

“TODAS LAS TRADICIONES INMUTABLES SE TRANSFORMARON ANTEAYER”*. TRAS LA (RE)INVENCIÓN DEL CHAMANISMO

*“All the immutable traditions were transformed the day before yesterday”.
Following the (re) invention of Shamanism*

JUAN CAMILO PERDOMO MARÍN

Investigador Independiente, Colombia
juancaperdo@hotmail.com

Recibido: 12.03.17

Aceptado: 1.03.18

Resumen

Los escenarios interculturales emergentes problematizan la utilidad de las categorías antropológicas relacionadas con el chamanismo, por lo que necesitamos evaluar críticamente su precisión y productividad analítica. Para esta tarea primero, realizaré una genealogía de las concepciones del chamanismo en la antropología, analizaré las lógicas de su reproducción social, y las disputas por establecer su legitimidad. Segundo, evidenciaré la dimensión política de la ritualidad chamanística. Tercero, objetivaré cómo existe una retroalimentación discursiva entre los investigadores y los chamanes. Y, por último, concluiré cómo las reflexiones anteriores nos permitirán ampliar nuestro conocimiento acerca de la interculturalidad.

Palabras clave: Chamanismo, tradición, sincretismo, mimetismo, alteridad.

Abstract

Emerging intercultural scenarios problematize the usefulness of anthropological categories related to shamanism, so we need to critically evaluate their accuracy

* Esta expresión es tomada de Bruno Latour (2007) en su texto *Nunca fuimos modernos* (p.113). Todas las traducciones del inglés al español son mías.

and analytical productivity. For this task first, I will make a genealogy of the conceptions of shamanism in anthropology, I will analyze the logic of its social reproduction, and the disputes to establish its legitimacy. Second, I will highlight the political dimension of shamanistic ritualism. Third, I will objectify how there is discursive feedback between researchers and shamans. And, finally, I will conclude how the previous reflections will allow us to broaden our understanding about interculturality.

Keywords: Shamanism, tradition, syncretism, mimicry, alterity.

En diferentes sitios de campo del mundo, hay investigadores que han dialogado con personas que han absorbido y reinterpretado ideas sobre sus propias vidas sociales por influencias como el colonialismo, el evangelismo religioso, e inclusive el contacto con los investigadores mismos. Sin la conciencia de cómo las conceptualizaciones nativas han generado respuestas a la teoría antropológica y otras abstracciones, fallamos al comprender completamente lo que significa hacer antropología en la actualidad.

Swancutt & Mazard (2016: 2)

El concepto de chamanismo es sumamente problemático en la antropología debido a que, generalmente, aunque con amplios matices, encontramos dos tipos de abordajes opuestos. Uno *celebratorio* el cual señala que esta es una *categoría objetiva tras-cultural* que permite describir y reconocer elementos comunes en la amplia heterogeneidad de los grupos humanos. El chamanismo sería grosso modo un sistema de conocimiento ancestral y universal en el que se interactúa con entidades sobrenaturales por medio de sustancias psicoactivas, cantos y diversas técnicas corporales, en busca de curaciones, protecciones, conocimientos y presagios.

Un abordaje contrario asumiría una postura *crítica* al considerar que el concepto mismo de chamanismo es una *construcción académica generalizante* que debemos abandonar, puesto que esencializaría, con cánones reduccionistas, la diversidad y el dinamismo radical de diferentes comunidades. De esa forma se extrapolaría erróneamente categorías y lógicas eurocéntricas no operantes para sociedades no modernas. En esta medida sería fundamental, por claridad analítica y respeto cultural, diferenciar las particularidades marcadas entre, por ejemplo, Taitas, Curacas, Jaibanas, Payés, Shamanes, etc. Además de identificar las diferentes cosmovisiones y especializaciones sociales como: curanderos, armonizadores,

músicos, líderes políticos, entre otros. Frente a esta complejidad Pineda Camacho (2003) se pregunta:

¿Hasta qué punto este concepto de chamanismo tiene una relación con las concepciones tradicionales del chamán? ¿Hasta qué grado se ha vuelto tan general que pierde su sentido de comparabilidad? ¿Es lícito, en el caso de las sociedades aborígenes de Colombia, utilizarlo de esta manera? (2003: 40)¹

Ahora bien, la tarea de este artículo no será decidir si debemos legitimar o desvirtuar la universalidad de chamanismo, ya que es una falsa encrucijada. Para delimitar su identidad es imprescindible tomar un tercer camino que comprenda cómo las relaciones de igualdad y diferencia entre cada práctica no están prefijadas, sino que emergen en procesos históricos de negociación. Por ello no existen rituales totalmente asilados en su particularidad ni tan generales que pierdan su contextualidad, sino prácticas que se articulan y diferencian entre sí a partir de condiciones sociales particulares. Para comprender estos procesos estudiaremos, por medio de diversas prácticas ceremoniales, cómo el entrelazamiento y la fricción entre relaciones de poder y de mimetismo, componen los chamanismos y nos obligan a redefinir la interculturalidad.

1. HISTORIA DEL CHAMANISMO

A continuación, sin pretender hacer una revisión exhaustiva sobre el chamanismo (esta no es su finalidad) mencionaré brevemente tres enfoques generales en la antropología. *Momento clásico*: encontramos los debates fundadores de este campo de estudio. El *Evolucionismo* por su parte, piénsese, por ejemplo, en los trabajos de Edward Tylor ([1871] 1977), realizaría una lectura etnocentrista del “brujo” no-moderno, bajo la cual se estudiarían la irracionalidad y superstición de los chamanes como acciones primitivas guiadas por una lógica asociativa. Luego, el *Particularismo Boasiano*, haría una revisión crítica de los sesgos evolucionistas, valorando positivamente la humanidad del chamán y la importancia de sus acciones en su contexto social. Después, en el marco de una perspectiva *difusionista*, diversos estudios históricos, como los de Mircea Eliade ([1951] 2009), sostendrían que el chamanismo sería la base originaria de las religiones.

1 Landong (2007) invierte esta pregunta y nos formula un interrogante aún más incómodo: “¿los chamanes están perplejos por la modernidad, o somos nosotros, los antropólogos, quienes estamos perplejos por la pluralidad de chamanismos que se están manifestando hoy?” (2007: 27).

Momento moderno: se gesta una amplia proliferación de estudios con una comprensión etnográfica más madura sobre este fenómeno. Sería el apogeo de los estudios *estructuralistas* de Claude Lévi-Strauss ([1945] 1995) sobre la complejidad del conocimiento chamánico, considerándolo como sistema de clasificación con un amplio manejo y conocimiento psicológico de sus pacientes. Después, desde una lógica interpretativa, enfocada en la comprensión de la simbología ritual, en el caso de Víctor Turner (1968), se ven las prácticas rituales como medios de cohesión y reproducción social. Luego, de los dos momentos anteriores, una lógica *funcionalista*, con los enfoques de Gerardo Reichel-Dolmatoff ([1975] 1997, 1979), y Peter Furst ([1976] 2002), investigaría la importancia en el chamanismo del uso de sustancias psicoactivas y su relación con conocimientos ecológicos como medios para sostener el equilibrio socio-ambiental.

Momento contemporáneo: se vuelven más difusos los énfasis analíticos debido a que comenzarían a ramificarse en mayor medida los estudios sobre este tema. Encontramos, por ejemplo, investigaciones heterogéneas que buscan reconocer la paridad del conocimiento chamánico con el científico, como en el caso de Wade Davis (1995); identificar para Josep M. Ferigla (1998) sus potencialidades como herramienta terapéutica; y dimensionar, desde el perspectivismo de Eduardo Viveiros de Castro (2010), el modo en que estas prácticas operan como un medio de negociación ontológica con entidades no-humanas, entre otros.

Pero paralelamente a este último momento, también comenzarían a desarrollarse lecturas críticas que confrontan la utilidad explicativa de esta categoría. Se sostendría que los énfasis anteriores no permitirían explicar cómo actualmente las diferentes expresiones del chamanismo no estarían ajenas a la influencia de las representaciones del multiculturalismo. En sintonía con estas ideas Landong & De Rose (2012) afirman que el chamanismo sería un producto contextual de la modernidad, el cual opera con un *rol político dialógico* debido a que emerge como una categoría negociada entre representaciones locales y globales de la etnicidad entre antropólogos, activistas, políticos, periodistas, líderes indígenas y mestizos:

el chamanismo que ha surgido de este contexto histórico y político particular es más adecuadamente comprendido como una categoría dialógica resultante de la interacción entre actores con diferentes orígenes, discursos, e intereses, y no como una filosofía, lógica, o conciencia espiritual desvinculada histórica y políticamente (2012: 37).

Por lo tanto, no tendríamos que afirmar que el chamanismo es una práctica particular o universal en razón de que sería una categoría dialógica, lo cual

indicaría cómo diversos agentes externos a los grupos indígenas median en su representación. Es decir, no tendríamos que dar una definición exacta de chamanismo, como si este tuviera una identidad por sí mismo, sino que el énfasis se desplaza al estudio de las relaciones que lo constituyen en su contextualidad por medio de las fricciones locales/globales. Vale agregar que esta idea relacional nos permite escapar de dos tipos de imaginarios: primero, los que no ven las innovaciones identitarias en la ritualidad chamánica creyendo que esta conserva una esencia tradicional inmutable, y segundo, los que juzgan nostálgicamente la reinención del chamanismo como si solo fuese un efecto negativo del capitalismo. A continuación, desarrollaré detenidamente estos argumentos.

2. REPRODUCCIÓN SOCIAL

Sumado a la dificultad de este debate, contemporáneamente se ha difundido en los imaginarios sociales la *oposición chamanismo/neochamanismo*. Esta división se sustenta en la premisa de que el conocimiento chamánico poseería dos cualidades intrínsecas: ser acumulativo y sistemático, lo cual formaría una tradición delimitada que tiende a replicarse generacionalmente al codificarse en medios simbólicos. Y a su vez, de que es posible que haya una interrupción abrupta que irrumpa en su *proceso natural de transmisión*, por lo que este conocimiento se perdería o se contaminaría negativamente por efecto de factores externos. Bajo esta lógica el chamanismo se describe, específicamente desde el fetiche antropológico moderno, como una estructura totalmente ordenada que condensaría conocimientos y prácticas que median con mundos espirituales, las cuales contemporáneamente habrían sido afectadas por el influjo de la globalización en su mercantilización y pérdida paulatina de saberes ancestrales mutando en sincretismos vacuos, denominados neochamanismos.

Tras estos argumentos operaría una teoría sobre la reproducción social, la cual sigue problemáticamente un argumento aristotélico causalista, en el que hay un orden previo que condiciona y guía la manifestación de la forma. Desde una reflexión crítica ante este tipo de lógica, Ingold & Hallam (2007) señalan que la creencia de que existe un diseño preexistente en la cultura, o en el ADN, se sustenta en la realización de una lectura errónea que conecta retrospectivamente las acciones de los individuos como si fueran efectos de una lógica pre-determinada, lo cual: “deja afuera las miles de improvisaciones tácticas por medio de las cuales los organismos actuales vivientes cooptan todas las posibilidades que sus ambientes pueden aportar para hacer sus caminos en el

entramado del mundo” (2007: 4-5). Es decir, no podríamos encontrar un organismo-persona, y su conocimiento sobre el mundo, antes de su experiencia de habitar un ambiente, porque ambos no son simplemente el producto de información replicada, sino que se desarrollan y complejizan a partir de las acciones prácticas enmarcadas en su contexto de crecimiento. Por lo tanto, el rol del aprendizaje no podría ser simplemente entendido como el vaciado de una mente en otra, en razón de que la cultura no sería un simple traspaso de símbolos porque el significado de las experiencias no preexiste, sino que emerge en un contexto de interacción:

lo que cada generación contribuye a la siguiente, entonces, no son reglas y esquemas de producción de un comportamiento adecuado, sino las condiciones específicas de desarrollo bajo las cuales los sucesores, creciendo en un mundo social, adquieren sus propias habilidades y disposiciones encarnadas (Ingold, 2000: 387).

La información cultural no antecede entonces al sujeto esperando a su transmisión porque el individuo no está separado del mundo en el que crece; en razón de ello Ingold (2000) afirma que la coordinación entre percepción y acción en los sujetos no depende de un mecanismo de enculturación basado simplemente en la guía de las representaciones, sino de procesos de *enhabilitación* en los cuales se desarrollan habilidades específicas de atención: “el cazador avanzado consulta el mundo, no las representaciones que tiene en su cabeza” (2000: 37-38).

Para poder responder al dinamismo de sus ambientes los individuos necesitan desarrollar habilidades que les permitan improvisar creativamente en cada práctica, porque si un organismo fuese enteramente pre-configurado (por la cultura o el ADN) este no podría responder a las transformaciones constantes de su entorno, sino que de hecho la reinención de las prácticas sería la condición misma de su mantenimiento (Ingold & Hallam, 2007)².

Los estudios de Strathern (2004) en Papúa Nueva Guinea nos pueden ayudar a comprender los postulados de Ingold, a partir de los cuales podemos problematizar la dicotomía entre tradición y sincretismo. Strathern sostiene que los expertos en rituales:

2 Por ejemplo, Bartra (2001), bajo una consideración similar, propone que la supervivencia de los mitos no depende de una supuesta esencia original inmutable, sino al contrario, de su capacidad de reutilizarse a partir de diferentes necesidades históricas por medio de un conjunto de nuevas combinaciones no causales que partan de relaciones previas.

tienen que leer suficiente significado en lo que ellos perciben que les queda, en un sentido forzando lo que ellos tienen ahora para llevar las marcas de una complejidad perdida (...) Con el fin de mantener un sentido proporcional de multiplicidad y ensanchamiento, deben dividir la unidad "pequeña" que queda en unidades "más pequeñas" (2004: 98).

Estos especialistas deben ver la complejidad ceremonial en el repertorio con el que cuentan en medio de su transformación permanente. A partir de esta lógica adaptativa podemos entender que la reproducción de un conocimiento tradicional no se realiza de forma pasiva como *replicación*, sino de forma activa como una *improvisación creativa* en la que se desarrollan habilidades en base al contexto en el que se está inmerso (Ingold & Hallam, 2007). Pero estas habilidades no serían manifestaciones de conocimiento precodificado porque el aprendizaje se gesta:

a través de una mezcla de imitación e improvisación en la configuración de la práctica. Lo que sucede, en efecto, es que las personas desarrollan sus propias formas de hacer las cosas, pero en un contexto ambiental estructurado por la presencia y actividades de sus predecesores (Ingold, 2003: 309).

Esta idea de improvisación la podemos comprender a partir de la investigación de Hanks (2013) sobre las comunidades Maya. Este trabajo señala que el lenguaje ritual no se encuentra almacenado en la memoria del chamán, sino que emerge en el proceso performativo de las ceremonias. Por ello Hanks afirma que el chamán:

no retenía en su memoria su lenguaje ritual, como una representación general a ser repetida o comentada a voluntad. Más bien, cada vez que lo interpretaba, le llegaba a él como una singularidad en el presente vivido de tratar a un paciente o de realizar un rito. Por toda esta regularidad, el performance Payal Chi es irrepitible: las palabras sólo se presentan a sí mismas con ocasión de una performance actual, realizado con la intención apropiada (2013: 273).

El conocimiento surge por consiguiente en la experiencia adaptativa con un medio cambiante en el que se desarrollan habilidades concretas de percepción y acción. Con estas premisas, se puede sostener que la memoria no es simplemente un conjunto de representaciones mentales, debido a que el conocimiento tradicional "subsiste en actividades prácticas en sí mismas, actividades que también pueden ser entendidas como formas de recordar" (Ingold, 2003: 308). Por lo tanto, desde una lectura fenomenológica, podemos considerar que conocemos y pensamos el mundo por medio de las acciones corporales cotidianas.

Estas ideas nos invitan a abandonar la oposición entre continuidad/cambio, y respectivamente chamanismo/neochamanismo, porque no habría un conocimiento anclado a una tradición estática y delimitada, sino que este se encontraría siempre en generación mediante procesos de interacción. De esta manera, el chamanismo, como toda practica social, sería constitutivamente dinámico. Si bien cada práctica se basa en relaciones anteriores en las que se sustenta, su reproducción no es repetición sino reinvencción, un proceso de ramificación en sí mismo innovador: “tal como un edificio que no es mantenido en reparación pronto se desintegra, así las tradiciones tienen que ser trabajadas para ser mantenidas. La continuidad de la tradición se debe no a su inercia pasiva sino a su regeneración activa – en las tareas de su continuación” (Ingold & Hallam, 2007: 5-6). Ahora bien, si los diferentes chamanismos son inestables e híbridos ¿por qué son descritos por los académicos y los mismos chamanes como una institución social que encarna una cosmovisión ancestral y delimitada?, y ¿bajo qué motivo en amplios casos etnográficos las innovaciones rituales se presentan como rememoraciones antiguas?

3. LA DISPUTA POR LA LEGITIMIDAD

Podemos responder los interrogantes anteriores por medio del caso de las ceremonias de Eduardo Palomino Calderón más conocido como “El Tuno”. Joralemon (1990) narra cómo este curandero “tradicional” del Perú en un primer momento realizaba ceremonias de San Pedro, que articulaban elementos cristianos y precolombinos. Pero al comenzar a desarrollar tours con extranjeros, las influencias New Age de esta interacción hicieron que ampliara el sincretismo de su composición ceremonial. Esto le representó una importante fuente de ingresos, pero disminuyó el número de consultas locales, porque en estas ceremonias siguió hablándoles a las personas de su comunidad en sus propios términos, y a los extranjeros en lógicas *New Age* del *aura* y el *tercer ojo*, lo cual comenzó a perjudicar su credibilidad. En uno de los tours en Perú, el Tuno realizó una “iniciación chamánica en lugares de poder”, pero Joralemon (1990) sostiene:

Basado en mis conocimientos de chamanismo, los performances de Calderón en Nazca, Machu Pichu, etc., tenían poco que ver con la iniciación chamánica “tradicional” practicada en Perú. En cambio, esta me parecía que era el resultado de la propia mezcla sincrética de Calderón de conceptos de religiones Orientales, Espiritualismo, y una combinación de símbolos chamánicos peruanos con ideas comunes a chamanes en muchas culturas (1990: 111).

Considero que este caso es llamativo porque evidencia que lo imaginado como “tradicional” no depende necesariamente de una línea temporal objetiva. El Tuno adaptó sus ceremonias tomando elementos *New Age* que las personas de sus tours creyeron como auténticas y tradicionales. Viajar lo pudo volver “más tradicional” porque encajaba más claramente con la idealización de sus iniciados. Lo descrito rompe con nuestro sentido común, creemos que la tradición es algo “interno del contexto” y que los elementos que no son tradicionales son “externos”. Pero en este caso lo “tradicional” resultó ser lo “externo”, porque la innovación ritual fortalecería y legitimaría la performance de raíces originarias que esperaban sus pacientes extranjeros de él.

Esto no implica, como se podría simplificar, que lo *New Age* es algo falso que contamina y satura con todo tipo de simbologías foráneas lo tradicional, que sería lo original, auténtico e interno; esta consideración fácil no tiene productividad analítica. Debemos señalar más bien que la mezcla *New Age* no articula cualquier sistema de creencias porque posee una lógica focalizada, y por lo tanto este proceso siempre es excluyente (Frigerio, 2013), y, por lo tanto, la *tradición chamánica* emerge en un proceso dialógico de hibridación discursiva y estética dirigida, que evidencia que su línea temporal no es necesariamente resultado de una continuidad lineal natural. Entonces ¿por qué se ignora este dinamismo constitutivo de las “tradiciones” y a partir de ello se consolida la oposición chamanismo/neochamanismo? Si la ejecución de las ceremonias chamánicas es ampliamente diversa no solo a lo largo del tiempo, sino también en una misma región ¿quién puede definir ante esta gran heterogeneidad qué es “lo tradicional”?

4. EL CAMPO CHAMÁNICO

Como se expuso anteriormente, comúnmente médicos curanderos e intelectuales utilizan el término *neochamanismo* para describir críticamente un conjunto de cualidades históricas, de cómo lo *New Age*, o demás sincretismos, transforman los cimientos de una tradición dada al contaminarla, distorsionando así su conocimiento y estética ancestral. Ahora, a partir de la teoría de los campos de Pierre Bourdieu, podemos problematizar las premisas subyacentes en este término.

Bourdieu señala que la lucha en el campo social temporaliza al campo mismo, es decir, lo pasado y lo contemporáneo no son simplemente categorías de percepción objetivas, sino que estas clasificaciones emergen en la disputa entre

diferentes agentes para legitimar su posición estética y discursiva en el campo social:

El envejecimiento de los autores, las obras o las escuelas no es producto del deslizamiento mecánico hacia el pasado: es la creación continua del combate entre los que han hecho época y luchan por perdurar, y los que no pueden hacer época, a su turno, sin remitir al pasado a aquellos que tienen interés en detener el tiempo, en eternizar el estado presente; entre los dominantes, que están ligados a la continuidad, la identidad, la reproducción, y los dominados, los nuevos ingresantes, que tienen interés en la discontinuidad, en la ruptura, en la diferencia, en la revolución (Bourdieu, 2010: 220-221).

Por consiguiente, siguiendo a Bourdieu, podemos sostener que *hacerse un nombre y marcar la diferencia con el Otro* para identificarse, en el caso estudiado, cuando los chamanes se definen a sí mismos como “médicos tradicionales” y utilizan el apelativo crítico de “neochamán” (o la acusación de “falsos chamanes”) a otros curanderos, sería en diversas ocasiones una *estrategia de distinción* para consolidar el estatus de sus ceremonias. Elaborarían así sutilmente, una frontera entre lo legítimo y lo no-legítimo al seleccionar y sancionar, dentro de la amplia heterogeneidad ritual, unos estilos, estéticas, discursos y roles específicos, que tienden a interiorizar sus pacientes como dados y, por lo tanto, como tradicionales.

De este modo habría una lucha poco perceptible entre los diferentes chamanes por monopolizar los criterios de apreciación y realización de las ceremonias con el fin de perpetuar sus estilos particulares, porque ello aseguraría indirectamente beneficios simbólicos y materiales al formalizar las maneras y lógicas que deben seguir los demás chamanes en sus propios ritos para poder ser considerados cómo médicos “tradicionales”.

La validez de un chamán como “médico tradicional”, si extrapolamos la lógica de los campos de Bourdieu (2000), por consiguiente, no dependería enteramente de sus conocimientos rituales, sino de que las condiciones del campo chamánico les confieran o no tal autoridad, y esto obedece mínimamente al encaje en criterios de legitimidad configurados en medio de la disputa entre los diferentes curanderos. Y esta lucha se realizaría principalmente entre los *chamanes dominantes*, que quieren mantener su posición hegemónica adaptándose activamente a los lenguajes y expectativas de sus pacientes, y los *chamanes recién llegados*, que pueden plegarse para obtener una mejor posición o pueden desarrollar estrategias de subversión que impugnen el orden establecido a riesgo de ser excluidos.

Podemos explorar las ideas señaladas a partir de la disputa generacional en las Malocas Amazónicas que se construyen recientemente en la capital de Colombia, Bogotá. Sánchez (2008) analiza en este caso cómo los indígenas de mayor edad tienden a ser reacios al uso de sustancias psicoactivas de diferentes “tradiciones” en estos espacios en contraste con los jóvenes, quienes son más permisivos ante su uso combinado.

Este caso de las casas ceremoniales, en que se pone en cuestión cuáles son las sustancias legítimas y pertinentes para determinados espacios rituales, nos permite analizar cómo la disputa principal en el chamanismo no es por cómo este mantiene su esencia ancestral en el presente (o, específicamente, cuál es o no una sustancia tradicional), sino en establecer retrospectivamente cuál sería dicha esencia. En consecuencia, en el campo chamánico el capital principal en disputa es la legitimidad para nombrar su pasado, y, por consiguiente, el poder chamánico reside parcialmente en convertir lo nuevo en antiguo. Así muchos médicos tradicionales innovan en su ritualidad al tomar prácticas de otras comunidades, pero poseen el prestigio, y por lo tanto la legitimidad social, que les permite integrarlas en sus cosmovisiones.

Llegados a este punto, vale la pena traer de nuevo a colación el ejemplo con el que comenzamos este apartado, ante al reparo al sincretismo del Tuno, Joralemon (1990) se preguntó autocríticamente:

La habilidad de adaptar la sabiduría recibida, lo que nosotros como antropólogos nos gusta llamar "tradición", a nuevas circunstancias sociales y culturales siempre ha sido la clave para la supervivencia de los chamanes del Perú. ¿De qué otro modo una forma de curación anterior a la llegada de los españoles por muchos siglos ha llegado a incluir el uso de altares colmados de íconos cristianos? (1990: 111).

Joralemon replanteó sus críticas considerando que el Tuno no es un falso curandero, como en algún momento creyó, sino que sus ceremonias se adaptaron y se guiaron por los lenguajes del contexto cultural de cada uno de sus pacientes, los de Perú y los *New Age*, para hacer posible su proceso de curación y diálogo. En base a esto señala que el antropólogo no debería juzgar la confiabilidad de su informante apresuradamente por ser influenciado por lo *New Age*. Para Joralemon es la misma comunidad la que evalúa con sus propios criterios si da o no su credibilidad a los curanderos en base a su efectividad ritual: “las explicaciones que los chamanes le dan a sus rituales pueden variar más que los rituales mismos; alguien como Calderón pueden ser no tradicional en sus explicaciones, pero aun así bastante tradicional en su práctica actual” (1990: 114). El Tuno se adaptó por lo tanto a las exigencias del mercado

lingüístico en el que se encontraba, adquirió las competencias necesarias para comunicarse y asegurar con esto la eficacia simbólica de sus ceremonias.

Las ideas expuestas hasta el momento nos invitan a abandonar la oposición entre lo falso/lo auténtico sustentada en el binarismo cambio/continuidad, porque para sobrevivir, por ejemplo, a las prohibiciones coloniales como señala Joralemon, o a los procesos contemporáneos de globalización, los chamanismos deben responder creativamente a las transformaciones de su contexto. Pero hay que aclarar que deconstruir la oposición entre las categorías chamanismo/neochamanismo no debe conducirnos a criticismos o naturalizaciones celebratorias ante las nuevas formaciones identitarias, sino que, al contrario, debe llevarnos a *cultivar la sospecha antropológica* al generar extrañamiento por igual a lo que consideramos sincretismos contemporáneos y a las tradiciones aparentemente inmutables, debido a que tras las anteriores demarcaciones encontraríamos el entrecruzamiento entre la historia, el poder y la legitimidad.

5. EL CARÁCTER POLÍTICO DEL CHAMANISMO

Considerar a los diferentes chamanismos con énfasis excesivo como prácticas espirituales esencialmente mediadoras de mundos sobrenaturales ajenas del mundo político global excluye que éstas, a su vez, sean prácticas de capitalización de las identidades étnicas. Para develar el carácter político del chamanismo necesitamos reflexionar sobre la forma en que las ceremonias indígenas operan como *dispositivos reetnizadores*, los cuales afianzan y ordenan marcos identitarios ante las contingencias del conflicto social y buscan la capitalización simbólica y material de dichas identidades. Veamos a continuación tres ejemplos introductorios sobre el chamanismo ayahuasquero³ para dimensionar el argumento expuesto.

-
- 3 Sin profundizar de lleno en este tema, vale la pena identificar que estas ceremonias indígenas son prácticas de la región amazónica consideradas como medios de *curación* corporal y espiritual y de *acceso* a conocimientos espirituales, posibilitado por la toma de la ayahuasca, conocida como yagé en Colombia, la cual es, en términos generales, un brebaje que se compone de la mezcla hervida o cocinada del bejuco de *Banisteriopsis Caapi* con alguna planta con alta concentración de dimetil-triptamina, la cual genera profundos estados sinestésicos acompañados de purga física (vómito y/o diarrea).

Las comunidades que están en el proceso de demostrar ante el Estado colombiano que son una minoría étnica (por lo que poseerían derechos diferenciales) como los Quillacingas, los Yanacona y los Muiscas, desde los años 1990 han establecido redes de alianza con las principales comunidades ayahuasqueras del país (Cofán, Siona, Inga y Katmensa). Según un cronista de El Espectador (2016):

Desde hace más de una década, más de la mitad de los campesinos que habitan en las veredas alrededor de la laguna de La Cocha iniciaron un proceso para *rescatar sus raíces indígenas*, una tradición milenaria que en cuestión de medio siglo se fue desvaneciendo. En esa *búsqueda de la tradición extraviada*, los Quillacingas han ido tejiendo una amistad con los Sionas, que los guían en su búsqueda cultural y espiritual. (El resaltado es mío).

Estas ceremonias, entre diversas estrategias, han apoyado sus procesos de fortalecimiento cultural, dado que tomar ayahuasca se ha convertido en un *marcador de indigenidad* porque estas comunidades lo consideran un medio de retorno a sus prácticas ancestrales.

En el contexto colombiano también podemos tomar el ejemplo del proceso de reconstrucción étnica de la comunidad Andoque. Espinoza (1995) narra las circunstancias en las que Yiñeko, un líder de la comunidad Andoque, intenta reagrupar su comunidad tras los conflictos sociales producto del boom cauchero en la Amazonia. Una experiencia visionaria con ayahuasca fue uno de los eventos principales que impulsaron a Yiñeko en esta tarea, debido a que las visiones le indicaban que debía reconstruir su cultura. Se dispuso a esta tarea con la ayuda de los ancianos que aún conocían los mitos y bailes ancestrales, volvió con los sobrevivientes a su asentamiento, construyó una maloca y retornó a los ritos, danzas, cantos y música tradicionales para cohesionar a su comunidad y mitigar sus conflictos internos. Espinoza concluye que la ritualidad fue una forma de lucha defensiva en la que “los Andoques intentaban con sus actos, danzas, bailes y cantos, entender el cambio, ajustarlo a sus propios parámetros culturales y manipularlo desde allí” (1995: 232).

Pero dichas ceremonias no operarían solamente por una *fuerza centrípeta* que potenciaría la cohesión social de una comunidad fragmentada; a su vez estas prácticas chamánicas se constituirían por una *fuerza centrífuga* que las incentivaría en su movilización, en razón de que esta les permitiría a los médicos ayahuasqueros gestar alianzas con nuevos agentes sociales y resignificar sus identidades en medio de los procesos de interacción.

En Brasil, Landong & De Rose (2012) analizan cómo recientemente la comunidad Guaraní de Aguas Claras a partir de un periodo de crisis social,

comenzó a usar y naturalizar las ceremonias de ayahuasca y temazcallí en su simbología ritual, como parte de su "cultura tradicional" en un proceso de "revitalización" social. Lo llamativo es que este brebaje fue compartido no por otras comunidades indígenas, sino por grupos religiosos emergentes, y estas nuevas prácticas se interpretaron como un medio de conexión con un "conocimiento ancestral" que habían perdido y ahora consideraban que podían recordar. Estas ceremonias resultaron ser además espacios que les permitieron, por un lado, unificar a la comunidad, y por el otro, dialogar con líderes indígenas de otras comunidades y activistas del país y del exterior con los que construyeron nuevas alianzas políticas: "para los guaraní, sus relaciones con el Fuego Sagrado y el Santo Daime como también la apropiación del ayahuasca y otras prácticas ceremoniales pueden ser vistas como estrategias para captar recursos materiales y simbólicos" (2012: 52).

Otra reflexión sobre esta fuerza centrífuga nos la proporcionan Losonczy & Mesturini (2010) frente a la difusión contemporánea de las ceremonias de ayahuasca, al sostener que este chamanismo tiene similitud con el activismo político porque:

Estas prácticas y los especialistas ligados a ellas representan una fuente de visibilidad y de legitimidad a nivel internacional y tienden a convertirse en emblemas de distintos grupos indígenas. Estos tienen mayor facilidad en establecer relaciones y colaboraciones con las organizaciones asociativas internacionales, Ongs, grupos espirituales y terapéuticos europeos y americanos, que son susceptibles de convertirse en aliados y patrocinadores. (2010: 172)

Ahora necesitamos hacerles una importante precisión a los ejemplos mencionados. A pesar de que estas comunidades tienen en común la apuesta de "recuperar una tradición", en la información etnohistórica y arqueológica no hay indicadores de que los muiscas o los guaraníes de Aguas Claras en el pasado bebieran el brebaje de ayahuasca, aunque actualmente sea un medio importante para consolidar sus identidades, lo cual nos hace dudar de que se evoque un modelo cultural pre-determinado y podamos considerar cómo de hecho emergen cómo nuevas creaciones sociales.

De hecho, Strathern (2004) señala que, en Nueva Guinea ante los procesos de crisis social generados por la evangelización y la desarticulación comunitaria, la pérdida de conocimiento tradicional fue a su vez un impulso que permitió consolidar nuevos sistemas sociales:

Ese sentido de pérdida estimula a los iniciadores Baktaman, al parecer, para hacer que las imágenes presentes funcionen - no para llenarlas en las grietas, esto no puede realizarse, sino para hacer que lo que está presente haga todo el trabajo de

diferenciación que hay que realizar y por lo tanto creando información por sí mismos. Ellos literalmente tienen que hacer lo que está a la mano. Eso incluye tomar prestado del conocimiento de sus vecinos (2004: 98).

La reetnización no es por lo tanto una simple rememoración objetiva de unos valores y símbolos olvidados, puesto que hay amplias transformaciones sociales, préstamos de otros grupos y resignificaciones de elementos comunes. Así, los marcadores de identidad son recursos que se seleccionan y auto-exotizan para construir una idea particular de tradición y de origen compartido con otros grupos, lo cual les permite articular a las comunidades indígenas sus demandas con otros grupos en nombre de la pan-indigenidad. Estas relaciones se evidencian en el hecho de que las ceremonias chamánicas pueden ser instrumentos para capitalizar la identidad de lo indígena. En otras palabras, son medios que permiten obtener un mayor prestigio y capital económico en el campo social, lo cual incentiva a que otras comunidades en procesos de disolución comunitaria se sumen a las apuestas de reetnización, usando, por ejemplo, las visiones de sustancias psicoactivas en marcos rituales como superficies de inscripción que sustentan míticamente sus formaciones identitarias.

6. LA RETROALIMENTACIÓN DISCURSIVA: LOS REFLEJOS ENTRE EL YO Y EL OTRO

Para dimensionar lo que implicaría pensar el chamanismo como un rol dialógico voy a traer a colación el trabajo de investigación de mi tesis de pregrado sobre el chamanismo ayahuasquero en Colombia. En este proceso surgieron diversos interrogantes reflexivos: ¿Cuál era el impacto en las comunidades indígenas de las demás investigaciones realizadas durante los últimos años sobre la ayahuasca?, y más puntualmente, ¿Cuál era el efecto de mi participación en las relaciones que estudiaba? La casa de uno de los médicos ayahuasqueros donde me hospedé tuvo varios arreglos y fue ampliada desde el momento en que diversos investigadores comenzaron a asistir en mayor medida desde hace aproximadamente unos siete años, lo cual incidió considerablemente en la mejora de la economía familiar de este médico. Los académicos lo consultaban sobre sus conocimientos ceremoniales, lo buscaban para participar de documentales o de sus proyectos de estudio, tejían lazos de amistad y le ofrecían regalos: ¿Esto podría influir en sus ritos, lenguajes expresivos y creencias?

Comúnmente, los estudios que encontré sobre chamanismo se basaban en una lectura unilineal en la que *el antropólogo estudia al Otro*; estos análisis quedaban incompletos en muchas ocasiones porque solo mostraban la cara de una moneda, no exponían el impacto histórico de Occidente en las comunidades indígenas, al punto de omitir cómo éstas adoptaban algunos de sus marcos expresivos y creencias, por lo que simultáneamente *el Otro estudiaría al antropólogo*. En resonancia directa con estas ideas encontré que Swancutt & Mazard (2016) llamaban a esta influencia un *bucle de retroalimentación reflexivo*:

un modo de transmisión antropológica en la que visitantes profesionales - trabajadores de campo, misioneros, ideólogos- transmiten elementos de sus perspectivas teóricas a los pensadores nativos. Estos pensadores, a su vez, ofrecen perspectivas antropológicas de vuelta a nosotros, reflejando indirectamente las diversas influencias etnográficas que forman las visiones de los antropólogos. En el núcleo de este proceso, la cultura es reinventada a través de un entrelazamiento reflexivo de teoría y práctica. No es un accidente que el animismo pueda ser encontrado en el centro de este bucle de Moebius (2016: 3).

A partir de estas reflexiones podemos identificar cómo habría una influencia discursiva recíproca que, vale la pena añadir, contaría con dos dimensiones entremezcladas: una *adaptativa*, en la que las comunidades indígenas, especialmente los chamanes, responderían parcialmente a las expectativas y lenguajes que esperan de ellos investigadores, activistas o funcionarios estatales, porque estos tienen el poder latente de legitimar sus posesiones territoriales, iniciativas políticas y prácticas sociales, y recientemente, incentivar el turismo académico como una fuente de ingresos económicos. Por ejemplo, un grupo étnico tiende a contar con más posibilidades de ser estudiado por universidades, o articularse con Ongs ambientales, si reproduce un discurso de nativos ambientalistas esperado. Pero a su vez, habría una dimensión *propositiva*, por ejemplo, Cayón (2013) muestra que las comunidades Makuna se han apropiado activamente de las herramientas etnográficas de los investigadores académicos, por lo que identifica cómo su uso "estaba al servicio de la búsqueda de inteligibilidad interna para pensar el futuro del grupo y complementaba las discusiones nocturnas realizadas en lenguaje erudito en el exclusivo espacio masculino de la maloca" (2013: 61).

En base a las temporadas de campo de mi investigación comprendí que el encuentro entre los médicos ayahuasqueros y los investigadores es *un juego de persuasión en el que hay aprendizajes y mimetizajes mutuos* en vista de que, como señalan Swancutt & Mazard (2016) con el concepto de hiper-reflexividad: "los sujetos de la investigación etnográfica apropian y reinventan las formulaciones abstractas de la antropología y otros sistemas de pensamiento" (2016: 2). Por un

lado, al ampliar la realización de sus ceremonias recibiendo pacientes de las ciudades capitales o viajando a estas, los médicos ayahuasqueros comienzan paulatinamente de forma consciente o inconsciente (en medio de múltiples ruidos comunicativos) a leer y responder sutilmente a las expectativas estéticas y discursivas que tienen de ellos sus pacientes y académicos. Si bien este proceso no igualmente elaborado en todos los contextos, empieza a sofisticarse paulatinamente, especialmente en los chamanes más jóvenes, quienes han viajado más, y los que han trabajado con los movimientos indígenas, tienden a ser más versátiles en dicha tarea. Por este motivo, al igual que en el caso del Tuno, podemos encontrar médicos tradicionales que hablen de Carl Jung, el horóscopo y la numerología.

Los curanderos se adaptan así a sus mercados lingüísticos naturalizando, por ejemplo, en sus discursos ceremoniales, conceptos académicos sobre el chamanismo sin que los investigadores se percaten de su influencia. Pero, por otro lado, si los chamanes no responden parcialmente a las expectativas construidas por el imaginario exótico de lo indígena, algunos académicos con sesgos esencialistas buscarán otros médicos ayahuasqueros que encajen más claramente en su ideal de “autenticidad”. Y luego, el investigador al ganar la confianza del médico tradicional seleccionado intentará escabullirse en sus ritos, creyendo, a veces ingenuamente, que su participación no influye su desarrollo, y que puede registrarlos en su total espontaneidad.

El chamanismo en el caso de las ceremonias de ayahuasca con pacientes urbanos pone en evidencia que las relaciones de igualdad y diferencia no preexisten, sino que se negocian entre los participantes y el chamán, es decir, se seleccionan ciertos aspectos en los que se remarca la *otredad* para sostener el ideal de exotismo, y en otros aspectos se afirma la *igualdad* para hacer inteligible la lógica ritual y soldar lazos afectivos. Tal como nos narra Taussig (1993), la música generada por las vitrolas que los exploradores llevaron a Panamá a comienzos del siglo XX: "resultó ser una manera fácil de crear un nexo intercultural, una nueva zona cultural de interacción social blanca e india para descubrir la extrañeza y confirmar la identidad" (1993: 194-195). En otras palabras, los médicos ayahuasqueros se representan a sí mismos como *diferentes* a sus pacientes al encarnar valores, estéticas y conocimientos opuestos a Occidente y, a su vez, se representan como sus *iguales* al compartir una humanidad, expectativas, experiencias y lenguajes comunes⁴. Así la eficacia

4 Taussig (1993) narra cómo diversos expedicionarios norteamericanos en la primera mitad de siglo veinte buscaron en Panamá de indígenas albinos por su gran exotismo:

simbólica de la ritualidad chamánica parte del equilibrio inestable e imposible entre la mismidad y la alteridad.

7. INFLUENCIA RECÍPROCA

El sesgo colonial de la antropología clásica, y parcialmente de la moderna, le impidió dimensionar la imposibilidad de estudiar un grupo humano por fuera de las diferentes interacciones históricas mediadas por relaciones de poder, y a su vez, la influencia del mismo proceso investigativo en los fenómenos estudiados. Grimson (2010) señala que en las etnografías clásicas:

prácticamente no aparecen los religiosos y administradores coloniales u otras figuras similares. El énfasis en narrar ese mundo como si no estuviera en contacto no sólo implicó negar el análisis de procesos de interacción, sino también producir imágenes ahistóricas y la idea de distancias culturales mayores muchas veces a las realmente existentes (2010: 4).

Al no tomar en cuenta las relaciones de poder en las formaciones y expresiones identitarias de grupos no modernos, se omitió que no podemos representar de forma transparente y sistemática una cosmovisión como si fuera un universo simbólico cerrado, porque las descripciones académicas no son narrativas neutras, sino herramientas políticas de dominación, visibilización y legitimación que afectan el proceso de representación, lo que busca ser representado.

Tomemos como ejemplo paradigmático la conferencia de Gerardo Reichel-Dolmatoff ([1975] 1997) titulada *Cosmología como análisis ecológico*. En ella el indígena pasa a ser visto como un "filósofo abstracto, artífice de intrincados modelos cósmicos y planificador de bastos esquemas morales" (1997: 8), posee un conocimiento metódico de su ambiente y pretende mantener el equilibrio de sus flujos de energía. Contemporáneamente este texto se citaría en los Planes de Ordenamiento Territorial (POT) de comunidades indígenas en Colombia, para legitimar la importancia de sus conocimientos ecológicos, a pesar de las falencias

"Antes el hombre blanco había querido oro y plata, luego fusric, es decir colorante amarillo de madera. Ahora lo que querían era blancura, indios blancos" (1993:166). Al igual que estos exploradores se veían a sí mismos en el Otro, en Colombia las personas de las ciudades centrales del país buscan en las ceremonias de ayahuasca chamanes que en medio de su diferencia puedan reflejar su identidad, por este motivo los curanderos comienzan a adaptar parcialmente su alteridad para hacer significativa la experiencia ritual.

comprendivas de sus argumentos⁵. Este caso evidenciaría una relación de mimesis en la que “los indígenas presentan una imagen de sí mismos que concuerda con la que han promovido muchos antropólogos en los últimos años” (Cayón & Turbay, 2005: 116), porque estas representaciones académicas tendrían un efecto político al permitirles legitimar su autonomía territorial ante el Estado, siendo así un medio de traducción que les hace inteligibles, aunque con ruidos comunicativos y malentendidos productivos, su entendimiento del mundo.

Pero es de señalar que investigaciones contemporáneas en la antropología han tomado seriamente la tarea de comprender la influencia mutua entre el Estado y los movimientos indígenas. Por ejemplo, para Rapaport (2000) la historia moral del movimiento indígena Nasa debe ser entendida en el marco de la historia política del país, porque “ocurre en el espacio de interacción entre la comunidad indígena y la sociedad colombiana y debe responder a necesidades ideológicas que son, a la vez, internas y externas” (2000: 38). En esta medida, la retórica indígena no sería enteramente autóctona, pues se encontraría influenciada por diferentes experiencias con el Estado, puesto que con el fin de confrontarlo, necesitarían articular demandas locales con retóricas universales para así poder legitimarlas y visibilizarlas.

Ahora giremos al otro lado de la moneda. A su vez, el Otro influencia nuestro entendimiento sobre la realidad social: por causa del ideal colonial de que el conocimiento objetivo no ésta sesgado por particularidades culturales omitimos la influencia de dicha interacción. La historia de la botánica moderna nos permite comprender mejor este argumento. Tsing (2005) señala que el ideal de universalidad del conocimiento botánico occidental, se gestó a partir del ocultamiento colonial de los importantes aportes del conocimiento ambiental compartidos por grupos no-europeos en la comprensión y categorización del mundo orgánico: “si los botánicos llegaron a verse a sí mismos como solos con la Naturaleza, era debido a este poder político, así como la percepción ‘del sistema’ en el que todos los conocimientos podrían ser absorbidos” (2005: 94).

5 Cayón (2013) por su parte afirma que la idea de fuerza vital (Ketioka) que sostiene y ordena al mundo en el complejo Tukano puede traducirse más acertadamente como Pensamiento que como Energía, esta última sería una interpretación errónea de Reichel-Dolmatoff en la cual se relaciona dicha fuerza con la teoría de sistemas enmarcándola en un sistema ecológico que sigue un flujo en input y output. Cayón afirma: “el Pensamiento no es energía sino el encuentro de todas las cualidades y posibilidades de estar con vida” (2013: 205), por lo que sería más bien la cualidad vital y creativa de la existencia.

Del mismo modo, ha sido reduccionista creer que el antropólogo es el autor central de sus teorías, que se encontraría "solo en campo" extrapolando las lógicas occidentales en la comprensión del chamanismo; a su vez, las lógicas no modernas contaminan e influyen su teoría:

La cuestión es cómo podemos describir mejor conociendo el efecto que las descripciones tengan sobre las otras, que una descripción siempre se interpreta en la compañía de otros y nada es en ese sentido por sí mismo (Strathern 1999, XIII).

Por consiguiente, no encontramos conocimientos académicos enteramente abstractos sobre grupos étnicos y sus prácticas chamánicas que no hayan sido incentivados, potenciados y guiados por los procesos de interacción con las experiencias y creencias de estos grupos.

A pesar del legado colonial que omite esta influencia recíproca también se han desarrollado apuestas en la antropología que desnudan reflexivamente este proceso dialógico, por ejemplo, Strathern (2004) usa explícitamente la lógica de multiplicidad ontológica que identificó en sus estudios en Nueva Guinea (una canoa puede ser simultáneamente un útero, un sujeto o una familia), para pensar en una lógica de investigación que denominó post-plural. Strathern critica así la metafísica occidental tomando como base una cosmología no moderna, pero esta propuesta no es un robo, ni una innovación, sino una conversación productiva que problematiza los sustentos lógicos de nuestro pensamiento.

Si reconocemos cómo influenciamos al Otro y el Otro nos influencia, es decir, si objetivamos la retroalimentación discursiva por medio de la hiper-reflexividad a la que nos invitan Swancutt & Mazard, el animismo, que enmarca los diferentes chamanismos, no sería una construcción académica ni nativa, sino el escenario en tensión entre ambas, porque: "las perspectivas antropológicas son reformadas continuamente y refractadas a través de uniones de varias epistemologías" (Swancutt & Mazard, 2016: 11). El conocimiento chamánico, al igual que el antropológico, no responde a un sistema de pensamiento delimitado e inalterado, sino que opera como un punto nodal de articulación y traducción entre diversas representaciones de la naturaleza, reflexiones teóricas, conocimientos empíricos, relaciones de poder frente al Estado u Ongs, intereses económicos, y, por lo tanto, sería siempre ecléctico. Por este motivo Willerslev (2016) nos invita a hacer una *antropología de la antropología*:

las categorías de ambos "nativo" y "antropólogo" no son inequívocas, sencillas, o uniformes. La antropología de hoy en día no es inmune a ser embaucada por la sofisticación del pensamiento animista nativo, del mismo modo que los pensadores nativos no están "libres de la teoría", desprovistos de pensamiento metafísico. Si omitimos la complejidad de la relación entre los pensadores nativos y las diversas

teorías, cosmologías o ideologías que configuran sus formas de entender el animismo, entonces nos estamos perdiendo de la complejidad del punto de vista nativo del presente (2016: viii).

Cabe señalar, por lo tanto, que el mimetizaje de los chamanes no implica que se dramatice su identidad y, que, en contraste, exista una esencia perdida, sino que sus discursos, prácticas y creencias se desarrollan en diferentes niveles de significado que entrecruzan diferentes contextos (o mundos) en los que se negocia diplomáticamente su identidad con seres espirituales, pacientes, académicos, Ongs, y el Estado, bajo diferentes protocolos performativos.

En suma, los investigadores debemos reconocer que inevitablemente influimos en el juego identitario, modificamos con nuestra participación las relaciones que estudiamos, y debido a ello, debemos objetivar nuestra posición en el mundo social para problematizar la aparente transparencia de las experiencias de campo. En consecuencia, la tarea de la antropología contemporánea radica en partir y, a su vez, trascender la descripción etnográfica al identificar el bucle en retroalimentación de las intenciones, las expectativas y los lenguajes con los otros. Pero esta misión no puede caer en un relativismo que generalice estos procesos y abandone la búsqueda de objetividad científica, sino que necesita identificar tanto los contextos específicos en los que opera este bucle como en los que no, y utilizar a favor el ejercicio de hiper-reflexividad como medio ineludible para darle rigurosidad y validez a su conocimiento.

Lo anterior nos permitiría comprender que el diálogo con los chamanes no se reduce al simple robo de un conocimiento ancestral puro por parte del académico que debemos criticar, o de forma opuesta, la descolonización de las creencias eurocéntricas del investigador que debemos celebrar, sino un complejo *juego de mimesis* con el Otro: "un 'espacio intermedio', un espacio impregnado por la tensión colonial de mimesis y alteridad, en el que no es fácil decir quién es el imitador y quién es el imitado, cuál es la copia y cuál el original" (Taussig, 1993: 78).

CONCLUSIONES

Necesitamos dejar de concebir exóticamente a los diferentes chamanismos como prácticas aisladas que reproducen tradiciones inmutables, para verlas de forma más productiva analíticamente como prácticas interconectadas en medio de fricciones con los procesos de globalización, a partir de los cuales se reinventan activamente. Por este motivo debemos indagar en una práctica ritual,

identificando cómo en la lógica y la simbología ceremonial se entrecruzan a su vez apuestas políticas, negociaciones identitarias, imaginarios modernos, innovaciones rituales, etc.

Además, si estamos atentos a nuestra influencia en las relaciones que estudiamos podemos comprender que el dinamismo de estas prácticas es su misma condición de existencia y, por consiguiente, es necesario generar extrañamiento a la idea de tradición y de sincretismo, dejando de separar la esencia identitaria de su contingencia, para así abandonar el ideal de autenticidad del pensamiento moderno que omite la creatividad del devenir.

Estas reflexiones nos permiten ahora como cierre complejizar nuestra comprensión acerca de la interculturalidad. En mis primeras experiencias investigativas pensaba la interculturalidad como el *espacio de encuentro de dos agentes preconstituidos*, el acercamiento entre dos ontologías delimitadas, dos sensibilidades de mundo disímiles. Pero la evaluación crítica desarrollada a lo largo de este artículo sobre el concepto de chamanismo, me permitió replantear parcialmente esta postura, porque si bien no niego que el diálogo entre alteridades puede confrontar nuestro sentido común, lo cual abre perspectivas de pensamiento insospechadas al ampliar el horizonte de lo que puede ser entendido como lo político y la naturaleza, comprendí que en estos espacios no había una simple conversación entre cosmovisiones totalmente cerradas.

Si bien podemos encontrar estructuras históricas sedimentadas parcialmente en las identidades de los integrantes de prácticas chamánicas, considero que la interculturalidad nombra más bien *el proceso mismo de construcción de esos agentes*, esto por medio de lenguajes, imágenes, objetos, deseos, canciones, sustancias, aromas, goces, afectos, trajes, instrumentos, lugares, que producen y negocian la identidad del otro y del sí mismo en medio de la ritualidad. La interculturalidad en los ritos chamánicos no hace de éstos un escenario definido de confluencia de lo indígena y lo occidental, sino más bien un momento político en el que se construye, reparte y actualiza una identidad específica y contingente de lo indígena y de lo occidental en medio de relaciones de poder y aprendizaje en un espacio de diálogo que no es horizontal. La interculturalidad es, por lo tanto, una disposición activa de fronteras identitarias, más que un escenario transparente de comunicación y movilidad entre agentes preexistentes.

Estas ideas las comprendemos en el hecho de que la identidad indígena de los chamanes no es enteramente anterior a sus prácticas ceremoniales, sino que emerge y toma forma por medio de esta acción ritual; por lo tanto, se actúa creativamente, ya que no podemos dar cuenta de un origen o esencia mística, en

razón de sus innumerables reinventiones e improvisaciones creativas. Podemos pensar entonces en la interculturalidad como un proceso siempre en realización, debido a que la identidad del sí mismo y del Otro no es dada, sino que es invocada y negociada performativamente.

BIBLIOGRAFÍA

- Bartra, R. (2001). El mito del salvaje. *Ciencias*, 60, 88-96.
- Bourdieu, P. (2000). El campo científico. En Bourdieu, P. *Los usos sociales de la ciencia* (11-27). Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- _____ (2010). *El sentido social del gusto. Elementos para una sociología de la cultura*. Argentina: Siglo XXI Editores.
- Cayón, L. (2013). *Pienso, luego creo: Teoría Makuna del mundo*. Colombia: Icanh
- _____ & Turbay, S (2005). Discurso Chamánico, Ordenamiento Territorial y Áreas Protegidas en la Amazonía Colombiana. *Journal of Latin American Anthropology*, 10 (1): 88-125.
- Davis, W. (1995) Ethnobotany. An old practice, A new discipline. En: Shultes, R, E. & Reis, S. (Eds.) *Ethnobotany: Evolution of a discipline* (40-51). New York: Chapman & Hall.
- Eliade, M. (2009). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica.
- El Espectador (2016). El último viaje del yagé. Recuperado de: <https://www.elespectador.com/noticias/salud/el-ultimo-viaje-del-yage-articulo-644914>
- Espinosa, M. (1995). De cómo se dominó la rabia. En Espinosa, M. *Convivencia y poder político entre los Andoques* (187-233). Bogotá: Editorial Universidad Nacional.
- Fericigla, Josep Ma. (1998) *Chamanismo a revisión. De las vías extáticas de curación y adaptación al internet*. Quito : Abya-Yala.
- Frigerio, A. (2013). Las lógicas y los límites de la apropiación new age: donde se detiene el sincretismo. En Renée de la torre (y otras) (Coord.) *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age* (47-70). México: Colegio de Jalisco.
- Furst, Peter (2002) *Alucinógenos y cultura*. Fondo de Cultura Económica. España
- Grimson, A. (2010) Cultura, identidad: dos nociones distintas. Recuperado de: <http://www.ram-wan.net/restrepo/identidad/Cultura%20e%20Identidad-grimson.pdf>

- Hanks, W. (2013). Counterparts: Co-presence and ritual intersubjectivity. *Language & Communication*, 33: 263–277.
- Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- _____ (2003). Two reflections on ecological knowledge. En Sanga, G. & Ortalli, G. (eds) *Nature Knowledge: Education, Cognition, Identity* (301-311). New York: Berghahn.
- _____ & Hallam, E. (2007). Creativity and cultural improvisation: an introduction. Ingold, T & Hallam, E. (Eds), *Creativity and cultural improvisation* (1-24). Oxford: Berg.
- Joralemon, D. (1990). The Selling of the Shaman and the Problem of Informant Legitimacy. *Journal of Anthropological Research*, 46 (2): 105-118.
- Landong, E. (2007). Shamans and Shamanisms: Reflections on Anthropological Dilemmas of Modernity. *Vibrant*, 4 (2): 27-48.
- _____ & de Rose, I. (2012). (Neo) Shamanic Dialogues. Encounters between the Guarani and Ayahuasca. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 15 (4): 36–59.
- Latour, Bruno (2007) *Nunca fuimos modernos: Ensayos de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Lévi Strauss, Claude (1995) *Antropología estructural*. Madrid: Paidós.
- Losonczy, A. & Mesturini, S. (2010). La selva viajera. Rutas del chamanismo ayahuasquero entre Europa y América. *Religião e Sociedade*, 30 (2): 164-183.
- Pineda Camacho, R. (2003). El poder de los hombres que vuelan. Gerardo Reichel Dolmatoff y su contribución a la teoría del chamanismo. *Tabula Rasa*, 1: 15-47.
- Rapaport, J. (2000). *La política de la memoria: Interpretación indígena de la historia en los andes colombianos*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1979). *El chaman y el jaguar: Estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*. México: Siglo XXI Editores.
- _____ (1997 [1975]). Cosmología como análisis ecológico. En Reichel-Dolmatoff, G. *Chamanes de la selva pluvial: Ensayos sobre los indios Tukano del Noroeste amazónico* (7-20). Londres: Themis Book.
- Sánchez, L. (2008). Transplantar el árbol de la sabiduría: Malocas, maloqueros urbanos y comunidades de pensamiento en Bogotá. *RITA Revista interdisciplinaria de trabajos sobre las Américas*, 1. Recuperado de: <http://www.revue-rita.com/dossier-thema-32/transplantar-el-ol-thema-502.html>
- Strathern, M. (1999). The ethnographic moment. *Property, Substance and Effect. Anthropological Essays on Persons and Things* (1-28). Londres: The Athlone Press.

- _____ (2004). *Partial Connections*. United States of America: Altamira Press.
- Swancutt, K & Mazard, M. (2016) Anthropological Knowledge Making, the Reflexive Feedback Loop, and Conceptualizations of the Soul. Swancutt, K & Mazard, M. (Eds.) *Social Analysis*, 60 (1): 1–17.
- Taussig, M. (1993). *Mimesis and alterity. a particular history of the senses*. New York: Routledge.
- Tsing, A. (2005). *Friction: An Ethnography of Global Connection*. United States of America: Princeton University Press.
- Tylor, E. (1981) Capítulo XI. Animismo. En: *Cultura primitiva* (Tomo 2). (21-93). Madrid: Ayuso.
- Turner, V. (1968). The politically integrative function of ritual. In: Turner, V. *Schism and continuity in an african society. A study of ndembu village life* (288-317). London: Manchester University Press.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas Canibales: Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Willerslev, R. (2016). The Anthropology of Ontology Meets the Writing Culture Debate—Is Reconciliation Possible? Swancutt, K. & Mazard, M. (Eds) *Social Analysis*, 60 (1): v–x.