

# Filosofía del Entusiasmo: Un diálogo entre el hataj y el kykeon\*

*Philosophy of Enthusiasm: A dialogue between hataj and kykeon*

Por: Acosta, David \*\*

Universidad Nacional del Nordeste.

E-mail: poliglotis88@gmail.com

Fecha de recepción: 26/03/2022

Fecha de aprobación: 19/04/2022

DOI: <http://dx.doi.org/10.30972/ach.075866>

## Resumen

En un contexto académico siempre es difícil hablar de una *filosofía aborigen*. Sin embargo, en el presente estudio se abordan algunos aspectos de la cosmovisión wichí, donde su filosofía descansa en la portentosa figura del *hayawu* ‘chamán’ (o chamana). En tal sentido, este ser dispone de una enigmática fuerza conocida como *qopfwayaj*, cuya potencia le brinda la capacidad de *ver*, transformar y disolver los límites de “lo normal”. Asimismo, este prodigioso individuo dispone de *enteógenos* como tecnologías catalíticas para la ejecución de su singular *episteme*. Además, se hace una articulación conceptual con un rito de carácter místico-religioso de la antigua Grecia conocido como los Misterios de Eleusis, donde a los iniciados a través de la ingesta del *narkissos* se les revelaba la *divina visión*.

**Palabras claves:** Chamanismo; Enteógenos; *Episteme*; Filosofía aborigen; *Eleusis*.

## Abstract

In an academic context it is always difficult to speak of an *aboriginal philosophy*. However, this study addresses some aspects of the wichí worldview, where their philosophy rests on the portentous figure of the *hayawu* ‘shaman’ (or

---

\* El presente trabajo fue realizado en el contexto de una adscripción a la cátedra *Filosofía Latinoamericana* (UNNE).

\*\* Estudiante avanzado de la Licenciatura en Filosofía, Facultad de Humanidades (UNNE).

shamaness). In this sense, this being has an enigmatic force known as *qopfwayaj*, whose power gives him the ability to see, transform and dissolve the limits of “normal”. Likewise, this prodigious individual possesses *entheogens* as catalytic technologies for the execution of his singular *episteme*. In addition, a conceptual articulation is made with a rite of mystic-religious character of ancient Greece known as the Mysteries of Eleusis, where the initiates, through the ingestion of *narkissos*, were revealed the *divine vision*

**Keywords:** Shamanism; Entheogens; Episteme; Aboriginal philosophy; Eleusis.

#### Cómo citar este artículo:

APA: Acosta, A. (2022). Filosofía del Entusiasmo: Un diálogo entre el hataj y el kykeon. *Acheronta*, Nº 7, 1-36. Recuperado de: (agregar dirección web)

#### Introducción

Antes que nada, partiremos de un primer eje donde intentaremos explicitar algunos aspectos a modo de anclaje conceptual, como por ejemplo el desarrollo de la noción de *hesek* o *husék* (en este trabajo se apelará al vocablo *husék* antes que *hesek*) concepto verbal de los propios wichís que el antropólogo John Palmer estudia y pone en contexto en su obra “*La buena voluntad wichi*”. Allí, el autor interpretará esta categoría aborígen como ‘interioridad espiritual’ o *voluntad*, cuya voluntad tendría cuatro aspectos. (Palmer, 2013).

Ya dentro de la categoría de *husék*, nos avocaremos al tercer aspecto de la misma, propuesto por John Palmer, es decir, a la ‘voluntad chamánica’ en tanto *fuerza de voluntad*. El motivo por el cual se apelará a este aspecto es simplemente porque aquí aparece la imagen del *hayawu* —diremos indistintamente *hayawu* o chamán, lo mismo para la cuestión de género, ya que puede ser varón o mujer— en cuya figura descansaría el *poder* y todo el *saber* de la comunidad étnica.

Luego aludiremos a ciertas caracterizaciones del chamanismo a nivel general que nos brindarán el antropólogo Michel Harner y el reconocido filósofo de las religiones Mircea Eliade. Con todo, arribaremos a la figura de “nuestro” chamán wichí

o *hayawu* de la mano del ya mencionado antropólogo John Palmer y de la antropóloga argentina María Cristina Dasso.

En este sentido, el chamán podría ser un auténtico filósofo *avant la lettre*, un modelo de *cómo ser*, pero no simplemente cómo ser en el estado extático o del pensar, sino cómo ser en el acto de vivir o cómo ser en el acto de morir. También el chamán será un *teórico* y un *medicine-man*, es decir, el encargado de curar y administrar las técnicas de conocimiento y todo el *savoir-faire* que la comunidad necesite para mantener dignamente su *ethos* y calidad de vida. Pero fundamentalmente, el chamán estará capacitado para viajar a otras dimensiones *desafiando todo límite posible*.

En el segundo eje, intentaremos trazar un puente conceptual y de significación entre las ceremonias chamánicas de conocimiento y un mito arcaico fundacional de la tradición griega. Estamos hablando concretamente del *Himno a Deméter*, en el cual se alude a la construcción del templo de Eleusis y sus prácticas de conocimientos místicos, donde el *sumun bonum* era la *epopteia*, es decir, el poder ‘ver’.

Para finalizar, ensayaremos una suerte de *crossover*, o un entrecruzamiento de estas tradiciones orales, mediadas por algunos escritos platónicos, en los que el fundador de la Academia ateniense nos brindará algunas herramientas hermenéuticas para una mejor comprensión y asimilación de aquellas filosofías de la *visión*.

## Metodología

Elucubrar sobre *filosofía aborígen* en ámbitos académicos puede generar perplejidad. Sin embargo, a partir de ciertas técnicas y prácticas ancestrales, los pueblos originarios irán constituyendo un *corpus* de saberes como base epistémica de su propia teoría del conocimiento.

No obstante, alguien podrá interpretar esta exposición como algo *anárquico*, confuso y carente de toda lógica académica, no obstante, nuestro abordaje cree profundamente que la noción de “anárquica” podría contribuir exitosamente al objetivo deseado —como pensaba Paul Feyerabend— sin perder la rigurosidad del enfoque filosófico-metodológico.

El presente ensayo ha sido escrito con la convicción de que el anarquismo, que tal vez no constituye la filosofía *política* más atractiva, es sin embargo una medicina excelente para la *epistemología* y para la *filosofía de la ciencia*. (Feyerabend, 1986) p.1

En ese sentido optamos por ensayar este escrito desde una comprensión y comparativa transdisciplinaria:

La nueva racionalidad opta por la complementariedad y la conjunción de los conocimientos disciplinarios, o sea: toma el camino de la transdisciplinaria. La vieja racionalidad es únicamente disciplinaria. [...] La nueva racionalidad enseña la libertad y la creatividad en todos los ámbitos. La vieja racionalidad educa para la repetición y la obediencia. (Vilar, 1997) pp. 12-13

Desde este paradigma, se podrán apreciar ciertas simbolizaciones y clasificaciones en términos mitológicos, químicos, botánicos y médicos, como elementos constitutivos de una *episteme propia* en los pueblos indígenas. En este escrito suscribimos a la noción epistemológica y epistémica que propone Michel Foucault en la *Arqueología del Saber*:

La descripción de episteme presenta pues, varias características esenciales: abre un campo inagotable y no puede jamás ser cerrada; no tiene como fin, reconstituir el sistema de postulados al que obedecen todos los conocimientos de una época, sino recorrer un campo indefinido de relaciones (Foucault, 2015) p. 249.

Y así, todo este saber-poder, conformaría las condiciones de posibilidad del andamiaje cognitivo, ya que la filosofía wichí consistiría en diseñar una *voluntad-múltiple* encarnada en la persona que ha sido capaz de atravesar el *umbral de iniciación*, para finalmente ser elegida como referente sapiencial de la comunidad.

Tenía mucha razón “el primer” Wittgenstein cuando decía que los límites del lenguaje significan los límites del mundo conocido (Wittgenstein, 2009). Y es justamente a la dificultad que nos enfrentamos. Es decir, cuando se nos acaba el lenguaje<sup>1</sup>, se nos acaba el mundo, porque los mundos del *hayawu* wichí, van mucho más allá que “nuestro limitado mundo”. Ahora bien, ¿cómo hacemos entonces para

---

<sup>1</sup> Mundo conocido.

construir un “puente de inteligibilidad lingüística” y acceder a *esos mundos* sin dislocarlos<sup>2</sup>, donde los límites se disuelven y florece el conocimiento?

Para sortear esta *dificultad-forzosidad* metodológica, intentaremos atenuar esa rudeza, en virtud de una ‘traducibilidad lingüística’ con la noción de “juegos del lenguaje” otorgándole la mayor sacralidad y respeto que se merece. Para ello, apelaremos nuevamente a otra categoría del pensador austríaco Ludwig Wittgenstein, quien introdujo en la filosofía un concepto que se adecuaría más a nuestras aspiraciones. En ese sentido, “el segundo” Wittgenstein llama *Lebensform*<sup>3</sup> a lo que se traduce como: ‘*formas de vida*’ (Wittgenstein, 2009 p. 185). Esta noción cumpliría el rol de “portal” a nuestra hipótesis, y así atravesar el intersticio de iniciación adecuado y “otear” esa otra realidad multidimensional e ilimitada del chamanismo wichí.

Wittgenstein introduce el concepto clave de *juegos del lenguaje*, con lo cual, esta nueva noción, irrumpe para abordar el lenguaje desde una perspectiva más fluida, más diversificada y más orientada a la las *formas de vida* de los humanos. Es decir, a sus usos cotidianos y concretos en múltiples contextos y adecuados a sus “propias gramáticas”.

Ahora bien, dado que nuestros *juegos* “se quedan cortos” para adecuarse y tener una mejor comprensión y valoración de la hiperrealidad chamánica, procuraremos participar de su propio *juego*, es decir, de las *formas de vida wichí*. Dice Wittgenstein: “La expresión *juego de lenguaje* debe poner de relieve aquí que *hablar* el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida”. (Wittgenstein, 1988, p. 39)

<sup>2</sup> “Torcer, manipular o sacar de contexto un argumento”. Real Academia Española. (2021). *Diccionario de la lengua española*. Recuperado de <https://dle.rae.es/dislocar> .

<sup>3</sup> En el estudio introductorio que hace Isidoro Reguera para la edición de Gredos sobre tres obras de Wittgenstein dice: *El segundo Wittgenstein habla tanto de «forma» como de «formas» de vida, y no está claro si cuando habla en singular se refiere también a una forma de vida humana en general. En cualquier caso, generalizable o no, una forma de vida sería la totalidad de los juegos de lenguaje de una época, o el contexto de actividades y comportamientos en que se inscriben juegos de lenguaje concretos, o el trasfondo cultural general de acciones humanas concretas. A una forma de vida corresponde una imagen del mundo. A la pregunta de si a una única forma de vida humana le corresponde una única imagen del mundo (humana), se debería responder que hay una pluralidad de formas de vida e imágenes del mundo humanas.* (Wittgenstein, 2009)

Las *formas de vidas* pueden entenderse como cambiantes y contingentes, dependientes de la cultura, el contexto, la historia, la profesión, la familia, el barrio, etc. Ciertamente que nuestra voluntad es adentrarnos a la filosofía wichí a través de una palabra escrita, y no oral, pero con todo el respeto y la seriedad que se merece, ya que la palabra para ellos estaría *saturada de ser*.

### **1- Husék, potencia y multiplicidad.**

Este pueblo originario, como cualquier otro, siempre ha contado con sus propias instituciones de conocimientos, sus objetos de estudios y aprendizajes, además de diversas prácticas para comprender el mundo y conocerse a sí mismo. En tal sentido, múltiples estudios etnográficos y antropológicos coinciden con que los wichís comparten un principio rector de naturaleza *metafísica*, cuyo principio, configurará los fundamentos ontológicos, morales, estéticos y epistemológicos. “El pueblo wichí es un pueblo cuya vida gira en torno a su *husék*, que es muy suyo, centro de su vida, de su actividad cotidiana y de la vida de la aldea” (Palmer, 2013, p. 22).

Esta noción propia de los wichís denominada *husék*, será la categoría conceptual estudiada y analizada por Palmer, y según este, será la *buena voluntad* wichí. Así pues, esta *buena voluntad*, derivaría de una dimensión espiritual que afectaría a todo el plano material, tanto individual, como social.

Interpreto el termino *husék* como ‘voluntad’ y no como ‘alma’, su acepción convencional, por dos motivos. En primer lugar [...] la noción de alma ha sido colmada de confusiones en la filosofía y la ciencia occidentales. [...] en segundo lugar, los tres atributos principales del *husék* wichí son todas facultades de lo que conocemos como la voluntad. Dichos atributos son la voluntad vital, la buena voluntad y la fuerza de voluntad. (Palmer, 2013, p. 187)

Ahora bien, entonces desde esta perspectiva podemos decir que el *husék* es un fenómeno complejo, del cual se derivarían varios aspectos como:

- a) La *voluntad vital* en el plano individual es el órgano metafísico del cuerpo que le confiere su carácter consciente, comunicativo y motivado; es un ser espiritual que se aloja en el corazón. (Palmer, 2013, p. 188)
- b) La *buena voluntad* o voluntad social es producto de la socialización, que tiene como finalidad “eliminar la agresividad” mediante una educación no autoritaria del niño. Ella

“transforma a los individuos biológicos en seres morales con capacidad social”.  
(Palmer, 2013, p. 196)

c) La *voluntad chamánica*, poseedora de ‘fuerza de voluntad’ ya que sería el poder mágico que tiene la voluntad.

Partiendo de la premisa de que la categoría wichí de *husék* equivale al concepto de la voluntad, el fenómeno del *qopfwayaj* se extiende como la ‘fuerza de voluntad’. [...] Es decir, el *qopfwayaj* es el poder mágico que tiene la voluntad -en su conformación chamánica- para lograr los objetivos que exceden la competencia de una operación física. (Palmer, 2013, p. 208)

Finalmente llegamos al punto que nos interesa en este capítulo que es el fenómeno de la voluntad chamánica, es decir, este peculiar atributo sería una fuerza intrínseca inmanente al *husék* que opera como *potencia múltiple* y evidentemente sería mejor conocida y administrada por el *hayawu* o chamán.

Ahora bien, esta primera aproximación, no conduce directamente a una entidad enigmática como el *chamán*, lo que a su vez dispara una serie de interrogantes como: ¿Quién es el chamán? ¿Qué es el chamanismo? ¿Es un conjunto de visiones o prácticas? ¿Es algo antiguo o reciente? ¿Existe en el tiempo y el espacio? ¿Es una religión con su propio conjunto de ritos? ¿Es una filosofía natural de fuerzas más allá del control humano? ¿Cuál es su naturaleza, cuáles serían sus funciones?

Responder a todos estos interrogantes será imposible en este trabajo, además no es la intención hacerlo. Lo que sí intentaremos hacer es dar una definición general del chamanismo y ver como se relaciona en el contexto wichí.

Es lícito decir que el chamanismo no es solamente una “oscura preocupación” de los antropólogos culturales, o de ciertos grupos folks o *New Age*, ya que hay muchísima evidencia arqueológica y antropológica de que el chamanismo es la forma en que se practicó la religión hasta hace unos 3.000 años en Eurasia y hasta hace unos 500 años en América. Antes no había otra forma de religiosidad en este planeta, como tampoco otro modo de alcanzar algún tipo de *acceso al conocimiento*. Michael Harner,

un reconocido antropólogo norteamericano, cuyos estudios de campo fueron mayoritariamente en Ecuador con los *jíbaros*<sup>4</sup>, decía al respecto:

El Chamanismo representa el sistema metodológico de curación mental y física más antiguo y extendido que se conoce. Las pruebas arqueológicas y etnológicas parecen indicar que los métodos chamánicos tienen al menos veinte o treinta mil años de antigüedad, o incluso más, ya que, después de todo, los primeros primates con características humanas que aparecieron en el planeta datan de más de dos o tres millones de años. (Harner, 1987, p. 71)

En otras palabras, el chamanismo no sería solo una manifestación del “pensamiento mágico” tal y como se concibe ordinariamente, ni tampoco una especie de experiencia “pre-racional”, sino que encarnaría una *perspectiva* con su propia metodología para alcanzar múltiples conocimientos. Ahora bien, pero cuando intentamos abordar todos estos datos descriptivos, entonces, ¿cuál es la experiencia que estaría teniendo el *hayawu* y qué lo estaría convirtiendo en un potencial filósofo?

El shamán wichí es el hombre o la mujer que ha sido elegido por seres poderosos para desarrollar actividades específicamente insertas en la transdimensionalidad del cosmos, sea mediante el trato con las entidades enfermantes de los seres humanos- para cambiar su voluntad y ayudar en la cura-, sea vigilando y resguardando a su comunidad de eventuales catástrofes climáticas, bélicas, epidémicas, etc. (Dasso & Barúa, 2006, p. 219)

Pues bien, si se analizarían cientos de estas experiencias chamánicas, el hilo conductor abrumador sería como dice la antropóloga argentina Dasso, la *cura* y la *transdimensionalidad* del Cosmos. Por lo tanto, aquí hablaremos de la *disolución de los límites*, como facultad esencial del chamán. Desde esa perspectiva, veremos algunas experiencias del *hayawu* wichí. Dijimos que de la noción de *husék* se derivan una suerte de sub-atributos, de los cuales tomamos el que John Palmer llama ‘voluntad chamánica’ y que los propios wichís denominan *qopfwayaj* a la fuerza inmanente que opera en esa voluntad chamánica, y que sería la verdadera fuente de poder.

Ahora bien, pero ¿cuál sería el origen de esa peculiar fuerza? Es una pregunta muy difícil de responder, y menos en un escrito como este, sin embargo, intentaremos

---

<sup>4</sup> Se conoce como *jíbaros* a un pueblo originario que hoy pertenece a algunas regiones de Ecuador, sin embargo, la denominación *jíbara* sería una castellanización del pueblo *shuar*. Recuperado de <http://ignorantisimo.free.fr/CELA/docs/Jibaros.pdf>

dar alguna respuesta siguiendo los mismos autores. Dice Palmer con respecto al fenómeno de *qopfwayaj*:

Si nos ceñimos al sentido original de las palabras, el concepto wichí podría traducirse como ‘encanto’ o ‘carisma’. Pero la antropología ya dispone de una categoría a la que, a grandes rasgos, corresponde el *qopfwayaj*. Es el clásico fenómeno del *mana*. (Palmer, 2013, p. 208)

Aquí aparece la noción de *mana*<sup>5</sup>, un concepto extremadamente controversial en la religión y el campo de la antropología cultural, por ello sólo nos limitaremos a seguir la idea que propone un experto en la disciplina como John Palmer. “El *mana* wichí es el origen de la ‘fuerza’ (*qájjayaj*) de la voluntad chamánica, tal como se manifiesta en el poder curativo del chamán.” (Palmer, 2013, p. 208) Con todo, es el chamán el *que sabe*, él es quien posee el poder de administrar esa ‘fuerza y potencia transformadora’, en rigor, el chamán es quien posee la capacidad de *disolver los límites de la normalidad*.

Cuando realiza actividades chamánicas sigue los preceptos de éstas y cuando no lo hace sigue los preceptos de la realidad normal. El chamán se mueve deliberadamente entre dos realidades y con un serio propósito. En cualquiera de las dos realidades, el chamán piensa y actúa de manera adecuada a ésta, y tiene como objetivo el dominio de ambas actividades, la normal y la no-normal. Sólo aquél que domina sus acciones en ambos campos es maestro chamán. (Harner, 1987, p. 78).

Llegados a este punto, nos topamos con un verdadero dilema ontológico y gnoseológico, cuya problemática se podría traducir al mejor estilo kantiano como ¿qué es la realidad? ¿qué es lo normal? ¿qué puedo conocer? ¿cuáles son los límites? Pero, ¿por qué la tensión entre el límite y la disolución del límite? ¿Por qué la tensión entre

---

<sup>5</sup> Este concepto tan controversial, se atribuye a un antropólogo y misionero británico que, luego de sus viajes por la Melanesia, llegaría a la conclusión de que las creencias y conductas de los nativos de allí, estaban completamente influenciadas por una fuerza sobrenatural y extraordinaria: “The Melanesian mind is entirely possessed by the belief in a supernatural power or influence, called almost unversally *mana*» (Codrington, 1891) A partir de allí, habrá toda una literatura antropológica ya sea para negar o afirmar semejante concepto. Sin embargo, esta noción ha logrado una aceptación bastante generalizada como representación de ciertas “fuerzas misteriosas” que influyen no solamente en una dimensión metafísica, sino que también tendrá injerencia para la adquisición de ciertos conocimientos o de cómo prepararse para la guerra. Existe mucha bibliografía sobre la noción de *mana*, véase: Mircea ELIADE, *Tratado de Historia de las Religiones*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1974. También se puede consultar a partir de algunos escritos del lingüista y antropólogo, Roger KESSING (en inglés) como por ejemplo en: *Conventional metaphor antropolological metaphysics: The problematic of cultural translation*: Keesing cree que la noción de *mana* es —desde Codrington— una sobre-interpretación metafísica de teólogos europeos sustantivando un verbo estativo. Recuperado en: <http://www.jstor.org/stable/3630416>

un mundo cerrado de construcciones neuróticas, que llamamos salud psicológica normal? ¿Por qué la tensión entre eso “normal” y un estado psicológico “no-normal” ¿por qué limitar las potencias transformadoras de conocimiento?

Sin embargo, esta tensión onto-psicológica de [normal-no-normal] o de *límites*, no parece tener mucho lugar en el pensamiento wichí. “La cosmología wichí, se funda en el precepto de que la realidad no se reduce a lo inmediatamente perceptible” (Palmer, 2013, p. 66) El *hayawu* wichí es capaz de coexistir con la totalidad de dimensiones posibles, ya que los límites y las fronteras serán plásticas e intercambiables.

Es decir que lo shamánico se advierte a través del minucioso seguimiento de ese conjunto de técnicas, conocimientos y perspectivas que caracterizan al que los wichí denominaban *hiyawú*, *hayawé*, *'iyawu* en su variación intralingüística, el cual seguía caminos antiguamente prefigurados para cumplir con su profesión compleja, basada en una habilidad transdimensional que le permitía la visita a otros ámbitos del cosmos y derivaba en una capacidad de “ver” la realidad de las cosas, concurriendo en una técnica terapéutica. (Dasso, 2016, p. 93)

Siguiendo a la doctora Dasso, podemos dilucidar otra cualidad tan importante como las de *curar* y la de *disolver límites*, que es la de *ver*. El *hayawu* tiene la capacidad de ver cosas que la mayoría de los “profanos” no podemos ver. En este punto consideramos propicio apelar a la etimología de *ver*. En ese sentido, pondremos de relieve dos “vertientes” de este vocablo; por un lado, nos llega la noción de *sabio* o sabiduría, y por otro lado, la noción de *teoría*.

La primera forma nos llegaría del protoindoeuropeo *\*weid-*, pasando por el griego antiguo *ἰδεῖν* [wiðeĩn] (en griego el fonema /w/ se representaba con la /v/) por eso la raíz latina que nos llegue será *vidēre*. Así, los griegos asociaban el ‘ver’ con el ‘saber’, dado que, quien pudo ver, *sabe*. En esa misma línea, existe el verbo alemán *wissen* ‘saber’, al igual que el adjetivo inglés *wise* ‘sabio’, todos ellos de la misma raíz

\*weid-<sup>6</sup> La otra forma del verbo ver, nos llega del griego θεωρία, proveniente de *theoros* ‘espectador’, formada con la partícula *thea* ‘vista’.<sup>7</sup>

Desde esta perspectiva, se puede decir que el chamán, es decir, nuestro *hayawu wichí*, además de ser el sabio, es el *teórico* por naturaleza de la comunidad, ya que sólo él puede visibilizar fenómenos que *a priori* son invisibles. Por ejemplo, a la hora de hacer alguna curación, el chamán hará uso de sus conocimientos y técnicas para que su intervención sanadora sea eficaz y *visible*.

Por medio del humo del tabaco, ‘coloca su *mana* en la cabeza’ (itato zletek hap lëqapfwayaj) con lo cual ‘su palabra emerge’ (tájpā zlāmet). Es decir, el chamán descubre y anuncia la causa del problema. En este caso el *mana* hace que lo invisible (la causa del malestar) se torne visible bajo la forma del diagnóstico chamánico. (Palmer, 2013, p. 208)

Con todo, para el *hayawu*, una de sus funciones será la de *hacer visible lo invisible*, y siguiendo una de las acepciones de ‘ver’; mientras ‘ve’, *teoriza*. En rigor, el chamán es el *verdadero teórico*, ya que es el único que puede *ver* y el único que *sabe*. No obstante, este tipo de teorización será ágrafa, con lo cual, “la letra”, no se plasmará en papel, dado que la sintaxis chamánica se inscribiría en otro plano lingüístico, o como decía Wittgenstein, en “otros juegos del lenguaje”.

Siguiendo la misma línea del “juego”, en términos informáticos, se puede decir que nuestra “cultura occidental” o etnocéntrica, ha configurado su Sistema Operativo con un lenguaje muy rígido y poco tolerante para ciertos *softwares*. Sin embargo, creemos que es hora de cambiar de arquitectura, o al menos realizar un *upgrade* a nuestro obsoleto *hardware* para soportar esos programas construidos con lenguajes más avanzados y superiores como los del chamán.<sup>8</sup> En el último capítulo retomaremos y profundizaremos esta noción de ‘ver’ que será esencial para la *episteme* chamánica.

<sup>6</sup> Recuperado en: <https://www.delcastellano.com/raiz-indoeuropea-ver/>

<sup>7</sup> Recuperado en: <http://etimologiaspalomar.blogspot.com/2011/04/teoria.html> A su vez se puede consultar el sitio: <http://etimologias.dechile.net/?teori.a>

<sup>8</sup> Cuando se dice de aspirar a un lenguaje más “avanzado o superior”, no se hace referencia a neologismos científicos o literarios, ni a lenguajes inclusivos o lenguajes informáticos (en eso estamos muy avanzados). Sino que hablamos de *juegos de lenguajes* que integren y respeten lo diferente, un

### 1.a *Ayawú Ute -Axis mundi- Omphalos-*

Concretamente, el *axis mundi* significa el ‘eje del mundo’, es decir, sería ese punto de conexión entre [cielo—tierra—inframundo] (Eliade, 1976) Es el punto donde se produce la unión, y la proximidad entre los reinos, regiones, o mundos “superiores” e inferiores”. En consecuencia, distintas culturas y tradiciones lo han simbolizado de un modo o de otro. En efecto, el *árbol* ha sido uno de los símbolos más sobresalientes de esta suerte de referencia hierofánica, aunque, existirán simbolizaciones como oráculos, torres, pirámides y fundación de ciudades. (*imago mundi*)<sup>9</sup> Como fuese, la función capital de estas hierofanías, será nada más y nada menos, que la de *cosmizar* el Caos.

Por tanto, ‘cosmizar’ significará: «conocer-para-ordenar-habitar-controlar». Dentro de este orden de ideas, se puede dilucidar el origen de las ciudades. (Eliade, 1981, p. 30). Es decir, cuando se funda una ciudad, se está *sacralizando* y a la vez, *cosmizando* un territorio, puesto que la elección del lugar, no ha sido “al azar”, sino que estarían operando un cierto número de “normativas hierofánicas”, con el afán de emular el “orden celestial”. En suma, se puede decir, que se “cosmiza mágicamente al suelo” y cuya ceremonia, configurará el *omphalos* o ‘centro antrópico’ y futuro *templum*.<sup>10</sup>

Según la mitología wichí, el mundo había sido destruido completamente por el fuego. Afortunadamente podemos contar con el auxilio de un representante del pueblo wichí, cuyo nombre es Audencio Zamora<sup>11</sup>, mejor conocido como “Lecko” y que

---

lenguaje que nos conecte con lo más noble y genuino de nuestra existencia para así, rebasar lo ordinario y todo límite que impida una verdadera transformación de conciencia.

<sup>9</sup> Según Mircea Eliade, *imago mundi*, significa: cualquier construcción a partir de un punto fijo o de un “centro” referencial. Es decir, a partir del *axis mundi*. (Eliade, 1981)

<sup>10</sup> La palabra *templum* es un vocablo latino neutro que llega de la raíz indoeuropea ‘tem’ cuya raíz significaría: ‘cortar’. Luego tendría un deslizamiento semántico a la noción de ‘delimitar’ y cortar un área como: ‘espacio sagrado y cercado’. De ahí nos llegará al español ‘templo’; al francés y al inglés como ‘temple’. Recuperado de: <http://etimologias.dechile.net/?templo>

<sup>11</sup> LECKO AUDENCIO ZAMORA, escritor, músico, periodista y artesano del pueblo wichí. Autor de los libros “*Ecos de la Resistencia*” y “*El Árbol de la vida wichí.*” Miembro fundador del Movimiento Indígena de Guayana, la Asociación de Empresarios *Ye'kwana* de Erebaó y la Empresa de Turismo Indígena *Kuyuwí*. Colabora con la Federación Indígena de Bolívar y el Consejo Nacional Indio de Venezuela, la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia y la Dirección de Asuntos Indígenas del Instituto de Cultura del Chaco.

en una de sus obras escritas nos narra de que *nada había quedado en pie, solamente desolación, oscuridad y calamidad*. Este “fenómeno apocalíptico” habría sucedido porque la gente había empezado a no respetar las tradiciones del Gran Espíritu.

El Gran Fuego vino porque ellos no respetaron las normas establecidas por el Gran Espíritu para el medio ambiente y sus criaturas. Entonces vino el diluvio de fuego, el Gran Fuego, el “Itaj Pahlha”. En su caminar por la tierra devoraba todo a su paso, no quedó ningún árbol, nada verde o de otro color. La tristeza y el gris de la soledad vestían a la tierra, solo las cenizas la cubrían. (Zamora, 2012, p. 14)

De forma poética, Lecko nos empieza a contar la destrucción total del mundo. Sin embargo, no todo había sido arrasado y aniquilado, puesto que hubo una serie de personajes que se salvaron y gracias a su velocidad pudieron escapar y refugiarse en una cueva. Pero ¿quiénes escaparon del Gran fuego? Aduce Lecko: “Había un hombre, era el hombre *ikancho*. Los Wichí lo llamamos *Takwajtso*. Era el hombre pájaro que le ganó al Gran fuego”. (Zamora, 2012, p. 15)

Según otro relato<sup>12</sup>, lograron sobrevivir, *Tokwaj*, *Icanchu* y *Chuña*.<sup>13</sup> Luego, a la salida de la cueva, será *Icanchu* quién se ponga a excavar la tierra en busca de alguna raíz o algo para comer, y en medio de su gran congoja y melancolía, el pájaro *Icanchu* descubrió algo:

Hasta que un día encontró un carbón y lo tomó en sus manos. Saltaba de alegría y muy contento dijo: “este carbón es del Algarrobo, es la semilla”. Lo guardó en su *yika* y se regresó por el mismo camino por donde vino, con mucho cuidado. Después de mucho caminar sobre sus huellas sin descansar llegó a su sitio, el centro del mundo, el mismo lugar que lo cobijó del *Itaj phalha*. Allí descolgó de sus hombros la *yika*, sacó el carbón y lo depositó en el suelo, cerca de la cueva donde se refugió y se salvó. Al atardecer comenzó a cantar su canción sagrada con su maraca. Cantó toda la noche. Esos cantos eran oraciones. Ese día comenzó otra vez con sus cantos sagrados y así siguió por varios días y tiempos. En su sueño astral, desde ese mundo contemplaba cómo el árbol mágicamente estiraba su tronco, sus ramas, sus hojas hacia el cielo. Su sombra se ampliaba y entre sus raíces el hombre sabio se cobijaba y se revitalizaba. Así creció un Gran Árbol; era el Árbol de la Vida, el Primer Árbol, Bien Frondoso. Muy fuerte y alto se mecía entre las nuevas nubes que comenzaban a llegar atraídas por las fragancias de este Gran Árbol. (Zamora, 2012, p. 18-19)

<sup>12</sup> El otro relato que citamos es de Alicia Barabás y Miguel Bartolomé: *Destrucción y Regeneración del Mundo*. (Barabás & Bartolomé, 1979)

<sup>13</sup> Estos tres personajes son de gran relevancia en la mitología wichí, sobre todo *Icanchu* y *Tokwaj*. En el relato de Lecko sólo aparece *Ikancho* o *Icanchu*, no obstante, las dos narraciones son absolutamente compatibles y complementarias entre sí. Para conocer más sobre estos personajes míticos del pueblo wichí ver: (Tovar, 1981); (Alvarsson, 2012)

Ahora bien, en este párrafo que nos brinda Lecko, podemos vislumbrar que se desprenden por lo menos, dos conceptos nucleares. Por un lado, menciona el *centro del mundo*, y, por otro lado, el *gran árbol*, de modo que las dos simbologías, terminarán ligándose y fusionándose en *él* símbolo, cuyo significado será el Primer Árbol o el *Árbol de la Vida*, que en lengua wichí, esto será justamente el *Ayawú Ute*.

El *Ayavu Ute* o Árbol de Pruebas, es el Árbol Primigenio hacia el cual viajan los espíritus auxiliares de los aprendices de shamanes, durante el trance de alucinógeno que acompaña a la ceremonia de iniciación shamánica. Según nuestros informantes, «lo que vuela» del shamán está constituido por el alma de los muertos. (Barabás & Bartolomé, 1979) p. 127

Con todo, se puede decir que ya tenemos varios elementos de esta noción troncal de la cosmogonía wichí. Así pues, este fenómeno luego se trasladará a su mitología, para luego finalmente encarnarse en su literatura y en su filosofía. En rigor, a partir de esta premisa, como el *eje vertical*, en tanto hierofanía, se instaurará el tiempo y el espacio de lo sagrado. En suma, será la manifestación de los dioses en el mundo de lo profano, y por ende, la manifestación mítica fundacional del mundo conocido. “La manifestación de lo sagrado, funda ontológicamente el Mundo” (Eliade, 1981, p. 15)

En consecuencia, este “centro”, más que con lo geográfico, se identifica con un centro ontológico, *núcleo dador de existencia*. Allí, el chamán wichí atraviesa el umbral de lo limitado y puede trascender la mera construcción arquitectónica ordinaria, para lanzarse a un centro de energía cósmica, a un *topos transdimensional* en el que se renuevan las esperanzas, y en última instancia, donde hay un *encuentro* con lo numinoso, lo más valioso y sagrado del existir.

La técnica chamánica por excelencia consiste en el paso de una región cósmica a otra: de la Tierra al Cielo, o de la Tierra a los Infiernos. El chamán conoce el misterio de la ruptura de los niveles. Esta comunicación entre las zonas cósmicas se ha hecho posible gracias a la propia estructura del Universo. El Universo [...] se concibe, grosso modo, como constituido por tres regiones -Cielo, Tierra e Infiernos-, unidas entre sí por un eje central. (Eliade, 1976, p. 213)

Según Mircea Eliade, la técnica chamánica por excelencia es justamente la capacidad de traspasar regiones cósmicas, dicho de otro modo, es la capacidad de

rebasar todo límite posible. En rigor, el *hayawu* logra una *ouverture*, una ruptura tempo-espacial en tanto “túnel cósmico”, con lo cual, su *episteme*, alcanzará estados suprasensibles a niveles transdimensionales, en una continua *cosmización* del Caos. (Eliade, 1981)

### 1.b *Hataj*: Alimento celestial (dios dentro)

Para finalizar este apartado de *Axis mundi*, ahora investigaremos de un modo más agudo un dispositivo fundamental para el *hayawu* wichí. Este elemento es conocido como *cebil*, sin embargo, el pueblo wichí lo denomina *hataj*. Es importante vincular esta noción del *hataj* con el *Ayawú Ute* por dos motivos. Primero, por el origen del mismo, y segundo, por la función que cumple en las ceremonias del chamán.

Ahora bien, pero ¿qué es esto que los wichís llaman *hataj*? En principio, se puede decir que es un elemento de procedencia vegetal, concretamente un árbol de buen tamaño que crece en muchos lugares de Sudamérica, especialmente en el noroeste de la Argentina y toda la región de la Puna. Además de ‘*cebil*’, los especialistas aseveran que se puede reconocer este árbol con varios nombres, por ejemplo: *huilca*, *huillca*, *vilca*, *villca*, *wilka*, *wí'lka*, etc. (Schultes, 2000)

Con todo, decíamos que uno de los aspectos importantes era el origen y nacimiento del *cebil* en el pueblo wichí. Y esto ¿Por qué? Como describimos anteriormente, uno de los sobrevivientes del Gran Fuego había sido *Ianchu*, el ave que luego danzando y cantando hizo brotar la única semilla sobreviviente, de la cual nacería el Gran Árbol o *Ayawú Ute*. Así pues, cuando el árbol ya había alcanzado una prominente altura, *Ianchu* observó que ya empezaba a dar frutos.

Una madrugada se vio contemplando al Gran Árbol, y se dio cuenta que daba frutos de varios colores porque eran frutos diversos. Observó con cuidado cada fruto y comenzó a cantar sus melodías, que eran prodigiosas porque estaba muy radiante. El primer fruto que vio fue el del *cebil*, la provisión espiritual trascendente de los *Hayawu*, (Shamán), la que a partir de ese tiempo hasta hoy es parte del cuerpo que dejó *Tokwaj*. (Zamora, 2012, p. 21)

Es así entonces como *Ianchu* observaba el primer fruto del Gran Árbol, el fruto primigenio era el *cebil*, y como dice Lecko, nacía “la provisión espiritual trascendente”

de los *hayawu*. Precedentemente dijimos que era importante la vinculación del *hataj* con el árbol, primero por el origen —que hemos visto— segundo, por la función ceremonial. En este sentido, es necesario hacer una aclaración, ya que el vocablo *cebil*, se utiliza tanto para referirse al árbol, como a su fruto. “El nombre *cebil* se refiere tanto a un árbol (*anadenanthera colubrina*) como a sus semillas, las cuales pueden desarrollar fuertes efectos psicoactivos”. (Schultes, 2000, p. 120)

En efecto, el nombre científico del *cebil* ‘árbol’ es *anadenanthera colubrina*. Sin embargo, el elemento “espiritual y trascendente” que señalaba Lecko, son sus semillas y como indicaba Evans Schultes, tienen un fuerte poder psicoactivo. Ahora bien, entonces ¿qué va significar este poder psicoactivo para el *hayawu*?

El *cebil*, *hatáh*, es el alucinógeno empleado entre los shamanes wichí del Chaco central. Este alucinógeno cuya eficacia se debe a la inhalación del polvo de las semillas, es esencial para la realización de la ceremonia del *hatáh*, en la que tiene lugar el viaje shamánico. El *cebil* se encuentra profundamente asociado a la institución del shamanismo. (Dasso & Barúa, 2006, p. 219)

En función de lo planteado, del árbol *cebil* se obtienen las semillas que el *hayawu* utilizará como tecnología psicoactiva en sus ceremonias. Ahora bien, la antropóloga María Cristina Dasso, nos manifiesta que, a través de sus investigaciones y trabajos de campo, pudo llegar a conclusiones como las que acabamos de citar. (Dasso & Barúa, 2006)

En tal sentido, en esta breve aproximación nos interesa ahondar un poquito más sobre algunas características y funciones de la sustancia psicoactiva con la que opera el *hayawu*. Antes que nada, ¿qué es un psicoactivo? Según el diccionario de la Real Academia Española significa: “Dicho de una sustancia: Que actúa sobre el sistema nervioso, alterando las funciones psíquicas”. Real Academia Española. (2021). Diccionario de la lengua española. Recuperado de: <https://dle.rae.es/psicoactivo>.

Esta definición que acabamos de citar, ha traído aparejado una serie de confusiones, ambigüedades e interpretaciones que, en la mayoría de las veces, la noción de ‘psicoactivo’ termina deslizándose semánticamente a la mera noción de ‘alucinógeno’. Y tal vez es por ese motivo que un alto porcentaje de la sociedad

termine por censurar, marginar y demonizar a las personas que logran tener experiencias con sustancias denominadas “psicoactivas”, ya que lo relacionan directamente con cualquier tipo de “drogas” sintéticas. Sin embargo, existe un neologismo específico para referir con toda precisión semántica a las sustancias con ‘principios activos’<sup>14</sup> capaces de generar *estados alterados de conciencia* en el éxtasis chamánico.

En vista de lo anterior, queremos sugerir un vocablo nuevo, que podría resultar apropiado para referirse a las drogas cuya ingestión altera la mente y provoca estados de posesión extática y chamánica. En griego, *entheos* significa literalmente «dios (*theos*) adentro», y es una palabra que se utilizaba para describir el estado en que uno se encuentra cuando está inspirado y poseído por el dios, que ha entrado en su cuerpo. [...] En combinación con la raíz *gen-*, que denota la acción de «devenir», esta palabra compone el término que estamos proponiendo: *enteógeno*. (Wasson, Hoffmann, & Ruck, 1985, p. 235)

De esta cita que nos ofrecen Wasson y Hoffmann,<sup>15</sup> se podría interpretar que el *hayawu* al ingerir el *hataj* en su ceremonia extática, estaría inspirado y poseído por alguna deidad<sup>16</sup> para guiarlo y ayudarlo a realizar sus portentos curativos y cognitivos, además de acceder a los viajes transdimensionales.<sup>17</sup> En efecto, cuando las personas son elegidas por los *ahot*, (entes metafísicos) para ser futuros chamanes, son “secuestrados” en una suerte de “estado enfermizo” y llevados al monte, allí se *iniciarán* y obtendrán los conocimientos para devenir *hayawu*.

En ese estado, los seres *ahot* se dejan ver y le señalan a diversos entes causantes de las enfermedades. El candidato observa todo lo que le rodea, aprende

---

<sup>14</sup> Se llama *principio activo* al componente o a los componentes químicos, con capacidades de alterar alguna propiedad psico-fisiológica en quien lo consuma. En el caso del *cebil*, los principales principios activos serían: bufotenina y dimetiltryptamina (DMT) en menor proporción. (Schultes, 2000)

<sup>15</sup> Robert Gordon Wasson (1898-1986) fue un escritor pionero en el estudio de la etnobotánica. Sus estudios se centraron en la etnomicología, o sea, el estudio de los hongos enteógenos en relación con la formación de la cultura humana. Mientras que Albert Hoffmann (1906-2008) fue el descubridor de la LSD y director del departamento químico-farmacéutico de los laboratorios Sandoz, para los que descubrió diversos fármacos de gran eficacia. También fue quien sintetizó la psilocibina a partir de muestras de hongos psilocibe conseguidas de la legendaria chamana María Sabina.

<sup>16</sup> Hierofantes (el que muestra lo sagrado)

<sup>17</sup> « La technique du chaman consiste donc dans le voyage dans l'Au-delà, voyage que lui seul peut entreprendre sans risques, parce que lui seul connaît et l'itinéraire et les moyens de parvenir au but ». (Eliade, *Le Problème du Chamanisme*, 1946, p. 13)

[ *La técnica del chamán consiste, pues, en el viaje al Más Allá, que sólo él puede emprender sin riesgos, ya que sólo él conoce la ruta y los medios para alcanzar tal finalidad.*] (traducción libre)

los cantos y aromas de los que serán sus espíritus auxiliares, *towehei*, de modo que conoce los signos con los que, en adelante, habrá de reconocerlos. (Dasso & Barúa, 2006, p. 220)

Con todo, el *hayawu*-chamán al introducir el enteógeno<sup>18</sup> (*hataj*) hace algo más que comer en un sentido fisiológico, puesto que en ese “comer” el *theos* se manifiesta y cumple un rol pedagógico. Así, el *hayawu* aprende a fundirse con la empatía cósmica, es decir, se hipostasea en medio de un contagio energético-espiritual conducido por su *daimon* o espíritu protector, siendo capaz de *disolver los límites* de lo ordinario y cosmizar su propio Caos al son de los embriagadores *ícaros*.<sup>19</sup>

Para concluir este apartado, quisiéramos poner de relieve que estos trances extáticos chamánicos donde el Conocimiento se *des-vela*, están en una fase de extinción (Dasso, 2016) debido a los procesos de extirpación que hubo (y sigue habiendo) en la región. Es decir, se trata de perseguir y castigar a quienes consumen y practican estos saberes milenarios, con difamaciones y amenazas, por parte de las Iglesias y del Estado.

## 2- La Isla de los «Entusiasmados»

En el transcurso del primer capítulo, habíamos dicho que luego retomaríamos y profundizaríamos la idea de que para la episteme del *hayawu*, ‘ver’ cosas invisibles sería fundamental. En efecto, allí se abordó etimológicamente el vocablo de ‘ver’ proveniente del protoindoeuropeo \**weid*, el cual nos condujo a dos vocablos griegos: *ἰδεῖν* [wiðeĩn] y *θεωρία* [theoría]. Así, del primero se desprendía la noción de *ver-saber*, mientras que el segundo, daba la noción de *ver-teorizar*.<sup>20</sup>

Ahora bien, pero ¿cómo sería esto de “ver lo invisible” o “teorizar lo invisible”? En principio parecería una flagrante contradicción. Sin embargo, este tipo de dilema onto-gnoseológico, ya estaba presente en los albores de la filosofía griega, fundamentalmente, en el pensamiento platónico.

Desde esta perspectiva, en la antigua tradición griega, existían unos ritos y ceremonias de carácter místico-religiosos con los cuales quisiéramos hacer un punto

---

<sup>18</sup> Es necesario hacer la distinción entre enteógeno y alucinógenos convencionales. Según Wasson, el vocablo ‘enteógeno’ se adecua sólo a los psicoactivos de procedencia vegetal o fúngica. Cfr. (Wasson, Hoffmann, & Ruck, 1985)

<sup>19</sup> Los ‘ícaros’ son los cantos y melodías que acompañan a la ceremonia extática del chamán.

<sup>20</sup> Esto se dijo en el capítulo anterior.

de contacto, a fin de articularlos conceptualmente con la noción de ‘ver’ de nuestro *hayawu*. Estamos hablando de los misterios de Eleusis.<sup>21</sup> Se dice que estos arcaicos misterios, fueron preservados por más de un milenio y los personajes más famosos de la antigüedad —como algunos emperadores de Roma— concedieron honores especiales al santuario. Pero era penado con la muerte si se divulgaban los misterios y las epifanías a las que accedían los iniciados.

Un historiador y geógrafo del siglo II como Pausanias, aseveraba que los misterios fueron absolutamente reservados y estaba rigurosamente prohibido hablar sobre ellos, ya que se representaban de forma discreta para los iniciados a través de ciertos ritos de purificación: “Lo que está dentro del muro del santuario un sueño me prohibió describirlo, y es evidente que a los no iniciados no les es lícito ni siquiera conocer aquellas cosas que les está prohibido ver”. (Pausanias, 1994, p. 187)

Según los estudiosos, la fuente más antigua que refieren a los misterios eleusinos, son los *Himnos Homéricos* (Torres, 2005). A decir verdad, se atribuyen a Homero, sin embargo, los expertos coinciden que Homero no ha sido el rapsoda autor de estos himnos. Más allá de este dato filológico, lo que nos interesa es el Himno dedicado a Deméter<sup>22</sup>, en cuyos versos aparece la supuesta génesis de los misterios, ya que el templo eleusino se habría construido en favor de la diosa telúrica.

El mito nos dice que Perséfone —hija de Deméter— jugaba con la hija de Océano en una pradera entre hermosas flores, y observando un bello Narciso que estaba cerca, fue en su búsqueda. En eso, repentinamente se abrió el suelo y emergió Plutón (Hades) hermano de Zeus y señor del Inframundo, éste, arrebató y raptó a Perséfone, luego la subió en su carro dorado y la llevó contra su voluntad. (Torres, 2005, p. 86)

Luego de este episodio y un sin números de avatares, Deméter tiste y enfurecida con sus hermanos (Hades y Zeus) por no cederle a su hija, deja raudamente

---

<sup>21</sup> Eleusis era un pueblo que estaba emplazado a unos 20 km al noroeste de Atenas. Su nombre estaría emparentado con Elíseo, de *Los Campos Elíseos*, es decir, el lugar de los Bienaventurados. (Kerényi, 2004) p. 50

<sup>22</sup> Deméter es una diosa del panteón Olímpico que representa a la Madre Tierra en un sentido agrario. De ella dependerá la abundancia y la fecundidad o la sequía y la esterilidad de las cosechas. Por otro lado, los latinos la reconocerán como Ceres (de ahí ‘cereal’) ver (Torres, 2005, p. 69)

el Olimpo y baja a la tierra para descansar en el pozo *kallichoron*<sup>23</sup> donde aguaban los vecinos de Eleusis. Allí se hizo pasar por una anciana y logró acceder a la mansión de Céleo,<sup>24</sup> luego de que sus hijas la invitaran a la casa. En ese palacio logró que la alojasen como nodriza de Demofonte, hijo de Metanira, la esposa de Céleo. Crió al niño hasta que Metanira la descubre que era una diosa. Deméter encolerizada por el hecho, reprende a todo mundo por la indiscreción y por la incapacidad de discernir el hado bueno del malo.

Luego, para calmar su ira, les exige a los eleusinos la construcción de un templo para su futura adoración:

Soy Deméter la honorable, que el mayor bien y alegría para inmortales y mortales resulta. Mas ea, que un gran templo y un altar en él me construya todo el pueblo, al pie de la ciudad y la escarpada muralla, de Calícoro por encima, en el promontorio de la colina: los ritos yo misma los explicaré, para que, en adelante, obrando con piedad, mi persona aplaquéis. (Torres, 2005) p.100

A todo esto, Zeus envió a Hermes al Inframundo para que persuada a Hades y deje regresar a Perséfone, ya que su madre impedía el crecimiento de los frutos sobre la tierra. Luego de tal disuasión<sup>25</sup>, Hermes y Perséfone velozmente se dirigen al flamante templo de Eleusis. Al fin se produce el añorado encuentro entre madre e hija, de modo que la diosa de la fecundidad telúrica se dispuso alegremente a devolver la lozana fertilidad a la tierra. Finalmente, Deméter revelará los solemnes ritos y el secreto de los misterios, a cuatro personajes que serán los primeros ‘dadores de justicia’ sacerdotes hierofantes: Triptolemo, Eumolpo, Diocles y Céleo. He ahí el inconveniente, resulta que estos sacrosantos misterios —por orden de Deméter— no pueden ser divulgados ni revelados, excepto si cumplen con los ritos de iniciación.

---

<sup>23</sup> “Pozo de las danzas hermosas” Se dice que era un pozo de culto a Perséfone, donde las vírgenes desaparecían mientras danzaban y así auguraban fecundidad en las cosechas. (Kerényi, 2004) p.62

<sup>24</sup> Céleo era rey de Eleusis. (Kerényi, 1997) p. 231

<sup>25</sup> Cuando Hades permite el regreso de Perséfone, el soberano del Inframundo le dio de comer una semilla de granada, lo cual significaba que de ahí en más pertenecería eternamente a Hades. Sin embargo, cuando Deméter se entera de ello, reclama a Zeus por semejante infamia, de modo que finalmente llegan a un acuerdo. Perséfone pasará dos cuartos del año con su esposo Hades y los otros dos con su madre en la tierra. De allí que el ciclo anual tendrá una temporada infecunda y gris (otoño-invierno) y otra temporada propicia y lozana (primavera-verano). ver (Torres, 2005) p. 106

Dichoso aquel de los hombres moradores de la tierra que los haya visto; pero el que no se haya iniciado en los ritos, el que no haya tenido parte en ellos, nunca un hado semejante tendrá, tras morir, bajo la cenagosa oscuridad. (Torres, 2005) p.110

El tema de la discreción y el de *iniciación* será capital para el advenimiento de semejantes conocimientos. Ahor bien, ya hecha esta introducción de los misterios de Eleusis, quisiéramos hacer una especie de *crossover* entre el ‘ver’ del *hayawu wichí* y los misterios eleusinos.

El mito dice: “dichosos los que hayan visto”. Entonces, ¿sólo algunas personas son capaces de ‘ver’, y de ser así, ¿quiénes? Respondiendo parcialmente a este interrogante, estamos tentados a pensar, que el *hayawu wichí* es un *ser dichoso* capaz de ‘ver’. Pero analicemos un poco más.

Desde esta óptica, pareciera que siempre existió esa dicotomía gnoseológica entre un conocimiento “popular” o superficial y un conocimiento profundo y “reservado”. Este fenómeno críptico, se puede observar desde la génesis humana, por ejemplo, en los jeroglíficos egipcios, las tablillas sumerias, los evangelios, los místicos, los chamanes, e inclusive, en filósofos modernos. Siguiendo este orden de ideas ¿por qué Jesús hablaba con parábolas, y no de manera directa y llana?<sup>26</sup>

Siguiendo esta línea, podríamos hablar de un conocimiento exotérico y un conocimiento esotérico. En este sentido, vamos a abordar algunos aspectos del que se considera *él* filósofo por antonomasia, estamos hablando de Platón. Según Hegel, otro filósofo significativo del pensamiento occidental, ponía de manifiesto este fenómeno en el pensamiento platónico a través de una cita de Wilhelm Tennemann (filósofo alemán contemporáneo a Hegel)

Otra de las dificultades con que aquí tropezamos es, según algunos, la que supone el hecho de que se distinga entre una filosofía exotérica y otra esotérica. Tennemann (t. II, p. 220) dice: “Platón hizo uso del derecho que asiste a todo pensador de comunicar solamente aquella parte de sus descubrimientos que consideraba oportuno dar a conocer, y además tan sólo a quienes reconocía la capacidad necesaria para comprenderlos. También Aristóteles tenía una filosofía esotérica y otra exotérica, aunque con la diferencia de que, en éste, la distinción entre

---

<sup>26</sup> “Los discípulos se acercaron y le dijeron: ¿Por qué hablas en parábolas? Él les respondió: A ustedes se les ha concedido conocer los misterios del Reino de los Cielos, pero a ellos no. Porque a quien tiene, se le dará más todavía y tendrá en abundancia, pero al que no tiene, se le quitará aun lo que tiene. Por eso les hablo por medio de parábolas: porque miran y no ven, oyen y no escuchan ni entienden”. *El Libro del Pueblo de Dios* (2004) Madrid, Ed. San Pablo, Mateo 13:10-14

ambas era puramente *formal*, mientras que en Platón era, al mismo tiempo, una distinción *material*". (Hegel, 1995, p. 144)

El conocimiento *exotérico* aludiría a un conocimiento absolutamente abierto para todos los públicos, independientemente del *proceso interno* de la persona. Mientras que el conocimiento *esotérico*, sería un tipo de conocimiento o sabiduría reservada a un cierto número de personas instruidas, o con cierta formación específica en un ámbito, cuya finalidad, sería la de saciar una especie de *sed* espiritual, que trascienda lo meramente ordinario. Sigue Hegel: "Para comunicar algo puramente externo no se necesita mucho, pero para transmitir a otro una idea hace falta habilidad, y ésta es siempre algo esotérico; por eso los filósofos no son ni pueden ser nunca simplemente exotéricos". (Hegel, 1995) p.144

Según Platón, los fundadores de los misterios de Eleusis fueron espíritus sobresalientes y personas divinas. En su dialogo entre Sócrates y Fedro, éste habla de las *divinas visiones* en las que hombres y mujeres eran instruidos en los asuntos límpidos y supremos, y en cuyas iniciaciones se preparaban para el advenimiento del fulgor y la dicha.

Pero ver el fulgor de la belleza se pudo entonces, cuando con el coro de bienaventurados teníamos a la vista la divina y dichosa visión, al seguir nosotros el cortejo de Zeus, y otros el de otros dioses, como iniciados que éramos en esos misterios, que es justo llamar los más llenos de dicha, y que celebramos en toda nuestra plenitud y sin padecer ninguno de los males que, en tiempo venidero, nos aguardaban. Plenas y puras y serenas y felices las visiones en las que hemos sido iniciados y de las que, en su momento supremo, alcanzábamos el brillo más límpido, límpidos también nosotros sin el estigma que es toda esta tumba que nos rodea y que llamamos cuerpo. (Platón, Diálogos III, 1988) p. 353

Así, Platón nos introduce en ese mundo rebotante de dicha, de fulgores y fundamentalmente, en el ámbito de la *divina visión*. Y ¿por qué no pensar que este párrafo alude al *viaje del espíritu* despojado de lo ordinario, como lo hace el *hayawu wichí* en sus viajes transdimensionales? Con todo, Platón nos dice que se introducían en esos misterios y nos habla en plural, lo cual quiere decir que había más de uno. En efecto, según los expertos [como Kerényi] existían dos estadios en la iniciación: "El rito primero, la *myesis*, que aquí tenía lugar a orillas del Iliso, y el segundo y supremo, la *epopteia*, que se desarrollaba en Eleusis". (Kerényi, 2004, p. 69)

Desde esa afirmación, se puede decir que la *myesis*<sup>27</sup> era una iniciación preliminar en Agra, denominada como los ‘misterios menores’ o *exotérica*, en la cual los candidatos se adentraban a una vida en busca de la perfección. No obstante, en estos misterios menores, se admitían personas de toda índole, inclusive menores. Sin embargo, los mistagogos se encargaban de no admitir a quienes hayan cometido crímenes. (Kerényi, 2004)

Al mismo tiempo, el candidato para la iniciación debía ayunar nueve días,<sup>28</sup> para poder alcanzar la expiación espiritual y la futura purificación. Esta primera purificación consistía en un baño con agua en el río Iliso, aunque los candidatos no se sumergían a las aguas, puesto que este río era poco profundo, sino que se le hacía una aspersión sobre la cabeza al profano ya despojado de sus vestimentas. (Kerényi, 2004, p. 82)

Después venía una “purificación aérea”, en la cual el candidato se sentaba en una silla, se cubría la cabeza con un velo, y una sacerdotisa lo soplabla con una especie de aliento místico. Luego, los candidatos debían despojarse de sus bienes y finalmente se reunían en el santuario de Dionisio, al pie de la Acrópolis de Atenas, donde recibían la primera iniciación en los misterios menores. Allí era representada una ceremonia mística llamada el juramento órfico, los candidatos juraban entonces bajo pena de muerte, no revelar absolutamente nada de lo aprendido.<sup>29</sup>

A pesar de que Platón en ningún momento hable específicamente de los misterios de Eleusis —seguramente cumpliendo con la prerrogativa de no profanar los secretos— nos deja varios pasajes donde es muy elocuente que conocía de *primera mano* estas iniciaciones. Además, no deja de elogiar a quienes los instituyeron en

<sup>27</sup> “*Myesis* puede traducirse por la palabra latina *initia*, “comienzos”, o su derivación *initiatio*, o iniciación que significa “introducción en el secreto” (Kerényi, 2004) p. 70

<sup>28</sup> No está claro si el ayuno de nueve días era antes de iniciarse en los misterios menores de Agra en febrero, o en los misterios mayores de Eleusis de septiembre. Por otro lado, según los *Himnos Homéricos*, los nueve días de ayuno, aluden a la diosa Deméter cuando estuvo de luto sin comer, ni beber, debido a la profunda angustia por la pérdida de su hija, hasta que, en el décimo día de radiante aurora, se le aparece Hécate para darle buenas noticias. (Torres, 2005) p. 88

<sup>29</sup> Al parecer, como decía Pausanias, tanto los ritos dionisiacos, como los misterios órficos estaban íntimamente relacionados con los misterios de Eleusis. Según Kerényi, en medio de las ceremonias de Eleusis, el hierofante pronunciaba la voz de *Yaco*, con lo cual, esta epifanía sería uno de sus otros nombres o un *alter ego* de Dioniso, de allí ‘Baco’. Cfr. (Kerényi, 1997) p. 269

semejantes cultos. También es curioso ver cómo parafrasea los *Himnos Homéricos*, cuando Deméter exhorta que quienes “no hayan visto”, yacerán en la ciénaga.

Y puede ser que quienes nos instituyeron en los cultos místicos no sean individuos de poco mérito, sino que de verdad de manera cifrada se indique desde antaño que quien llega impuro y no iniciado al Hades yacerá en el fango, pero que el que llega allí purificado e iniciado habitará en compañía de los dioses. Ahora bien, como dicen los de las iniciaciones, «muchos son los portadores de tirso, pero pocos los bacantes» Y estos son, en mi opinión, no otros sino los que han filosofado rectamente. (Platón, *Díálogos III*, 1988) p. 50

En este párrafo, Platón nos deja un montón de elementos y conceptos que veníamos abordando con los misterios eleusinos y nuestro *hayawu*. Sin ser un exégeta erudito, se puede interpretar que habla de: *algo cifrado, de llegar impuro, de purificación y dicha en el Inframundo, de falsos portadores de tirso*<sup>30</sup> y finalmente habla de *los que han filosofado rectamente*.

Con todo esto se podrían escribir páginas y páginas, sin embargo, sólo haremos algunas referencias concernientes a nuestro tópico. En ese sentido —apelando a nuestro método de *crossover*— podemos decir que el *hayawu wichí*, también debe someterse a dietas estrictas antes de entregarse a la iniciación chamánica. En el segundo capítulo hablamos sobre los “espíritus enfermantes” que raptaban al profano y lo depositaban en medio del monte para iniciarse y devenir *hayawu*.

Es decir, el conocimiento esotérico o *cifrado* llegará si la persona elegida logra atravesar los avatares iniciáticos. En rigor, esos espíritus protectores o *ahot* te pondrán a prueba para ver si realmente te mereces tales conocimientos y no ser “portador de falsos tirsos”, sino que verdaderamente te has transfigurado en ese ser capaz de “filosofar rectamente”.

---

<sup>30</sup> Por un lado, el tirso o *tyrso*, es lo que simboliza al bastón o báculo forrado de hoja de parra y hiedra que ostenta Dioniso. En la punta lleva una piña de pino. Asociado comúnmente a la fuerza vital, como así también con la vara mágica de los conjuros y el poder de transfiguración. ver Cirlot, J (1969) *Diccionario de Símbolos*, Madrid, Ed. Siruela. Por otro lado, es interesante este símbolo que señala Platón, debido a la multiplicidad semántica de la piña de pino, sobre todo en ambientes ocultistas. Por ejemplo, en el Vaticano existe una gran piña de bronce, en el Palacio Belvedere. También está este símbolo en la férula o báculo del Papa. Se dice que en la consagración se levanta la vara hasta que la piña quede a la altura de la frente como “tercer ojo”. En otras versiones más teñidas de misterio se lo relaciona con el caduceo de Hermes, con la glándula pineal, con el dios egipcio Thoth, con Cristo, etc. En suma, se puede decir que es un símbolo poliédrico que representaría la sabiduría, la luz y el desarrollo interior, como la capacidad de “despertar y ver”.

Esto es muy importante, debido a que cada vez existen más personas autodenominadas “chamanes o chamanas” o “filósofos y filósofas”. Sin embargo, de todas ellas, sólo un puñado habría atravesado los sacrificados ritos iniciáticos. Por ese motivo justamente, en el *Banquete*, la sacerdotisa Diotima le hace saber a Sócrates las peripecias y dificultades que tendrá que pasar si desea iniciarse *correctamente*.

Éstas son, pues, las cosas del amor en cuyo misterio también tú, Sócrates, tal vez podrías iniciarte. Pero en los ritos finales y suprema revelación, por cuya causa existen aquéllas, si se procede correctamente, no sé si serías capaz de iniciarte. (Platón, *Díálogos III*, 1988) p. 261

Desde esta perspectiva, para acceder a los “conocimientos mayores”, será necesario iniciarse en los misterios Mayores o supremos; es decir, en los misterios de Eleusis propiamente dicho, donde se daba la ‘revelación’ como decía Diotima. En ese sentido, según Kerényi, los ‘misterios mayores’ o *esotéricos*, aspiraban a otra jerarquía de conocimientos últimos, sin embargo, estas prácticas de los dignatarios, así como la de la iniciación más elevada, consistían en alcanzar la *epopteia*, es decir, tener la dicha de *poder ver* lo que otros no pueden ‘ver’.

Los misterios, los que impartían el secreto mayor, eran los de Eleusis. Se celebraban en otoño, en el mes de Boedromión. Los *mistos* “iniciados” llegaban en procesión ritual a este festival de “visión” en el que se alcanzaba la *epopteia*, el estado de “haber visto”. A nadie se le permitía ingresar en el recinto donde se celebraba algo más que *myesis*, el rito primero. (Kerényi, 2004, p. 70)

Con todo, vemos como cada vez nos vamos acercando a la peculiar y enigmática ciencia o episteme del *hayawu*, es decir, a su capacidad de *disolver límites* y ‘ver’ lo que otros no podemos ver. En ese sentido, el *hayawu* estaría accediendo a ese “festival de la visión”, que los griegos denominaban *epopteia*.<sup>31</sup> Sigamos con el rito mayor.

Cuando los iniciados se encontraban en el umbral del submundo de Perséfone para comprender lo enigmático y ver lo “invisible”, debían lanzarse a través de un estado simbólico de muerte. Esa sería la prueba de los iniciados, ya que tenían que aprender a desafiar la oscuridad para poder regocijarse y contemplar la luz.

---

<sup>31</sup> “El verbo que se refiere a la actividad del iniciado, *ópopen* “ha visto”, debe guardar relación con el nombre que recibían en Eleusis los iniciados del segundo grado [*epoptai* “los que han visto”] (Torres, 2005) p. 110.

Como se dijo precedentemente, esta ceremonia de purificación estaría relacionada con Dioniso, puesto que cumpliría el rol de hierofante, llamado *Yaco* para “hacer aparecer” las epifanías. (Kerényi, 2004, p. 107) Harto conocido es que a Dioniso o Baco se lo relaciona comúnmente con el “dios del vino”, y también con “el frenesí embriagante”. Esta referencia de la “pócima” o toma de alguna sustancia narcótica estará muy ligada a otra interpretación muy inteligente e innovadora que han hecho algunos eruditos en el tema. En ese sentido, será Platón nuevamente quien nos introduzca en el enigma.

Por eso, es justo que solo la mente del filósofo sea alada, ya que, en su memoria y en la medida de lo posible, se encuentra aquello que siempre es y que hace que, por tenerlo delante, el dios sea divino. El varón, pues, que haga uso adecuado de tales recordatorios, iniciado en tales ceremonias perfectas, sólo él será perfecto. Apartado, así, de humanos menesteres y volcado a lo divino, es tachado por la gente como de perturbado, sin darse cuenta de que lo que está es «entusiasmado». (Platón, *Díálogos III*, 1988) p. 352

Este es otro formidable párrafo de Platón repleto de nociones que nos obligan a interpretarlas desde la perspectiva que venimos esgrimiendo. Dijimos que, en el rito de iniciación de los misterios mayores, estaba el hierofante *Yaco* o Dioniso, es decir, «el que hacía aparecer lo sagrado» ahora bien, también dijimos que la imagen de Dioniso está relacionada con el vino y el éxtasis. Ciertamente, los textos fuentes nos dicen que en la sacra celebración, los iniciados de Eleusis, tomaban una suerte de pócima llamada *kykeon*, siempre y cuando hayan realizado correctamente el ayuno de nueve días como mandaba el precepto. Luego sí, estarían aptos para proseguir.

Sólo entraban aquellos que se habían preparado mediante sacrificios y ayunos especiales. Habían ayunado durante nueve días; el décimo, caminaban y bebían el *kykeon* por el camino. Partiendo por la mañana temprano, llegaban al umbral del santuario en la oscuridad. (Kerényi, 2004, p. 106)

Por lo general se cree evidente esta interpretación del *kykeon* como una pócima a base de menta y distintas hierbas. Por ahí también se ha dicho que el *kykeon* podía ser algún tipo de “vino fermentado”, pero esta hipótesis quedaría descartada de plano, ya que estaría en contradicción con el precepto de Deméter, puesto que cuando ella estaba de duelo por su hija, rechazó una copa de vino. La hipótesis donde la

mayoría coincidiría es que la bebida podría haber sido una suerte de “cerveza fermentada”, a base de harina de cebada y hierbas. (Torres, 2005 p. 96) nota 54-55.

Dentro este marco, encontramos un “punto de fuga”, de toda hermenéutica clásica, la cual nos sirve de transición hacia una nueva interpretación. En la última cita de Platón, éste exhortaba que la gente ordinaria tildaba de “perturbados” a los iniciados en los “perfectos estados de lo divino”, y no se dan cuenta que sólo están «entusiasmados». ¡Voilà! He ahí la clave. Revisemos la etimología del vocablo ‘entusiasmado’.

El entusiasmo que se apodera a veces de nosotros es una ‘exaltación del ánimo’, un ‘fervor interior’ que parece venir de fuera, de alguna fuerza superior a la nuestra. La palabra, que existió en latín tardío ‘*enthusiasmus*’, viene del griego ‘*ἐνθουσιασμός*’ – *enthousiasmos* ‘inspiración divina’, ‘arrebato’, ‘éxtasis’. Una voz formada de ‘*entheos*’ o ‘*enthous*’ (que lleva un dios dentro: *en* + *theos*). Recuperado de: <http://etimologias.dechile.net/?entusiasmo>

Aquí se puede apreciar la profundidad y la densidad semántica de la palabra *entusiasmo*. Tendría muy poco que ver con la significación que se le da a la palabra cotidianamente, que es básicamente la de ‘sentir motivación’. Ahora bien, este “hallazgo semántico”, nos conduce directamente con la noción propuesta por Wasson & compañía, sobre las sustancias psicoactivas de procedencia vegetal o fúngica que denominaron ‘enteógenos’. En la página anterior dijimos que habíamos encontrado un “punto de fuga” a la interpretación clásica del *kykeon*, pócima que tomaban los iniciados en Eleusis. Efectivamente, la interpretación con la que concluiremos la toma del *kykeon*, es la que nos ofrecen justamente Wasson & Hoffmann & Ruck:

Los propios griegos, sin embargo, creían que el *narkissos* llevaba ese nombre por causa de sus propiedades narcóticas, obviamente porque tal era el simbolismo esencial de la flor de Perséfone. El rapto marital, o sea el secuestro de doncellas mientras recogen flores, es, además, un tema frecuente en los mitos griegos, y Platón anota una versión racionalizada de tales historias en que la compañera de la muchacha secuestrada recibe el nombre de *Pharmaceia* o, según el significado de tal palabra, el «uso de drogas». El mito específico que Platón está racionalizando se ocupa de trazar el origen del sacerdocio en Eleusis. No cabe duda de que el rapto de Perséfone fue provocado por drogas. (Wasson, Hoffmann, & Ruck, 1985, p. 58)

Ahora bien, pero ¿en qué se estarían apoyando estos autores para proferir semejante afirmación? Este trío de investigadores —según ellos— se decidieron a dar una solución al misterio de Eleusis. Wasson (etnomicólogo), Hoffmann (químico) y

Ruck (filólogo) emprenden el *journey* al enigma. La tesis final de ellos fue que el origen de las Visiones y del Éxtasis divino, se debía a la ingesta de ergonovina, ergotamina y ergotoxina, principios activos fúngicos. Estos alcaloides se encontraban en un tipo de hongo llamado: ‘cornezuelo del centeno’ (*Claviceps purpurea*).

Con las técnicas y el equipo disponibles en la Antigüedad era pues sencillo preparar un extracto enteogénico a partir de los tipos de cornezuelo apropiados. ¿Cuáles eran esos tipos de cornezuelo apropiados de que podían disponer los antiguos griegos? En su tierra no había centeno, aunque sí trigo y cebada, y el *Claviceps purpurea* medra en ambos. Analizamos en nuestro laboratorio el cornezuelo del trigo y el de la cebada, y encontramos que contienen básicamente los mismos alcaloides que el del centeno, es decir, la ergonovina y los del grupo de la ergotoxina y la ergotamina, y en ocasiones también trazas de la amida del ácido lisérgico. (Wasson, Hoffmann, & Ruck, 1985, p. 48)

En esta cita, el doctor Hoffmann pone de manifiesto los estudios de laboratorio llevados a cabo sobre los cornezuelos que existían en la zona mediterránea donde estaba emplazado el templo de Eleusis. En ese sentido, ya no estamos en una mera interpretación filológica, sino que estas afirmaciones proceden de “datos duros” provenientes de la química. Lo cual no significa que las exégesis sobre los documentos antiguos queden canceladas. En absoluto. Lo que queremos significar es que todas las hipótesis de estos autores estribarán sobre una base científica, en consecuencia, sus afirmaciones gozarán de un valor extra. En el final de su exposición, Hoffmann le responde a Wasson:

En la antigua Grecia pudo haber existido una especie de cornezuelo de la cizaña que contuviera sobre todo alcaloides enteogénicos tales como los que hemos encontrado en el cornezuelo de *Paspalum*. En conclusión, ahora doy respuesta a la pregunta de Wasson: la respuesta es sí; el hombre primitivo en la antigua Grecia pudo haber obtenido un enteógeno del cornezuelo. Pudo haberlo extraído del cornezuelo del trigo o de la cebada. Un procedimiento más sencillo habría sido utilizar el cornezuelo del pasto común *Paspalum*. Esto se apoya en la suposición de que los herbolarios de la Grecia antigua eran tan inteligentes y hábiles como los del México prehispánico. (Wasson, Hoffmann, & Ruck, 1985, p. 52)

Como podemos observar, la conclusión de Hoffmann es categórica. A partir de los datos arrojados en el laboratorio y el erudito estudio de los documentos, “el bucle se cierra”. Con estos argumentos podemos tener más certezas que el *kykeon* estaría compuesto a base sustancias enteógenas. A decir verdad, esta hipótesis tiene mucho más sentido con la tesis de nuestro abordaje, es decir, se articula perfectamente con la

noción platónica de ‘entusiasmo’ y el *hataj*, instrumento donde se asienta lo que consideramos como la episteme chamánica del *hayawu*.

En rigor, cuando el *hayawu* se dispone a realizar las ceremonias sagradas de Conocimiento, éste es arrebatado por el *entusiasmo divino*, en virtud de su ‘alimento celestial’, el *hataj*. Es decir, el enteógeno está ‘saturado de ser’, ya que contiene a la deidad, lo que para los wichís serán los ‘espíritus guías y protectores’ que ‘hacen aparecer’ lo inefable. Y es allí justamente donde se colapsa el *mana* y toda visión ordinaria desaparece, para dejar lugar a la clarividencia del espíritu chamánico en plena *epopteia*. El *hayawu* wichí —ayudado por el *theos* o *qopfwayaj*— disuelve todo límite tempo-espacial y finalmente logra ‘ver’ lo que los profanos no podemos ver.

La percepción de dos realidades es típica del chamanismo, aunque algunos filósofos de salón de occidente vienen negando la legitimidad de esta división dual que hacen los pueblos primitivos entre mundo normal y un mundo oculto, aparentemente aduciendo que éstos son incapaces de distinguir entre ambos mundos. (Harner, 1987, p. 78)

Ya para ir concluyendo este capítulo, quisiéramos hacer una interpretación de unos elementos que aparecen en el himno a Deméter que se vinculan directamente con lo desarrollado hasta aquí. Estos elementos son simplemente tres nombres que aparecen en el himno, ellos son: Narciso, Plutón (Hades) y Perséfone.

El primer término que analizaremos, es ‘narciso’, puesto que Perséfone “recolectaba estas flores” cuando repentinamente fue raptada por Hades (Plutón). Este vocablo genera cierta discrepancia entre los etimólogos, ya que tendría un origen prehelénico. Según Carl Ruck, el filólogo integrante del *Camino a Eleusis* con Hoffmann y Wasson dice:

Todas las palabras griegas que terminan en *-issos* provienen del lenguaje hablado por las culturas agrícolas que habitaban en el territorio de Grecia antes de la llegada de los pobladores griegos indoeuropeos. Los propios griegos, sin embargo, creían que el *narkissos* llevaba ese nombre por causa de sus propiedades narcóticas, obviamente porque tal era el simbolismo esencial de la flor de Perséfone. (Wasson, Hoffmann, & Ruck, 1985, p. 59)

Por otro lado, la palabra narciso vendría del latín ‘narcissus’, y este del griego [nárkissos], pero parece que acá “se pierde el rastro”. Pareciera —como dice Ruck—

que el narciso era una planta de época preindoeuropea, de la familia Amarilidáceas, llamadas en botánica *narcissus serotinus*, o *narcissus poeticus*. La similitud de los nombres [nárkissos] ‘narciso’ y [nárkê] ‘aturdimiento’, ‘sopor’, que daría ‘narcóticos’ y ‘narco’, ha llevado a muchos etimólogos y filólogos a relacionarlas. Recuperado de: <http://etimologias.dechile.net/?narciso>

El otro nombre que queremos revisar es el de Perséfone.<sup>32</sup> Esta es otra palabra de etimología ambigua. Sin embargo, Pierre Chantrine, dice que según las raíces: «on est tenté à relier le signifié de ‘tueuse’» (está tentado a ligarla con el sentido de ‘la que mata’) Sin embargo, da otra posibilidad y dice «*celle qui rapporte beaucoup*». (Chantrine, P, 1999) p. 889. Esto se puede interpretar como: ‘la que mucho reporta o informa’, o también, como ‘la que muestra mucho o ‘comunica’. No obstante, queremos traer a colación la interpretación que daba el mismo Platón sobre Perséfone.

Mas éste significa que la diosa es sabia, pues dado que las cosas se mueven, lo que las toca, las palpa y puede acompañarlas de sabiduría. Así pues, la diosa sería llamada con exactitud *Pherépapha*, en virtud de su sabiduría y su «contacto con lo que se mueve» (*epaphén tou pheroménu*) o algo por el estilo (razón por la cual convive con ella Hades, que es sabio). (Platón, Diálogos II, 1987) p. 401

Por último, vamos a ver el significado de Hades-Plutón. Este dios siempre fue interpretado como el soberano del Inframundo, de modo que su connotación es siempre negativa, dado que está íntimamente ligado con la muerte. Ahora bien, en esta ocasión nos quedaremos con la definición que nuevamente nos llega de la mano de Platón, ya que unifica los dos sentidos, el de Plutón y el de Hades.

¡Tan hermosos son, según parece, los relatos que sabe contar Hades! [...] ¡Él, que tantos bienes envía a los de aquí: tan numerosos son los que le sobran allí! Conque, en razón de esto, recibió el nombre de *Ploutôn*. Al mismo tiempo, el no desear convivir con los hombres mientras tienen cuerpo; el convivir cuando el alma se halla purificada de todos los males y apetitos del cuerpo ¿no te parece que es propio de un filósofo y de quien tiene bien pensado que, de esta forma podrá retenerlos encadenándolos con el deseo de virtud, porque, mientras tengas el aturdimiento y locura del cuerpo, ni siquiera Cronos, su padre, podría retenerlos atándolos con las ligaduras que le atribuye la leyenda? **Herm.** — Es posible que digas algo serio, Sócrates. **Soc.** — Conque el nombre de *Háidés*, Hermógenes, no lo ha recibido, ni mucho menos, a partir de lo «invisible» {aidoús}: Antes bien, por el hecho de

---

<sup>32</sup> A Perséfone también se la conoce como Core y los romanos la llamaban Proserpina.

«conocer» (*eidénai*) todo lo bello, fue llamado *Háidés* por el legislador. (Platón, *Díálogos II*, 1987) p. 400

Primero Platón lo llama por el nombre de *Ploútôn* (Plutón) de modo que este nombre estará ligado al sentido de la riqueza y la abundancia, de allí 'plutocracia' [el gobierno de los ricos] por eso Platón dice: «el que tantos bienes envía, porque numeroso es lo que le sobra». Luego sigue diciendo que él no puede convivir con las almas con cuerpo, puesto que «están aturdidas y volcadas a los apetitos del cuerpo». Finalmente alude al apelativo *Háidés* (Hades), no en el sentido de "invisible", sino para referir que el «conoce lo bello».

Si tomamos la interpretación que hace Carl Ruck, de que el narciso era un narcótico y, por otro lado, la interpretación que hace Platón de Perséfone, la que 'muestra y comunica', estamos tentados a decir lo siguiente:

El himno dice que Perséfone, la que «mata» para «comunicar y mostrar», estaba recolectando flores con sus compañeras, cuando de repente fue cautivada y extasiada, por un *narkissos* y en pleno éxtasis, repentinamente se abre la tierra y es raptada y arrebatada por *Ploútôn*, símbolo de la «riqueza y la abundancia» ya que «atesora la fortuna bajo tierra», además, es el que «conoce lo Bello». Luego, ya en la otra dimensión, se gesta la eterna alianza entre la Fortuna y el Conocimiento de lo Bello. En suma, cada vez que alguien se extasie con el narcótico divino, la tierra se abrirá y en un instante, la chispa divina ilumina la oscuridad abismal para 'ver' las inefables riquezas del Conocimiento Perenne.

Pero ¿hasta dónde es posible "filosofar" y escribir sobre este tipo de conocimiento y sabiduría que implica un despojo de sí mismo para entregarse a la voluntad de lo ilimitado? ¿Habrà tenido razón Heráclito? cuando dijo: "a la Naturaleza le gusta jugar a las escondidas".<sup>33</sup> O cuando dijo "Los buscadores de oro cavan mucha

---

<sup>33</sup> "Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ" [La nature aime jouer à *cache-cache*] B123. « Disons d'abord que la notion de Φύσις ici, met l'accent non sur l'essence devenue de la chose, mais sur le devenir, sur le processus essentialisant. La Φύσις est la puissance qui s'accomplit et s'épanouit en chaque être, chaque fois d'une façon définie. La nature opère de la même façon pour constituer, dans des conditions différentes, des êtres différents » Cfr. Conche, M (1986) *HÉRACLITE -Fragments-* Paris. Ed. Puf. p. 254

[Digamos en primer lugar que la noción de *Fisis*, aquí, pone el acento, no en la esencia devenida de la cosa, sino en el devenir, en el proceso esencializador. La *Fisis* es el poder que se realiza y florece en cada ser, cada vez de forma definida. La naturaleza opera de la misma manera para constituir, en diferentes

tierra y encuentran poco”.<sup>34</sup> Es muy probable que Heráclito haya tenido razón, porque escribimos cada vez más y encontramos cada vez menos, con lo cual, daría la impresión que buscamos demasiado en lugares estériles.

Tal vez por eso Platón tampoco pudo escribir demasiado sobre los misterios, ya que, según él, hay temas de los que nunca escribió, pero sí, vio, conoció y experimentó.

Desde luego, no hay ni habrá nunca una obra mía que trate de estos temas; no se pueden, en efecto, precisar como se hace con otras ciencias, sino que después de una larga convivencia con el problema y después de haber intimado con él, de repente, como la luz que salta de la chispa, surge la verdad en el alma y crece ya espontáneamente. (Platón, Diálogos VII, 1989) p. 513

Del mismo modo el *hayawu* ve y sabe muchas cosas en su *episteme*, sin embargo, no las escribe en papel, sino que *las vive*. En su viaje enteogénico, conoce los patrones mentales y las leyes del universo a través de la Gran visión y la contemplación. Al son de sus ícaros ‘cosmiza lo caótico’ y con su alquimia opera sobre la transfiguración de lo óntico, para alcanzar la conciencia superior. Viajando a las regiones más oscuras rebasa los niveles cósmicos y energéticos, para colapsarse en el *juego* del Devenir.

## Conclusión

Finalmente, a través del análisis de los argumentos anteriores, se podría pensar que en la figura del *hayawu* podemos descubrir un tipo de *episteme* muy peculiar, encarnada en un conjunto de saberes, técnicas y prácticas tan nobles y específicas como las académicas, pero como se dijo, en “otros juegos de lenguaje”.

Por eso, en esta exposición hemos abordado diferentes tópicos de la cosmovisión wichí, como el concepto nuclear de *husék* en el primer capítulo. Allí partimos de esta categoría central para luego arribar a una de sus manifestaciones

---

condiciones, diferentes seres.] \*traducción libre. (Interpretación que hace Marcel Conche a pie de página sobre el fragmento B123 de Heráclito.

<sup>34</sup> « Les chercheurs d'or remuent, en creusant, beaucoup de terre, et trouvent peu » B22 Cfr. Ibid. p 95

como la fuerza de voluntad chamánica o *qopfwayaj*. Así pues, vimos que, gracias a este *qopfwayaj*, el *hayawu* es capaz de realizar sus mayores portentos en el campo de la medicina, y lograr disolver los límites ordinarios de conocimiento para desplazarse plásticamente en un plano interdimensional.

Asimismo, pudimos analizar detenidamente su *omphalos* o *Axis mundi*, como la génesis de toda la existencia, a partir de la *destrucción y regeneración del mundo*, mito cosmogónico que reveló las vicisitudes de *Icanchu* y *Tokwaj*, pero finalmente éstos lograron sobrevivir al Gran fuego y contemplar la regeneración de la vida a partir de lo que será su *Axis mundi*, es decir, el Ayawú Ute.

Con todo, arribamos al alimento celestial del *hayawu* que es el *hataj*, es decir, las semillas del ‘cebil árbol’, utilizadas por el chamán en sus ceremonias para abandonar lo exotérico y entregarse a la voluntad divina del enteógeno.

Ya en el último capítulo, intentamos trazar un puente conceptual con la mitología griega, a partir de los misterios eleusinos. Es decir, estudiamos algunos aspectos de iniciación en los ritos secretos de Eleusis, prefigurados en el himno homérico a Deméter. Dentro del himno, analizamos con cierto detenimiento los nombres de las deidades como: Perséfone, Plutón-Hades, Deméter y la noción de ‘narciso’, en relación al concepto de *enteógeno* propuesto por Wasson & compañía.

Del mismo modo, incursionamos en varios párrafos platónicos con la finalidad de mediar y comparar análogamente la figura y las prácticas de nuestro *hayawu* con los ritos iniciáticos de Eleusis, de modo que nuestras consideraciones finales son:

Que el chamán o *hayawu* está en posesión de una *episteme* que implica ciertos conocimientos sobre las ‘plantas maestras’, sobre los animales, sobre la sanación, sobre la psicología humana, sobre la geografía local, y sobre sí mismo, porque al momento de interactuar con todo ello, el *hayawu* ‘pide permiso solemnemente’ a los espíritus protectores y luego sí está preparado para el «diálogo», pero éste, es un diálogo configurado en otro “sistema lingüístico”. No existen “manuales”, ya que lo experimentará con su propia mismidad.

En efecto, su “sistema operativo” disuelve las realidades ordinarias, los valores culturales ordinarios y todo límite, a través de una interacción y simbiosis con “el

hipertexto” del Cosmos. Su lenguaje estaría inscrito en su propia carne que lo trasciende y lo colapsa en toda manifestación del Ser.

En rigor, al *hayawu* podría interpretarse como una especie de *vector conceptual*, cuya tarea será la de cerrar el bucle ontológico y el de la responsabilidad moral y al hacerlo, se vuelve una auténtica fuente de conocimiento para la gente de una sociedad que se constituirá en virtud de su sabiduría.

Ahora bien, cabe preguntarse si los alcances de esta “peculiar” *episteme* tendría algún tipo de aplicación en una sociedad que daría la sensación que ha “postergado” o directamente cancelado toda noción de *sacralidad*, pero no en el sentido dogmático y limitante de nuestras aptitudes y potencias -como terminan siendo en el caso de las religiones eclesiásticas y “oficialistas”- sino lo sacro en tanto coherencia intrahumana, es decir, «entusiasmarse» y ser capaces de ‘escuchar’ el llamado a la verdadera transformación de conciencia y superación.

Claro que esto puede sonar como algo idílico o demasiado romántico en un mundo hiper materialista, donde lo que prevalece es la ‘imagen’ y la ‘competencia’ donde nos parecemos a orugas que lo único que sabemos hacer es devorar y fagocitar todo lo que sea diferente y no se adecue a nuestras categorías de pensamientos, legitimadas en cánones y leyes por “prestigiosas y pulcras” instituciones que nos enseñan a ‘competir’ con teorías, porque no nos animamos a dar el «salto cuántico» y desplegar las alas de lo sagrado y sublime «inmanente al mundo» que yace en nosotros mismos, y así despojarnos del estado larval, que sólo aspira a «consumir».

Finalmente, podemos decir que estamos convencidos de que se puede hablar de una *filosofía propia*, encarnada en la sabiduría de una prodigiosa, pero trivializada figura, como la del *hayawu wichí*; pero además de esta aseveración creemos que valdría la pena conocerla más, ya que en muchos aspectos, sería digna de imitarse.

## Bibliografía

- Barabás, A., & Bartolomé, M. (1979). *Un testimonio mítico de los Mataco*. Sociétés des Américanistes. Tome 66 (pp. 125-131) Doi: org/10.3406/jsa.1979.2174
- Chantrine, P. (1999). *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*. Paris: Klincksieck.
- Cirlot, J (1969) *Diccionario de Símbolos*, Madrid, Ed. Siruela.
- Codrington, R. (1891). *The Melanesians*. Oxford: Clarendon Press.
- Conche, M. (1986). *HÉRACLITE, Fragments*. Paris: Puf.
- Dasso. (2016). *El fin del Chamanismo*. Archivos - CIAFIC
- Dasso, M. C., & Barúa, G. (2006). *El devenir de bienes e instituciones: El cebil y el shamanismo wichí*. Archivos - CIAFIC
- Delcastellano.com (s.f) Recuperado de: <https://www.delcastellano.com/raiz-indoeuropea-ver/>
- Eliade, M. (1946). *Le Problème du Chamanisme*. Revue de l'histoire des religions. Tome 131 (pp. 5-52) Doi: doi : org/10.3406/rhr.1946.5473
- Eliade, M. (1976). *El Chamanismo y las Técnicas Arcaicas del Éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Etimologías.dechile.net (s.f) Recuperado de: <http://etimologias.dechile.net/>
- Etimologíaspalomar.blogspot.com Recuperado de: <http://etimologiaspalomar.blogspot.com/2011/04/teoria.html>
- Eliade, M. (1981). *Lo Sagrado y lo Profano*, Madrid: Guadarrama / Punto Omega.
- Feyerabend, P. (1986). *Contra el Método*. Madrid: Tecnos.
- Foucault, M. (2015). *La Arqueología del Saber*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno XXI.
- Grimal, P. (1999). *La Civilización Romana*. Barcelona: Paidós.
- Harner, M. (1987). *La Senda del Chamán*. Madrid: Swan.
- Hegel, G. W. (1995). *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jstor.org (s.f) Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/3630416>
- Kerényi, K. (1997). *Los dioses de los Griegos*, Caracas: Editores Latinoamericana.
- Kerényi, K. (2004). *Eleusis*, Madrid: Siruela.

- Palmer, J. H. (2013). *La Buena Voluntad Wichí*. Las Lomitas: Grupo de Trabajo Ruta 81.
- Pausanias. (1994). *Descripción de Grecia I*. Madrid: Gredos.
- Platón. (1987). *Díálogos II*. Madrid: Gredos.
- Platón. (1988). *Díálogos III*. Madrid: Gredos.
- Platón. (1988). *República*. Madrid: Gredos.
- Platón. (1989). *Díálogos VII*. Madrid: Gredos.
- Real Academia Española. (2021). *Diccionario de la lengua española*. Recuperado de <https://dle.rae.es/>
- Reguera, Isidoro (2009).. Estudio Introductorio. En: *Tractatus Logico-Philosophicus, Investigaciones Filosóficas, Sobre las Certezas* (pp. 9 a 123) Madrid: Gredos.
- Schultes, R. E. (2000). *Plantas de los Dioses*. México: Fondo de Cultura Económica
- Torres, J. (2005). *Himnos Homéricos*. Madrid: Cátedra.
- Tovar, A. (1981). *Relatos y Diálogos de los Matacos*. Madrid: Cultura Hispánica.
- Vilar, S. (1997). *La Nueva Racionalidad*. Barcelona: Kairós .
- Wasson, R., Hoffmann, A., & Ruck, C. (1985). *El Camino a Eleusis*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones Filosóficas*: Barcelona: Crítica.
- Wittgenstein, L. (2009). *Tractatus Logico-Philosophicus, Investigaciones Filosóficas, Sobre las Certezas*: Madrid: Gredos.
- Zamora, A. (2012). *El árbol de la vida wichí*. Resistencia: Instituto de Cultura del la Provincia del Chaco.