones comienza a sentirse en un estado diferente.
3. Utiliza sueños, augurios, alubias, pañuelos, como canalizadores de poder.
4. La importancia de la visita a los santuarios, lugares y tumbas sacralizadas por la presencia en vida o en muerte de personajes sagrados y con poder curativo.
5. El poder le viene del Todopoderoso.

II. Análisis comparativo desde los presupuestos del curanderismo

En este apartado de nuestro artículo partimos de nuestras claves teóricas sobre el curanderismo, elaboradas como ya hemos indicado en nuestra experiencia etnográfica en Andalucía, particularmente en Granada, con el objetivo de realizar una comparación intercultural que contribuya al refuerzo de la pertinencia de dichas claves teóricas.

Nuestra comparación se va a realizar a dos niveles: primeramente contrastaremos a las tres curanderas y las situaremos en el contexto del chamanismo; analizando el material que resumidamente acabamos de exponer, es evidente que, a pesar de la diferencia de sus peculiares y personales maneras, en las tres curanderas podemos encontrar varios elementos comunes que nos indican una base compartida en cuanto a sus creencias teóricas y la manera de materializarlas en la práctica. Tales principios serían así mismo coincidentes con los modos de funcionamiento que se observan en el fenómeno del chamanismo. Desde estos rasgos comunes compartidos en las tres curanderas vamos a proseguir la comparación en un segundo nivel: el intentar contrastarlas con el curanderismo tal como lo hemos descrito y analizado en Andalucía, postulando como hipótesis un perfil común entre las curanderas de Kazajistán que enriquecería la tipología general de curanderos que hemos propuesto en anteriores publicaciones (Briones 1997: 87-104).

Este análisis comparativo lo vamos a presentar en una serie de apartados que nos van a servir para dar un cierto orden a la exposición. Quede claro que estos apartados no son excluyentes sino que se solapan y se interrelacionan mutuamente; se trata, pues, de una manera relativa y discutible de analizar el fenómeno que nos ocupa.

1. Perfil general

Es común en las tres curanderas el tratamiento de diversos trastornos de etiología muy diferente, tanto esencialmente orgánicos, como psicosomáticos y psicológicos. Las tres destacan el mal de ojo, cuyas manifestaciones pueden presentarse de forma muy variada.

En relación al curanderismo-chamanismo, numerosos autores señalan el amplio campo terapéutico que puede cubrir. Si bien sabemos que algunos de los curanderos se especializan en determinadas dolencias, muchos tratan el malestar en general, que puede ser producto de muy variadas causas. Tengamos, además, en cuenta que la especial complicación de algunos trastornos ante los que la medicina científica no da respuestas satisfactorias, lleva a quien los sufre al campo de la medicina popular y del curanderismo en busca de una solución. Poveda apunta en relación con este hecho: "El curandero se presenta como una persona capaz de curar enfermedades que son particularmente temidas por la gente y para las cuales la medicina no posee todavía los métodos terapéuticos más eficientes" (Poveda 1997: 28).

Briones propone una tipología de curanderos, según distintos criterios, entre ellos el tipo de dolencias que tratan, si bien él mismo previene de que "toda tipología es discutible e incompleta" (Briones 1997: 87). Las curanderas kazajas podrían describirse, siguiendo estos modelos ideales como:

- *Curanderas mayores*, porque tienen una dedicación permanente y total en el tiempo.
- *Generalistas*, en el sentido de que trabajan la curación o mejoría de diversas dolencias, y aunque alguna de ellas se especializa esencialmente en el mal de ojo, no por ello deja de atender otro tipo de problemas.
- *Videntes-adivinas*, ya que intuyen las realidades ocultas a los sentidos, utilizando determinados objetos para ello o dejándose llevar de las inspiraciones que les llegan de diversas maneras.
- *Psicoterapeutas*, por la manera de tratar ciertos problemas de sus clientes y por el encuadre general en que se lleva a cabo la relación.
- *Espiritistas*, en el sentido de que son curanderas en cuyo discurso y en cuya praxis los espíritus están continuamente presentes como agentes de poder, colaboradores con el curandero en el proceso de curación.
- *Padres-madres*, en cuanto al "tipo de relación permanente" que mantienen con algunos pacientes "que les da seguridad en sus problemas de salud, materiales, psíquicos y sociales".
- *Visionarios*, por visiones y por sueños se construye y consolida esa esencial unión con lo sagrado, el origen divino "de la gracia del curandero", "el contacto con lo sagrado que es curativo" (Briones 1997: 87-104).

Estos perfiles generales coinciden con los rasgos del curanderismo y chamanismo tradicional. Vamos a continuar profundizando la comparación considerando algunos aspectos más concretos.

2. Procedencia del poder

Para las tres curanderas, la capacidad de curar pertenece a Dios; a ellas este don les llega como transmitido por mediación del Corán; por eso, el libro sagrado siempre se encuentra en su mesa como canal y medio de comunicación con ese poder. El poder se mantiene y desarrolla gracias a otras prácticas de mediación simbólica, como son la visita a lugares considerados santos o el cumplimiento de los preceptos del Ramadán. Esos lugares se hallan cargados de significado y siempre se relacionan con personajes admirados ya fallecidos. Sobre tal capacidad ejercen un poder importante de clarificación tanto las propias visiones y sueños, como las señales que se les ofrecen a lo largo de su vida cotidiana.

Debe señalarse que la santidad, para los musulmanes kazajos, es un concepto muy peculiar comparado con el que se tiene en otras regiones, pues tanto la bondad como el valor intelectual y social son colocados a la misma altura y se entremezclan como méritos de un personaje para ser reconocido como sobrenatural.

La consideración de Alá como Dios único y supremo del Islam encontró una base fundamental propicia para su arraigo en las antiguas creencias de la región de Asia Central. Según Eliade, "debemos recordar... que la creencia en un Dios celeste supremo es originaria y muy antigua en el Asia Central y las regiones árticas" (Eliade 1986: 224).

M. Hoppál señala la misma idea: "Los pueblos turcos y mongoles creen en un dios celestial superior, bondadoso y caritativo, que tiene siete hijos y nueve hijas". Asimismo este autor reconoce la interacción con las creencias que históricamente se van agregando: "A todo ello se añade, en el curso de los siglos, la influencia de las grandes tradiciones religiosas "escritas", que se refleja sobre todo en el chamanismo de las sociedades nómadas subsiberianas" (Hoppál 1997: 416). Se refiere aquí concretamente al budismo y al islamismo.

Vazeilles refrenda lo ya apuntado y traslada el origen del Dios único a finales del neolítico, dando el nombre utilizado para tal divinidad suprema tanto en Asia Central como en el sur de Siberia: *Kok Tengri*, el Cielo Azul (Vazeilles 1995: 74). Por lo tanto, a los kazajos, que ya creían en ese Dios único no les resultó difícil asimilar a Alá.

3. La mediación simbólica del poder: instrumentos, objetos y decoración

El curandero o chamán cura por ser receptor, canal y por ello ejecutor último del poder sagrado. Es un intermediario. Pero ese poder espiritual se materializa y se activa por la mediación simbólica. De ahí la importancia de los instrumentos, los objetos y la misma ornamentación que hemos encontrado en el chamanismo de Kazajistán y que ya habíamos detectado en nuestro análisis del curanderismo andaluz.

Ninguna de las tres curanderas abandona nunca los principales objetos utilizados durante sus sesiones. Éstos forman parte de su arte y se encuentran cargados de poder. Las tres coinciden en protegerlos envolviéndolos en un paño negro.

Los instrumentos del chamán también están cargados de poder o de la persona del mismo chamán; hasta tal punto que, a veces, después de su muerte, estos objetos deben ser sometidos a manipulación mágico-ritual para interrumpir la profunda relación que mantenían con su dueño; por ejemplo, cuando se ha de romper el tambor del chamán fallecido para que el espíritu de este instrumento, ayudante de su dueño, salga fuera. La creencia en la presencia de espíritus (ánimas) que abarca tanto a personas y animales, como a piedras, plantas, fenómenos atmosféricos, etc. se extiende también, pues, a los objetos del chamán. Otras veces, como en el caso de las curanderas **A** y **B**, los instrumentos pasan a los herederos, recibiendo con ellos ese poder del que se encuentran imbuidos.

Los instrumentos del chamán son como aliados que lo ayudan a conseguir sus objetivos. Son objetos personales durante el tiempo en que aquél vive o ejerce su poder; algunos provienen de sus antepasados; otros son fabricados por ellos mismos, basándose de nuevo en lo que sienten de manera intuitiva.

Con estos presupuestos podemos suponer que la variedad de objetos que pueden apoyar al chamán en su actividad es infinita; en algunas ocasiones se trata de armas de guerra o de caza, como por ejemplo, las puntas de flecha para intimidar a los malos espíritus (Vazeilles 1995).

Recordemos, por otra parte, en este sentido y dentro de la tradición cristiana, el poder de las *reliquias de los santos*, que son vividas como milagrosas y que de este modo son utilizadas de forma muy variada por curanderos de nuestra cultura y por la religiosidad popular en su búsqueda terapéutica en los santuarios.

Los instrumentos u objetos simbólicos cargados de poder acompañan siempre al chamán, quien nunca se siente mal por tener que pedir ayuda. Eliade nombra a uno de estos objetos que vemos acompañando a la curandera **B** cuando nos dice que el *baqça*, nombre del chamán kazajo, "con su *cuchillo*, tajante como una navaja de afeitar, se da varios golpes en la cara sin que ninguna señal aparezca en ella" (Eliade 1986: 183).

Castagné, citado por Eliade, vuelve a recordarnos a la curandera **B**: "El chamán cabalga largamente por la estepa, y, a su regreso, golpea al enfermo con su látigo". Los buriatos, por ejemplo, también utilizan los

látigos. Parece ser que ella también lo hacía, aunque no llegamos a saber cómo.

El *espejo* de la curandera **A**, con un uso perdido para ella y retomado como "acompañante", es otro instrumento tradicional del chamanismo. El espejo ayuda al chamán a "ver el mundo" (a concentrarse), o "a situar a los espíritus". El espejo es para los mongoles como "el caballo blanco de los chamanes" (Eliade 1986: 136).

Vamos viendo las coincidencias existentes, no solamente con el chamanismo en general, sino con el altaico concretamente, es decir, el que históricamente existió en la zona. Esto nos lleva a apreciar aún más esos rasgos similares como directamente derivados de la manera de hacer de los chamanes preislámicos del Asia Central, que, por cierto, posteriormente, siguieron trabajando en paralelo a los curanderos musulmanes, siendo respetados la mayor parte de las veces por estos últimos. Incluso los clérigos musulmanes demostraban una cierta tolerancia hacia sus actividades (Mustafina 1998).

En este marco de interacciones e influencias mutuas, el *rosario islámico* y el *Corán* también podrían considerarse actuando como instrumentos de poder.

Las *alubias*, utilizadas para la adivinación, y rodeadas de un trato muy cuidadoso, como pudimos observar en la manera en que las envolvían y guardaban, mantienen, asimismo, usos adivinatorios en muchas sociedades chamánicas, como sería el caso de algunas tribus amerindias (Vazeilles 1995: 47).

En cuanto a su *indumentaria*, es un rasgo común en las tres su vestimenta sencilla, sin adornos y diferente, precisamente por esa sencillez, de la que suelen llevar otras mujeres en la calle.

El vestido es parte esencial del equipamiento del chamán, encontrándose lleno de significado y de poder. En las curanderas entrevistadas, además de lo que he señalado de la sencillez de su vestido, llama la atención la importancia que dan al *pañuelo*, que mantienen guardado y doblado cuidadosamente y solamente utilizan durante las sesiones de curación. También son pañuelos lo que llevan como ofrenda a las tumbas de los santos. Recuerda esta prenda la importancia de los *gorros chamánicos*. Según Kai Donner, citado por Eliade, una gran parte del poder del chamán está oculto en el gorro (Eliade 1986: 136).

Si bien nuestras curanderas no presentan ornamentos especiales en su indumentaria, éstos, sin embargo, sí formarían parte de la *decoración* de las habitaciones utilizadas como *consultorio*, más o menos adornadas con *estampas, cuadros, recuerdos y objetos relacionados la mayor parte de ellos con el Islam*, aunque también de distinta procedencia y significación.

Esta importancia de mediación simbólica en la gestión del poder curativo del chamán por medio de los objetos, instrumentos y ornamentación es una de las conclusiones que para el curanderismo andaluz hemos establecido, confirmada con numerosas y explícitas pruebas etnográficas expuestas en nuestras ya citadas publicaciones.

4. Los espíritus de los antepasados: sustitutos de Dios y aliados terapéuticos

Como teoría general podríamos decir que la apropiación de lo sagrado por los humanos les ha llevado y les lleva frecuentemente a crear, incluso en los sistemas religiosos monoteístas, sustitutos del Dios único, alejado e inabarcable. Así surgen los dioses particulares, los santos y santas con un rostro humano, cercano, conocido o reconocible y con un acceso más fácil. Los muertos de la familia, tras su descomposición material por la muerte, acceden a una existencia espiritual que se mueve entre el poder de lo sagrado y la limitación de la existencia de sus familiares. Se trata de un estatuto de intermediarios entre lo sagrado y lo profano, lo divino y lo humano.

Ésta concepción se encuentra presente de manera casi permanente en el discurso y prácticas del chamanismo-curanderismo, desde la referencia a los antepasados hasta la visita a los hombres santos. Pero no hay una vivencia triste, porque los muertos siguen estando, relacionándose cotidianamente con los que continúan en este mundo y, sobre todo, ayudando. Hasta donde pudimos conocer en el trabajo de campo, no hay rituales especiales que tengan una pátina misteriosa o tétrica, para ponerse en contacto con los difuntos; para ellas los difuntos podríamos decir, que son "demasiado" cotidianos. La curandera **B** mostraba la prueba más clara en este sentido ya que la imagen que apoyaba era la de un grupo en el

que sus antepasados, presentes para ella en la habitación, formaban parte en igualdad de condiciones con los vivos, ocupando incluso un espacio físico al que la curandera miraba cuando los escuchaba.

Los muertos cobran una importancia esencial en las creencias y ritos chamánicos en general. Se cree, por ejemplo, que el espíritu queda, diríamos flotando, cuando una persona muere y más aún si el fallecido es un chamán. En un sentido negativo éste puede ser peligroso, pero en la mayor parte de las ocasiones es una gran ayuda. Según esto, los espíritus de los antepasados participarán también de la ambivalencia de lo sagrado que R. Otto analizó tan magistralmente en su obra *Lo santo*. Lo sagrado se muestra a los humanos que lo perciben y buscan simultáneamente como *tremendum* (temible y peligroso) y *fascinans* (atrayente y benéfico) (R. Otto 1980). La idea sobre el alma robada también se encuentra presente; muchos viajes chamánicos tienen como objetivo el encuentro de esa alma, que, por cierto, no tiene por qué ser única en cada persona, y su posterior vuelta al cuerpo al que pertenece.

Hoppál (1997: 416) nos recuerda que "la importancia de los espíritus en el mundo de las creencias del chamanismo es mucho mayor que la de los dioses". Los espíritus se encuentran presentes de una manera más cotidiana que la idea de Dios o de la fuente divina de la que proviene el poder, que es, podríamos decir, el motor y el mantenedor, pero no quien se concreta y actúa en lo que sería la ayuda diaria.

Briones muestra cómo es un dato recurrente en las etnografías sobre curanderos granadinos la referencia constante de los curanderos y de sus clientes al hecho de que "los curanderos tienen uno o varios "guías" que les ayudan ... que son sus consejeros" a la manera de ángeles custodios (Briones, 1997: 97).

Esta idea que dos de las curanderas dieron al referirse al entrevistador, de alguien que le acompañaba, protegiéndole y guiándole hacia donde debía ir; es también una idea que se repite en las creencias chamanistas de todo el mundo. Una curandera española, Pepa, le dice en este sentido al antropólogo: "Igualmente, cada persona que viene como paciente ... tiene un guía y el curandero también tiene acceso y contacto con estos guías de los enfermos" (Briones 1997: 97).

En los casos de posesión también se alude al mundo de los espíritus. Eliade nos dice: "Entre los Kazak-Kirghizes se procede ante todas las cosas a la expulsión de los malos espíritus que han tomado posesión del enfermo: para conseguirlo, el *baqça* se pone en estado chamánico; esto es, obtiene la insensibilidad al fuego y a las cuchilladas; en otras palabras, se apropia la condición del 'espíritu': como tal, tiene el poder de asustar y de expulsar a los demonios de la enfermedad" (Eliade 1986: 183).

La creencia en la reencarnación, por otra parte, se halla muy extendida en las sociedades chamánicas. A veces se cree que uno se hace chamán a través de diversas reencarnaciones que lo van llevando a la persona actual. Otras, el chamán ya lo fue en otra vida anterior y comienza a recordar sus habilidades y prácticas a lo largo de su vida presente. También el espíritu de un chamán muerto puede reencarnarse en una persona viva.

5. Magia

Según la definición de Howard Clark Kee "la *magia* es una técnica que, mediante la palabra o la acción, trata de obtener algún fin deseado que puede consistir en la solución de un problema que afecta al solicitante o en el daño que se pretende causar al enemigo que provocó el problema" (Clark Kee, 1992: 17). Tales palabras o acciones no son siempre las cotidianas. El mismo autor describe diferentes campos y actividades que cubren los magos de distintas culturas: adivinar el futuro, interpretar los sueños, utilizar el poder de los números o el de palabras y frases mágicas, relacionarse con espíritus (Clark Kee 1992: 147, 149, 157, 164). Este autor cree que, en la mayoría de las culturas, la magia se desarrolla al estilo de la tradición mágica judía, es decir, con "una actitud curiosamente ambivalente con respecto a las normas de pureza legal" (Clark Kee 1992, 164). Para aclarar y delimitar aún más lo que es la magia, el autor señala: "Pero la sustancia de estos materiales mágicos no es la invocación a Dios para que actúe en beneficio de su pueblo o de sus mensajeros, sino una serie de fórmulas y procedimientos que pretenden garantizar que las potencias angélicas encargadas de regir el universo responderán del modo adecuado en beneficio del demandante y en detrimento de sus antagonistas" (Clark Kee 1992, 165). El mago debe utilizar las fuerzas sabiendo lo que hace y con el mismo cuidado que un técnico moderno utilizaría para

manejar los mandos de una máquina poderosa (Clark Kee 1992, 18).

En esta misma línea se mueve J. Frazer, que introdujo la célebre distinción entre religión caracterizada por la oración, la súplica y la confianza, que respeta el poder de lo sagrado, y magia que se caracterizaría por la manipulación coactiva del poder de lo sagrado; para él la magia es un sistema espurio de leyes naturales, una guía errónea de conducta, una ciencia falsa y arte abortado; suya es también la distinción entre dos clases de magia: "la magia homeopática reposa sobre la asociación de ideas por semejanza y la magia contagiosa sobre la asociación de ideas por contigüidad" (J. Frazer 1922: 35-37).

Las mismas ideas pueden encontrarse en un clásico como Giordano Bruno, que al hablar de los magos refiere "que se dedican a la adivinación ... de las cosas ausentes y futuras ..., que utilizan los números, la fascinación ..., los sueños ..., el canto, se relacionan con demonios" (entendidos en un amplio sentido), etc. (Bruno 1987: 228, 230, 243, 255).

Todas estas creencias y prácticas aparecen de diferentes maneras en el relato y la acción de las curanderas kazajas. Por ejemplo, el hecho de su negativa a ser grabadas durante la entrevista no es una decisión fortuita, sino que tal acción podría influir negativamente en sus poderes. La curandera **B** incluso "escuchó" la confirmación de sus antepasados, presentes para ella, que le dijeron que no era posible acceder a nuestra petición de filmar. Como dije anteriormente, ellos "estaban allí" y dieron su opinión.

La adivinación del futuro es otro tema coincidente en las tres. Parece haber una manera ritualizada de realizarla, mediante la lectura de las alubias, por ejemplo, y otra espontánea. Respecto a esta última las tres intercalaron comentarios espontáneos sobre sucesos pertenecientes al futuro.

En cuanto a la importancia del número vemos que tanto el número de sesiones como las veces que hay que hacer tal o cual cosa o acudir a determinado lugar para obtener la eficacia, siempre tiene que ver con el tres, el cinco, el siete o el nueve. Alguna vez han nombrado el ocho también. Debemos recordar que el nueve especialmente, y en general los números impares, son muy repetidos en los relatos y ritos de los chamanes. Nueve ramas tiene el árbol de la vida, a veces siete; el número de cielos existentes es de nueve. Siete o nueve, así mismo son los hijos del dios celeste. El mundo se encuentra dividido en tres zonas cósmicas, por esto el valor religioso del tres. Muchas veces todos estos números se encuentran entrelazados en los relatos cosmogónicos. También se nombran otras cifras superiores y prácticamente siempre son impares. El siete es así mismo un número muy especial para los kazajos, lo que tienen muy en cuenta en su celebración del año nuevo, Naurís, que coincide con el comienzo de la primavera. El ocho, sin embargo, es un número sagrado musulmán, en donde podría verse, de nuevo, la conexión nada forzada con que se reúnen diversas creencias en una mentalidad tolerante como suele ser la de los kazajos.

En los rituales de los curanderos andaluces hemos podido detectar también cómo el número de veces que hay que repetir ciertas palabras, gestos, acciones o el número de visitas que requiere la curación se articula de modo mágico-supersticioso a números impares preferentemente. Predomina en ellos el 3, el 7 y el 9. En el caso de estos curanderos el poder mágico de estos números proviene, sin duda, del simbolismo de estos números en la tradición religiosa bíblica judeo-cristiana: los siete días de la creación, la Santísima Trinidad (por poner un ejemplo). Las curanderas kazajas no están lejos de la tradición bíblica por la influencia del Corán. En todo caso, hay una gran confluencia de tradiciones mágico-religiosas y un acentuado sincretismo en el fenómeno general del curanderismo-chamanismo que hemos visto confirmado en nuestros estudios de Andalucía y que ahora vemos también en Kazajistán.

6. Trance

El trance actúa como instrumento de curación en multitud de encuadres terapéuticos tanto en psicología como en la medicina tradicional (García de Sola 1999: 311-312). Este estado de absorción experiencial (Yapko 1992: 58) facilita determinados procesos psicofisiológicos (García 2000: 99-115) que llevan a la mejoría de diversos trastornos. El contexto, los mecanismos utilizados para producir el trance y su nivel de profundidad varían indefinidamente y su eficacia parece estar relacionada con cambios en la orientación psicológica de la persona enferma y en la influencia que tales cambios pueden implicar en algunas variables fisiológicas.

Cuando curan, las tres mujeres dicen sentirse "de otra manera". Ninguna de ellas llega a definir con detalles ese estado diferente, pero no dudan en afirmar que existe. Las visiones de los antepasados se producen con naturalidad, colaborando estos últimos con ellas y llegando a verlos y escucharlos "en directo" durante la propia entrevista que mantenemos.

Tales visiones estarían relacionadas con un cierto estado de trance, aunque la apariencia externa de la curandera fuera de normalidad, lo que no tiene por qué ser incompatible. Hay una clara transformación de la identidad personal del curandero o chamán mientras actúa desplegando sus poderes. En su interior actúa por el poder de lo divino. Un curandero de Moraleda de Zafayona (Granada), Antonio, decía que cuando le vino la gracia para curar, él se transformó en otra persona. Su mujer presente en la entrevista añadía que esto era así y que ella percibía en él hasta un olor diferente. Desde entonces era la reencarnación de San Antonio de Padua, como el mismo curandero reveló a la hora de su muerte. En él se había dado un cambio, un "tránsito" o trance identitario que le legitimaba y dotaba de poder.

Esta alteridad se manifiesta a veces de modo explícito en los rituales curativos. El ruido suele ser uno de estos signos de trance; se trata de ruidos inarticulados que simbolizan el mal o la expulsión del mismo, como, por ejemplo, los soplos, los eructos o las oraciones o frases de palabras ininteligibles. Los rituales curativos de las sectas pentecostales tienen este mismo proceder.

El ritmo, reiterativo y monótono, un elemento que en muchas ocasiones es utilizado en los procesos de inducción a estados no ordinarios de conciencia, se halla muy presente en las actuaciones de las tres curanderas, producido tanto con la recitación de oraciones como con un instrumento musical o las canciones.

El trance es señalado prácticamente por todos los autores que han tratado el tema a fondo como lo esencial en el ejercicio del chamanismo. Ya Eliade señala que es la utilización del trance, tanto con uno mismo como con el paciente, lo que distingue al chamán de otras figuras populares que practican la curación, la adivinación u otra serie de actividades de importancia para su comunidad (Eliade 1986: 22-23).

Poveda nos aclara que "lo que diferencia específicamente al chamán de otros ayudadores es que utiliza estados modificados de conciencia. Es decir, modifica deliberadamente su atención con un propósito específico durante su trabajo. Mientras dura su tarea, su entrega a la misma es prácticamente absoluta. La capacidad de mostrar atención selectiva puede llegar a ser absoluta" (Poveda 1997: 32).

Fericgla sostiene la misma idea: "el chamanismo no es una religión sino un conjunto de métodos extáticos ordenados para mantener el contacto con el universo paralelo, aunque invisible, de los espíritus y el apoyo de éstos en la gestión de los recursos humanos, muy a menudo en un sentido lato de lo que hoy llamaríamos terapéutico" (Fericgla 1997: 82).

El trance del paciente también se da en múltiples ocasiones. La curandera **A** pide a su cliente que cierre los ojos y se concentre en el sonido de su instrumento musical, que ella toca casi siempre también con los ojos cerrados y dejándose llevar por la intuición. Después de realizar la misma operación con el entrevistador, le preguntó si sentía menos peso en los hombros. Esa sensación de ligereza se identifica con el tipo de sensaciones que se tienen después de la experimentación de diferentes tipos de trance, tanto chamánicos como hipnóticos, o enmarcados en otros rituales. Los sujetos, haya sido de mayor o menor profundidad la experiencia hipnótica, siempre refieren al terminar que se sienten muy relajados, tranquilos, como si acabaran de despertar de un reconfortante sueño, incluso aunque no hayan tenido la sensación de haberse dormido, ni siquiera de haber experimentado algún tipo de trance. Se trataría en lo dicho respecto a la curandera **A** de un tipo de inducción que produciría un estado hipnoide tanto en el paciente como en la terapeuta.

El rezar, cantar, la posición de las manos durante la oración, todo ello puede actuar simultáneamente como ritual y estrategias de auto y heteroinducción. La frontera se encontraría en el resultado, en si se produce ese cambio, aunque sea mínimo, en el estado de conciencia.

7. Estilo cognitivo: la representación de la realidad en chamanes y curanderos

El trance, como acabamos de ver, sería el elemento principal que distinguiría al chamán de otro tipo de personas dedicadas a la tarea de curar o relacionadas con el mundo llamado sagrado o sobrenatural; ahora bien el trance presupone una serie de maneras cognitivas o una representación de la realidad que podría decirse que lo apoyan y lo desarrollan. Tales maneras serían el caldo de cultivo necesario para que el propio trance pueda darse. De alguna forma el pensamiento del chamán es prolongación de lo vivido en el trance, y, de una manera circular, la experiencia de trance es mejor entendida, manejada y profundizada al pensar y conocer de esa manera.

Hay ciertas peculiaridades comunes en las tres curanderas sobre su manera de pensar y razonar que nos recuerdan a los curanderos andaluces. Entre ellas señalaré tres que me parecen esenciales por lo que implican en cuanto a su estilo de pensamiento: la distensión lógica, la espontaneidad y un cierto fatalismo "positivo".

7.1. La "distensión de la lógica" sería una forma de relacionarse y conocer la realidad discretamente distendida que les permitiría saltarse en ocasiones las leyes de la lógica racional. Se encontraría enmarcada a su vez en una manera diferente de pensar a la que estamos acostumbrados, que tendría que ver con la denominada *lógica del chamanismo*. Es ésta una noción en la que no entraremos a profundizar, pues se saldría de los límites del presente artículo, pero que da lugar, por ejemplo, al hecho esencial de que una contradicción no tiene por qué romper un razonamiento.

Estamos ante un tipo de razonamiento o lógica diferente de la racional, empirista y utilitaria que, siguiendo a varios autores, entre ellos a C. Lévi-Strauss podríamos denominar "lógica simbólica" (Lévi-Strauss [1958] 1987). En ella se hacen plenamente comprensibles las cosmovisiones y las estrategias, entre otras manifestaciones y hechos culturales, de los chamanes y curanderos de los que nos ocupamos; y esto por derecho propio y sin necesidad de relegar estas formas de comprensión de la realidad o estilo cognitivo a estadios inferiores en la evolución cultural o a la calificación de prelógicos. Se trata de una lógica que no se rige por el principio de no contradicción ni por el principio de causalidad empírica. Es la ley de la analogía por la semejanza o la contigüidad la que da cuenta de ciertos hechos aparentemente absurdos y contradictorios, pero de los que la existencia de los humanos está plagada. Frazer y M. Mauss, hablando de la magia desarrollaron este tipo de lógica (Mauss 1971 y Frazer [1922] 1999:33-35).

Esta lógica del chamán se convertiría en el elemento cognitivo predominante, que hace que su mundo no se rija, en general, por las coordenadas de lo cotidiano a las que nos hemos acostumbrado y que son los ya citados principios de no contradicción y de causa-efecto.

Aquí tendrían cabida, así mismo, la existencia de otros mundos, de los aliados, de los animales de poder o totémicos y de la conversión de los sueños de la curandera **C** en visiones esperadas que luego la orientan en su vida despierta. Todos ellos estarían en la órbita de estos recursos simbólicos de esta lógica complementaria.

Por otra parte, la comunidad toleraría tales peculiaridades de la persona. Su status le permite mostrar conductas que resultarían chocantes en una persona común.

7.2. Espontaneidad: nos referimos aquí a la utilización que hacen de ésta como herramienta técnica; durante las sesiones se dejan llevar espontáneamente por lo que el sentimiento les va dictando; influyen también las reacciones que el paciente va teniendo a lo largo de la interacción curativa, así como las indicaciones de los familiares ayudantes muertos o las propias sensaciones de bienestar o malestar.

La espontaneidad en lo que hacen muestra que el chamanismo no se basa en un sistema fuertemente instituido sino más bien fluido. Aunque haya comunidades donde puede mostrar una cierta rigidez, esta no es la norma general. Cada chamán es una persona peculiar, que se deja guiar por lo que podría parecer su propia intuición e inventa sus prácticas curativas, sus canciones y sus danzas. En esto se opone al sacerdote y al médico, que son funcionarios de instituciones fijadas y burocratizadas donde es más difícil la invención (Weber 1971: 450-452).

7.3. Fatalismo de connotación positiva: esto quiere decir que las tres curanderas expresan la idea de que, si nos hemos encontrado con ellas, es por algo; hay una especie de designio, y, por ello, tal hecho debe tener un sentido de trascendencia.

8. Ritualidad

Todo lo dicho anteriormente implica la existencia de una serie de rituales más o menos sistematizados que tendrían lugar en los procedimientos de todos los chamanes y curanderos. El tipo de ritual espontáneo distinguiría al chamán del sacerdote, en el que el rito se encuentra prefijado (Weber 1971: 451). En el caso de nuestras curanderas podríamos argüir que las mujeres musulmanas, al no ser sacerdotes instituidos, se pueden dejar llevar con mayor facilidad por lo que piensan y sienten durante la sesión. Esta flexibilidad de base no mostraría contradicción con que luego cada curandero actúe con procedimientos propios reglados, y a veces tales maneras pueden parecer muy rígidos, ya sea desde fuera o como los vive el chamán. Eliade, por ejemplo nos explica que "el procedimiento del *baqça* es un método híbrido en que la curación chamánica está ya transformada en ceremonia de exorcismo. La sesión empieza por la invocación a Alá y a los santos musulmanes, y prosigue con un llamamiento a los *djins* y amenazas a los malos espíritus. El *baqça* no deja de cantar. En un momento dado, los espíritus toman posesión de él" (Eliade 1986: 183).

En el ritual de la sesión chamánica las canciones ocupan un puesto esencial. El canto de la curandera **B** tenía características totalmente chamánicas, en cuanto a la espontaneidad, la existencia de sonidos que no son realmente palabras y el parecido asombroso con los cantos de los chamanes siberianos y de otras culturas. El canto de los chamanes puede ser de diferentes tipos. En ocasiones es considerado un instrumento de poder "dado" al chamán, a veces desde un trance y para un cometido especial, y, otras, transmitido por otros chamanes directamente y de manera secreta. También puede venir sin saber cómo y los sonidos emitidos no tienen ningún sentido, o se mezclan palabras conocidas con neologismos o sonidos desconocidos, como ocurría con la curandera que se acaba de citar. El canto puede servir para entrar en trance o para curar al otro. Otras veces se transmite al enfermo una canción determinada que éste ha de repetir. Este procedimiento recuerda los mantras de las religiones orientales y también la práctica del "don de lenguas" que actualmente y en muchos casos con fines terapéuticos practican algunos grupos religiosos de tendencia pentecostal o carismática desde estados colectivos que podrían ser calificados como de trance.

La oración está presente casi siempre en el ritual de predominancia mágica. Es por ello que preferimos la categoría de "mágico-religioso" para denominar una serie de fenómenos análogos a los que estudiamos. Entendida en un amplio sentido, puede ser expresada de diversas maneras, yendo, como explica Vazeilles, del encantamiento a los gritos y pasando, por ejemplo, por la meditación silenciosa. Este mismo autor señala que "los cantos son remedios efectivos por sí mismos y en muchos casos" (Vazeilles 1995: 22).

9. Importancia de la comunidad.

El poder viene de Dios, o del más allá. "Se entiende, pues, que Dios da el carisma, pero de hecho será el pueblo quien lo reconozca y refrende" (Gómez García 1997: 35). Es la interacción entre ambos hechos lo que pone "en funcionamiento" el poder del chamán. Ya lo dice magistralmente C. Lévi-Strauss al analizar la eficacia simbólica de las actuaciones de los hechiceros. La eficacia se explica por la confluencia de la creencia del enfermo y la del curandero; pero lo importante es que ambas están fundadas y sustentadas por la comunidad que rodea al hechicero y que comparte una serie de creencias y de representaciones comunes; estos tres elementos indisociables constituyen lo que este autor denomina el "complejo chamánico" (Lévi-Strauss 1958: 197). Uno de los datos etnográficos que más nos han enseñado en nuestro trabajo de campo a comprender el curanderismo en Andalucía ha sido la experiencia de las salas de espera de los curanderos. Mientras el curandero está casi siempre a solas con el enfermo, en la sala contigua hay una serie de personas fieles del curandero que cuentan los mitos, leyendas, curaciones y maravillas que ha realizado. Algunas de las personas que relatan estos mitos fundantes del poder y de la elección del curandero y que alimentan la fe de la comunidad y permiten que se adhieran nuevos creyentes, forman parte de una comunidad de discípulos que suelen convivir de forma más estrecha con

el curandero, formando una auténtica comunidad de discípulos incondicionales. Así lo hemos constatado, en Granada, en los curanderos o curanderas más famosos. Sirva de ejemplo la comunidad de fieles que acompañaba día y noche al santo Manuel, fallecido en marzo de 2001, en la choza de la Venta del Molinillo; o el grupo de personas que acompañan a Esteban, el curandero de Baza, no sólo en la sala de espera sino también en la capilla de las cuevas y en la romería y actos religiosos celebrados en la ermita que él mismo ha construido, o la comunidad de fieles incondicionales de la hermana Pura, en el barrio del Zaidín en Granada.

En las curanderas de Kazajistán hemos podido constatar algo parecido. Durante las sesiones de curación el público no participa. Las sesiones se desarrollan de manera individual, incluso pidiendo explícitamente a los acompañantes que salgan del consultorio. Pero ese "público" sí está fuera de la consulta, en el pasillo, esperando su turno, contando sus anteriores curaciones y contactos con la curandera y testimoniando de su poder y de la fe que se merece.

Muestra de la vigencia, importancia y respeto que el fenómeno del curanderismo merece en Kazajistán la tenemos en nuestra curandera **C**: cuando la acompañamos en el viaje a los lugares sagrados, mucha gente que encontramos a nuestro paso la reconocía, se abría a ella y le confiaba sus necesidades.

Conclusión: el "curandero chamán"

Para el investigador kazajo R. Mustafina (1998), el material etnográfico de la región que ocupa su país exhibe claramente vestigios de una acusada tradición chamánica preislámica. Las tres curanderas de las que hemos hablado muestran muchos de estos rasgos, como se ha hablado anteriormente. Podría decirse de ellas, como dice Poveda (1997: 28), que: "El chamán podría ser considerado un tipo de curandero, pero todos los curanderos no serían chamanes". Algunos curanderos podrían serlo sin que ellos mismos siquiera lo consideraran así. La utilización de procesos que podríamos identificar como trance, en sentido amplio, en diferentes maneras de presentarse y de actuar, marcaría la diferencia entre chamanes y no chamanes. A tales estados puede llegarse, ya sea de manera premeditada, realizando una serie de procedimientos orientados a la consecución del trance, o involuntariamente, siguiendo rituales o procedimientos que lleven a cambios en la conciencia sin que sean identificados claramente por el terapeuta.

En este sentido, proponemos añadir un nuevo tipo ideal de curandero a nuestra anterior propuesta de tipología: el "curandero chamán" (Briones 1997: 87-104). Las curanderas estudiadas lo representarían plena y adecuadamente. Pero, como es el caso en otros tipos de los propuestos, ningún tipo se da en estado puro y único. Otros tipos de curanderos de otras áreas culturales (tal sería el caso de Andalucía) presentan a veces rasgos de este tipo ideal.

Esclarecer esta cuestión pasaría por delimitar claramente lo que es el estado de trance, sus diversas manifestaciones y si éste es utilizado por tal o cual curandero. En este campo puede orientarnos lo que señalan Stokvis y Wiesenhutter (1983: 127-128) en cuanto a algunos de los recursos utilizados en ritos de carácter religioso que facilitarían un estado hipnoide, base, a su vez, de la eficacia sugestiva y autosugestiva. Entre ellos estarían "la recitación rápida de letanías", "los movimientos rítmicos del cuerpo", en un sentido amplio, abarcando desde el "deslizamiento rítmico entre los dedos de una cuerda con veinte nudos", "las danzas de los derviches" o un palmoteo de carácter monótono, "el canto de melodías sin palabras" o "la repetición rápida de palabras sin sentido". Hemos mostrado que nuestras curanderas kazajas utilizan tales métodos.

En otro orden de cosas, Poveda nos recuerda que las funciones del chamán son: Restaurar la salud, limpiar, purificar, reparar y mejorar las relaciones del individuo con su grupo o entorno (Poveda 1997: 32). Y todo esto ocurre también en las actividades de estas curanderas.

Fericgla, sin embargo, apunta que sería "un error comparar elementos culturales provenientes de diversos pueblos, aunque parezcan similares, sin hacerlo provistos de un microscopio conceptual". Hay, pues, que tener un cuidadoso tratamiento de los hechos para no forzarlos a entrar dentro de unos moldes predeterminados. Sigue diciendo este autor: "...un chamán sólo tiene función y sentido dentro de un marco cultural chamánico... donde, en definitiva, se posee una cosmovisión según la cual el concepto de realidad básica no acaba en los objetos físicamente perceptibles, sino que se prolonga más allá, en esas

dimensiones de la realidad donde habitan seres invisibles, poderes, espíritus o ánimas que actuarían con el mundo humano y que con su acción configuran una realidad u otra empírica" (Fericgla 1997: 81). Volvemos a ver esta acepción coincidente con el mundo del que nos hablan las curanderas de Alma Ata.

Terminamos con una cita que ilustra y llena de significado a las tres curanderas de Alma Ata y las define como ese curandero de inspiración chamánica:

"el chamán es un individuo visionario inspirado y entrenado en decodificar su imaginaria mental que, en nombre de la colectividad a la que sirve y con la ayuda de sus espíritus aliados o guardianes, entra en un trance profundo o estado modificado de la mente sin perder la consciencia despierta de lo que está viviendo; durante la disociación mental, su ego soñador establece relaciones con entidades que el chamán vivencia como de carácter inmaterial y puede, hasta cierto punto que depende de su propio poder personal, modificar el orden del cosmos invisible de acuerdo con su interés o con el de su colectividad" (Ake Hulkrantz, citado por Fericgla 1997: 75).

Bibliografía consultada

Bradley, C.

1993 *Kazajstán*. Barcelona, Edebé.

Briones Gómez, R.

1997 "Persistencia del curanderismo entre las ofertas terapéuticas de Occidente", en P. Gómez García (coord.). *El curanderismo entre nosotros*. Granada, Universidad de Granada. Granada, págs. 75-129.

Bruno, G.

1987 *Mundo, magia, memoria*. Madrid, Taurus.

Clark Kee, H.

1992 *Medicina, milagro y magia en tiempos del Nuevo Testamento*. Córdoba, Ediciones El Almendro.

Eliade, M.

1986 *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México, FCE.

Fericgla, J. M.

1997 "Antropología y chamanismo. El chamanismo como sistema adaptante", en J. M. Poveda (dir.), *Chamanismo. El arte natural de curar*. Madrid, Temas de Hoy.

Frazer, J.

1999 [1922] *La rama dorada*. Madrid, FCE.

García García, L.

2000 *Hipnosis. Fundamentos científicos y aplicaciones*. Madrid, Asociación Española de Hipnosis.

García de Sola, A.

1999 "La hipnosis como instrumento de curación de los fenómenos de curanderismo", en S. Rodríguez Becerra (coord.), *Religión y cultura*. Sevilla, Consejería de Cultura y Fundación Machado.

Gómez García, P.(coord.)

1997 *El curanderismo entre nosotros*. Granada, Universidad de Granada.

Hoppál, M.

1997 "¿Qué es el chamanismo siberiano?", en J. M. Poveda, *Chamanismo. El arte natural de curar*. Madrid, Temas de Hoy.

Lévi-Strauss, C.

1958 "Le sorcier et sa magie", en *Anthropologie structurale*. París, Plon, págs. 183-205.

1958 "L'efficacité symbolique", en *Anthropologie structurale*. París, Plon, págs. 205-226.

Mauss, M.

1971 "Esbozo de una teoría de la magia", en *Sociología y antropología*. Madrid, Tecnos, págs. 45-152.

Mustafina, R.

1998 "Role of Islam in Kazakstan", en *History of Kazakstan*. Almaty, Academy of Sciences of the Republic of Kazakstan.

Noble, J.

1996 "Kazakstan", en J. King, J. Noble y A. Humphreys, *Central Asia*. Hawthorn.

Otto, R.

1980 *Lo santo*. Madrid.

Poveda, J. M. (dir.)

1997 *Chamanismo. El arte natural de curar*. Madrid, Temas de Hoy.

Stokvis, B. (y E. Wiesenhutter)

1983 *Técnicas relajadoras y de sugestión*. Barcelona, Herder.

Vazeilles, D.

1995 *Los chamanes, señores del universo. Persistencia y exportaciones del chamanismo*. Bilbao, Desclée de Brouwer.

Weber, M.

1971 *Économie et société*. París, Plon.

Yapko, M. D.

1992 *Hypnosis and the treatment of depression. Strategies for change*. New York, Brunner/Manzel.