

Book review

BARCELOS NETO, A., PÉREZ GIL, L. Y PAIVA RAMOS, D. (2024). *XAMANISMOS AMERÍNDIOS: EXPRESSÕES SENSÍVEIS E AÇÕES COSMOPOLÍTICAS*. HEDRA, 510 PP.

GIOVANNA CAMPANNI¹

El interés por el chamanismo hoy va más allá del campo antropológico y del estudio de las poblaciones indígenas tradicionales que viven en diferentes partes del mundo. Prácticas rituales chamánicas, que se llevan a cabo a través de la música, la danza y el consumo de enteógenos, como la ayahuasca y los hongos alucinógenos, han sido reconfiguradas y readaptadas a contextos urbanos tanto por parte de migrantes indígenas que se han trasladado de aldeas y hogares a las ciudades, como por grupos no indígenas en búsqueda de experiencias espirituales. El resurgimiento y la readaptación de rituales chamánicos en ambientes urbanos es hoy un fenómeno global.

Sin embargo, el término chamanismo sigue siendo objeto de controversia. El chamanismo no se puede reducir a una única explicación en cualquier contexto: religión, creencia, ritual, sistema de pensamiento, ontología, configuración del mundo. Además, se le reprocha que un sistema ritual, compartido por pueblos que se extienden desde Asia hasta el extremo sur de América, sea definido utilizando una palabra que se refiere a una experiencia específica: "Chamán" parece derivar de *çaman*, palabra utilizada por los *evenks* siberianos para designar quien guía los rituales para comunicarse con el mundo espiritual. Aunque se pueden establecer claras analogías entre el chamán siberiano y, por ejemplo, el "*pajé*" de las regiones amazónicas, nombre derivado a su vez de términos en lenguas tupí-guaraní, cada una de las lenguas amerindias tiene sus términos equivalentes.

A pesar de estas dificultades, el chamanismo expresa mejor que cualquier otra práctica sociocultural la diferencia de los modos de vida indígenas que se distancian en el

¹ Università di Firenze. Contacto: giovanna.campani@unifi.it.

extremo más extremo del canon global (Calavia Saez, 2018). Dada esta distancia abismal, la reconfiguración actual de los rituales chamánicos para una audiencia global, un fenómeno decididamente en expansión es aún más paradójica.

En la literatura académica, las prácticas rituales indígenas reconfiguradas en ambientes urbanos son denominadas “neochamanismo” o “chamanismo urbano” cuyos orígenes se remontan a los años sesenta caracterizados por una contracultura en oposición al modelo occidental, cuando algunos antropólogos, como Carlos Castaneda, Joan Halifax y Michael Harner, hacen del chamanismo un conjunto de técnicas que ya no son prerrogativa exclusiva de los pueblos indígenas, sino que están al alcance de todos los que están en búsqueda de nuevas dimensiones espirituales. Harner, Halifax y Castañeda han sido definidos colectivamente como chamanes-antropólogos o “chamantropólogos” (Bužeková, 2010).

Figura 1.

Aldeia Akasha chamanes y no indígenas participantes en ceremonias chamánicas



Fuente: Imagen cedida por Giovanna Campani.

El desarrollo del neochamanismo o del chamanismo urbano puede llevar al error de imaginar que el chamanismo es una especie de misticismo *New age* (Nueva Era), o una tradición condenada a desaparecer debido a las transformaciones sociales y la problemática idea de aculturación. Todo lo contrario, el chamanismo es otro régimen de conocimiento, que presupone un campo conceptual amplio con problemas conceptuales distintos al nuestro, y que nos obliga ir más allá de las categorías occidentales de la realidad. Para entrar en esta perspectiva, necesitamos, para usar las palabras del antropólogo brasileño Viveiros

de Castro, que la antropología sea: “*lista para asumir plenamente su verdadera misión, ser teoría-práctica de descolonización permanente del pensamiento*” (Viveiros de Castro, 2009, 2010)².

La descolonización del pensamiento es fuertemente solicitada por la rebelión indígena contra la hegemonía académica en la investigación etnográfica, uno de los nuevos desafíos a la antropología. El antropólogo Gersem José dos Santos Luciano, conocido como Gersem Baniwa, el nombre de la etnia de pertenencia³, de la región de Uaupés en el noroeste del Amazonas, escribe que ahora, “en lugar de que un sujeto blanco estudie a sujetos indígenas..., los sujetos indígenas se estudian a sí mismos como agentes que piensan y producen conocimiento”. Los antropólogos indígenas combinan su formación académica con sus propios conocimientos indígenas para explorar sus tradiciones culturales. Pero Gersem Baniwa va más allá: “y pronto habrá sujetos indígenas estudiando a sujetos blancos, incluidos antropólogos” (Gersem Baniwa, 2010, p.105).

En este contexto complejo, el volumen **Xamanismos ameríndios: Expressões sensíveis e ações cosmopolíticas**, publicado en la primavera de 2024 por la Editorial Hedra de Sao Paulo, en la colección Mundo Indígena, ofrece un espacio de reflexión etnográfica y teórica, también de carácter comparativo, sobre los chamanismos -plurales- en la Amazonía indígena, los Andes y Mesoamérica.

Es una obra colectiva, editada por Aristoteles Barcelos Neto, Laura Pérez Gil y Danilo Paiva Ramos, antropólogos brasileños activos en Universidades e instituciones museísticas de Brasil y Europa. La recopilación ha sido organizada a partir de dos grupos de trabajo, uno en el VII Congreso de la Asociación Portuguesa de Antropología y el otro en el VI Encuentro Ecuatorial de Antropología, ambos en 2019. Los 18 artículos – escritos por antropólogos tanto indios como no-indios- exploran varias, particulares formas chamánicas de concebir el mundo y de actuar que se encuentran en 20 pueblos de América, originarios de diferentes regiones- Amazonía, Aridoamérica, Brasil Central, Canadá, Chaco, Venezuela y Mesoamérica.

En continuidad con la antropología transformativa (o antropología como campo transformativo) y el pensamiento decolonial, las contribuciones presentadas en el libro cuestionan la epistemología occidental como universal, reconociendo que el conocimiento y la comprensión se conceptualizan dentro de cada tradición y cultura. Esto significa conferir un estatuto epistemológico a las ideas de los pueblos indígenas estudiados por los antropólogos. Tomar las ideas nativas “como conceptos significa tomarlas como si tuvieran

² <http://www.katzeditores.com/fichaLibro.asp?IDL=127>

³ <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Baniwa>

un significado propiamente filosófico, o como potencialmente susceptibles de uso filosófico” (Viveiros de Castro, 2002, p.125). Viveiros de Castro apunta a una cosmología indígena habitada por espíritus, animales, chamanes, muertos, blancos, mitos, sueños, alucinógenos, fiestas, caza y bosque, donde conviven humanidad arcaica y vitalidad actual. El conocimiento y las prácticas chamánicas se conciben como operando dentro de un universo relacional e intencional que requiere la interacción y el desarrollo de prácticas comunicativas con seres no humanos para el bienestar colectivo. Según el concepto de “perspectivismo amerindio”, elaborado por Viveiros de Castro, las concepciones indígenas establecen que los seres con alma se reconocen a sí mismos y a aquellos con quienes se relacionan como humanos, pero son percibidos por otros seres en forma de animales, espíritus o tipos de no humanos. Tal configuración no puede usarse para pensar en las cosmologías amerindias sin la crítica de la separación misma entre lo que es humano y lo que no lo es, así como el estatus de la realidad misma que son propias del pensamiento occidental. La condición que comparten humanos y animales no es la animalidad (como para la ciencia moderna, según la cual los humanos pertenecen al reino animal), sino la humanidad. Esta característica es evidente en los mitos. Estos se refieren a un tiempo-espacio virtual en el que diferentes seres se comunicaban y se reconocían como recíprocamente humanos. Los mitos hablan de acontecimientos que resultan en la especiación de los seres, que ya no se reconocen como humanos, dependiendo de la formación de sus cuerpos. La construcción de esta humanidad compartida se produce a través de la construcción de cuerpos. En otras palabras: la humanidad solo se vuelve visible para aquellos que comparten el mismo tipo de cuerpo o para los chamanes, que son capaces de adoptar la perspectiva de los demás y verlos como humanos⁴.

La construcción del cuerpo y sus transformaciones son parte de un universo transformador, en el que circulan humanos y no humanos, sustancias y objetos. Sentimientos, sensaciones, intenciones y vitalidad impregnan artefactos, plantas y lugares, mientras seres no humanos pueblan paisajes sagrados. El chamanismo como arte performativo está marcado por una poética y una estética que operan de manera imaginativa y sensorial. Un tema especialmente fascinante desarrollado en el libro **Xamanismos ameríndios: Expressões sensíveis e ações cosmopolíticas** es la impregnación estética (permeabilidad estética): “Esto se refiere a que el embellecimiento y las cualidades poéticas, también imbuidas de moralidad, son el principio esencial e ineludible de cualquier producción indígena, ya sean objetos, cuerpos, alimentos, casas, danzas, cantos o cualquier otro aspecto de la vida indígena.” (p. 9)

⁴ <https://ea.fflch.usp.br/conceito/perspectivismo-amerindio>

El chamanismo es agencia en el mundo a través de la belleza y la poesía, asociada con la centralidad de lo sensible a través de sonidos, olores, imágenes, texturas y movimientos con su poder transformador para crear y transformar mundos. Interconectados de manera cinestésica, las imágenes, los sonidos, los olores y los sabores son los vehículos sensibles de la agencia y la comunicación chamánicas. Por un lado, las cualidades estéticas de las visiones, cantos, músicas, cuerpos y objetos que forman parte de la acción chamánica son, al mismo tiempo, su modo necesario de manifestación y la condición de su eficacia. Por otra parte, la comunicación con los espíritus de la que deriva el poder y el arte verbal de los chamanes no sólo requiere una inversión estética por su parte, que es su condición de posibilidad, sino, sobre todo, la forma específica en que los espíritus se manifiestan. Cada práctica chamánica desarrolla capacidades y relaciones especiales para actuar en el mundo. Como los autores escriben en la introducción, el chaman es *un creador y transformador de mundos*.

Los artículos de la compilación tratan diferentes dimensiones de las prácticas chamánicas: como trascienden los roles sociales de género (hay mujeres chamanas), cómo cambian con la dinámica de los contextos históricos. Una conclusión del texto es que los “chamanismos” en plural son polisémicos, fluidos y en movimiento, mientras que los conocimientos y las prácticas circulan entre indígenas y no indígenas, entre lo rural y lo urbano y se expanden desde lo local y regional hasta lo nacional e internacional.

Figura 2.



Fuente: Imagen cedida por Giovanna Campani.

Entre todos los excelentes artículos publicados, hemos seleccionado dos, escritos por antropólogos indígenas. El primero, del antropólogo indígena Jaime Diakara, de etnia Dessana tiene el título: **Gaapi, a bebida cósmica dos Desana, un ensayo desehnístico**. Gaapi es el nombre que los Desana dan a la ayahuasca. El tema del gaapi (Banisteriopsis

caapi) es muy importante para la vida de los Desana, como de varios otros pueblos amazónicos. El texto, enriquecido con magníficos dibujos y gráficos realizados por el propio Diakara, es el resultado de un estudio sobre la historia del origen espiritual del *gaapi* (Banisteriopsis caapi), los diferentes tipos de plantas, las formas de preparación de la bebida, su uso en los rituales, sus efectos y visiones. “No fue fácil realizar este trabajo, sin embargo, asumí el desafío de escribir/dibujar sobre este elemento fundamental de la vida indígena.” Diakara cuenta cómo fue posible recoger informaciones gracias al padre que las transmitió. El trabajo hecho representa también un esfuerzo para preservar la memoria de los ancianos que puede perderse con todos los cambios que están interesando las comunidades indígenas. Escribe Jaime Diakara: “Sólo escribí y dibujé algunos aspectos que consideraba importantes sobre gaapi: los tipos, las historias, la preparación y agencia de los expertos, entre otros. Para los Desana, gaapi se entiende como ramas, venas de vida. Nuestros abuelos decían que es la comida del kumuã. Para los Desana, el gaapi se divide en cuatro tipos, y todo comienza con su historia de origen y la agencia de sus fuerzas y poder. Los primeros seres humanos ya utilizaban gaapi y, posteriormente, las Personas de Transformación, seres de Emergencia. Esto es lo que dicen los Desana Dihputiro, 'Gente del Día’. Diakara también aborda el uso de gaapi en el contexto de la iniciación de los jóvenes, de las canciones y danzas, así como las formas de acceso de sus participantes (indígenas y no-indígenas) a otros mundos de conocimiento.

El segundo texto es **Xamanismo Tukano, conexioes extencoes e practica contemporânea (Chamanismo tukano, conexiones de extensión y práctica contemporânea)**, de João Rivelino Rezende Barreto, de etnia tukana, también conocido con el nombre indígena Yúpuri, que significa guardián de las puertas del universo. Yúpuri pertenece a la aldea São Domingos Sávio, en el municipio de São Gabriel da Cachoeira (AM) y fui el primer indígena brasileño en completar su doctorado en la Universidad Federal de Santa Catarina (UFSC), en el campus de Florianópolis. Refiriéndose a la etnografía en casa y a la antropología de la transformación, João Rivelino Rezende Barreto relata su experiencia inicial con el chamanismo en el pueblo durante la niñez, las transformaciones de las prácticas chamánicas después de las migraciones de la familia a un ambiente urbano y finalmente algunas experiencias de mujeres *tukanas* como curanderas. Estas experiencias cuestionan la idea de que el chamanismo está reservado exclusivamente para los hombres. Barreto explica como los poseedores del conocimiento tukano son tres figuras: *kumu* (el pensador tukano), *yai* (el chamán), *baya* (el maestro de la música). El texto muestra cómo ocurre el proceso de formación de estas tres figuras, la responsabilidad de cada una y la existencia del

conocimiento tukano. La segunda parte relata las vivencias de mujeres Tukana que realizan prácticas chamánicas, en este caso específico las fórmulas mágicas (*barsse*) para curar personas con enfermedades.

Los dos artículos son escritos por antropólogos indígenas que están llevando una mirada antropológica sobre su propia realidad cultural y espiritual. Los dos consideran necesario situar su propia experiencia en el centro de sus reflexiones antropológicas. Los dos describen el proceso de transmisión de conocimientos por parte de sus padres, asumiendo la función de los que actúan el pasaje de una cultura oral a una cultura escrita, y esforzándose por traducir la compleja red de conceptos indígenas al lenguaje académico. La aceptación de este pasaje -que tiene aspectos problemáticos- es justificada por la preocupación que estos conocimientos se puedan perder considerando que las grandes transformaciones que afectan los pueblos indígenas. Los textos introducen también elementos de auto etnografías, que tienen en cuenta de la identidad de género, la posición en la sociedad, la historia de vida, etc. de los autores. Por fin los artículos exploran los cambios en las prácticas chamánicas a lo largo del tiempo y su consecuente apertura a otros, en respuesta al mundo en el que están insertas y que está en continua mutación.

Terminamos esta reseña con algunas reflexiones de Viveiros de Castro que explica como la habilidad chamánica implica una forma de conocer, un ideal de conocimiento. En algunos aspectos este ideal de conocimiento es lo opuesto a nuestra modernidad occidental, como en el proceso de conocimiento de un objeto por un sujeto. Para nuestras ciencias modernas, conocer es objetivar, “es poder distinguir en el objeto lo que le es intrínseco de lo que pertenece al sujeto cognoscente [...]. Conocer, por tanto, es desubjetivar, hacer explícita la parte del sujeto presente en el objeto, para reducirlo a un mínimo ideal.” (Viveiros de Castro, 2004, p.231). Mientras que en el chamanismo amerindio conocer es precisamente personificar, o tomar el punto de vista de aquello (o, mejor dicho, de aquel) que debe ser conocido. Una buena interpretación chamánica es aquella que puede ver cada evento como una acción de algún agente. En definitiva, lo que serían objetos en el mundo amerindio apuntan a un sujeto, como “encarnaciones materiales de una intencionalidad inmaterial”.

Referencias

- Bužeková, Tatiana (2010). The Shaman's Journeys Between Emic and Etic: Representations of the Shaman in Neo-Shamanism. *Anthropological Journal of European Cultures*, 19(1), 116-130. <https://doi.org/10.3167/ajec.2010.190109>
- Gersem, José dos Santos Luciano (2010). *Educação para manejo e domesticação do mundo: entre a escola ideal e a escola real*. [Tesis de Doctorado]. Universidade de Brasília.

- Viveiros de Castro, Eduardo (2002). O nativo relativo. *Mana*, 8(1), 113-48.
<https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000100005>
- Viveiros de Castro, Eduardo (2004). Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. *O que nos faz pensar*, 14(18), 225-254. <https://oquenosfazpensar.fil.puc-rio.br/oqnfp/issue/view/24>
- Viveiros de Castro, Eduardo (2009, 2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Katz. <https://doi.org/10.2307/j.ctvm7bdz4>