

VARIACIONES CHAMÁNICAS: UN VIAJE CONCEPTUAL MÁS ALLÁ DE LO HUMANO

Shamanic variations: a conceptual journey beyond the human

Diego Mellado Gómez

Universidad de Santiago de Chile, Santiago, Chile

diego.mellado@usach.cl

Resumen

El siguiente artículo plantea un análisis crítico y expansivo sobre el chamanismo, articulando tres momentos que desarrollan enfoques distintos en torno a esta categoría. Mediante una introducción que explica el origen etimológico del término *chamán*, se desarrolla la primera sección en torno a los abordajes canónicos de Mircea Eliade y Claude Lévi-Strauss, orientados a la historia de la religión y a la psicología respectivamente. Con estos antecedentes, se plantea un segundo momento siguiendo el giro copernicano de Pierre Clastres, el cual sitúa la práctica chamánica desde el ángulo del poder político, el discurso y la metafísica. En un ejercicio de expandir esta ruta, la tercera sección se adentra en el perspectivismo amerindio a través de notas de la antropología brasilera contemporánea. Este viaje concluye con las palabras del chamán yanomami Davi Kopenawa, quien abre la reflexión chamánica ante los tiempos actuales y su visión sobre la caída del cielo.

Palabras clave: chamanismo, perspectivismo amerindio, percepción, antropología política.

Abstract

The following article presents a critical and expansive analysis of shamanism, articulating three moments that develop different approaches around this category. Through an introduction that explains the etymological origin of the term *shaman*, the first section is developed around the canonical approaches of Mircea Eliade and Claude Lévi-Strauss, oriented to the history of religion and psychology respectively. With this background, a second moment arises following the copernican turn of Pierre Clastres, which places shamanic practice from the angle of political power, discourse and metaphysics. In an exercise to expand this route, the third section delves into the amerindian perspectivism through notes from contemporary brazilian anthropology. This trip concludes with the words of the Yanomami shaman Davi Kopenawa, who opens the shamanic reflection on current times and his vision of the fall of the sky.

Keywords: shamanism, Amerindian perspectivism, perception, political anthropology.

Fecha de Recepción: 30/04/2020 – *Fecha de Aceptación:* 28/07/2020

Introducción

El término *chamán* procede de traducciones anglosajonas respecto a una palabra proveniente del tungús vinculada a prácticas religiosas en regiones siberianas y de Asia central. Correspondería a una transliteración de la palabra *šaman*, que en el curso del siglo XVII al XVIII comienza a nombrarse en libros acerca de las rutas que cruzaban territorios siberianos rumbo a tierras chinas: el *Schaman*, observaron holandeses, ingleses y alemanes, era similar a un sacerdote, con ropajes singulares y capacidad para administrar lo sagrado. “Schaman”, anota Laufer (1917) en un estudio filológico, derivaría desde el concepto chino *sa-men*, que sería una transcripción del Pali *šamana* correspondiente al sanscrito *ṣramana*. Una palabra, en el fondo, que remitía a figuras orientales, específicamente siberianas, relacionadas a un saber místico, metafísico, sagrado o supersticioso, instituido de acuerdo a determinadas estructuras y curtido por técnicas caracterizadas por cantos, purificaciones, dominio botánico e, incluso, el éxtasis.

El siguiente artículo analiza ciertos usos que se han efectuado sobre el chamanismo como categoría analítica y práctica a la vez, contraponiendo la imagen primitiva a la actualidad de un modo de conocimiento que, más allá de su aspecto místico o funcional, opera a través de la percepción. Para ello, se problematiza en un primer momento en torno al divulgado uso del término que se ha venido expandiendo desde mediados del siglo XX entre la historia de la religión, la etnología y la psicología, en correlación de la aparición de “neochamanismos” de tinte comercial donde los sentidos del saber perceptivo son destilados por prácticas que configuran una concepción cerrada y superficial sobre la figura del chamán. Con estos antecedentes se abre paso a un segundo momento donde iniciamos un diálogo filosófico sobre la denominación de lo chamánico en mundos selváticos de Sudamérica, articulando fuentes etnográficas y nociones filosóficas que amplíen los sentidos de las operaciones chamánicas, tomando como referencia las notas etnográficas de Pierre Clastres. Siguiendo esta ruta, la tercera sección gira en torno a los alcances políticos del chamanismo en su clave perspectivista, donde funcionaría como conmutación de puntos de vista, de acuerdo a cosmologías amerindias en las que la metamorfosis es la figuración del devenir. Para plantear estos alcances nos apoyaremos en referencias de la antropología brasilera contemporánea.

Estos aportes plantean hacia el final del artículo las múltiples aperturas que surgen a partir de los saberes prácticos del chamanismo, otorgando especial atención al pronunciamiento chamánico actual a través de las palabras de Davi Kopenawa. De este modo, el escrito se desenvuelve como un viaje conceptual que invita a generar una lectura y una praxis en directa relación con las consecuencias

que ha significado la invasión europea para los modos de vida y sociabilidad en los vastos territorios americanos¹.

Meandros chamánicos

¿Qué es el chamanismo? ¿Quiénes son los chamanes? ¿Cómo se distingue lo que es una práctica chamánica? ¿Existe el chamán en la medida en que es señalado como tal o se forja en determinadas iniciaciones? No hay respuesta unívoca para estas preguntas. Si bien las investigaciones y bibliografías desarrolladas desde la arqueología, antropología e historia de la religión cuentan con un amplio repertorio de fuentes y estudios sobre el fenómeno chamánico, actualmente su lugar en los anaqueles literarios es compartido con interpretaciones esotéricas, indigenistas, místicas o ancestrales que han encontrado bajo esta denominación un nicho apropiado para cierto tipo de prácticas comerciales. En este marco, lo chamánico oscilaría entre una imagen primitiva, ubicada en los albores de las cavernas y las supersticiones, y una actualidad que, sin las precauciones de una comprensión detallada, contrastada y práctica, pueden conducir a cualquier interesado en conocer la definición de chamanismo a rumbos inhóspitos donde chamanes profesionales ofrecen excéntricas terapias buscando atraer al turista ávido de experiencia salvaje, al desesperado que anhela su rehabilitación o al joven deseoso de alucinaciones trascendentales².

De esta forma, lo que para investigadores puede ser una categoría analítica para clasificar a un *otro religioso*, es, a la par del surgimiento del *new age* décadas atrás, una alternativa para creencias que buscan puentes de conexión con la Naturaleza, el Universo, la Armonía. Es, en pocas palabras, un mundo contradictorio, variado y ucrónico. De ahí que el historiador rumano Mircea Eliade (1976 [1951]), en sus divulgadas investigaciones sobre el *homo religiosus*, pretendió en la década del '50 establecer una definición *strictu sensu* del chamanismo, buscando con ello acotarlo dentro de un campo donde suele confundirse entre las figuras del *medicine-man*, el mago y el hechicero. Según Eliade, el patrón del chamanismo siberiano y central-asiático consistiría en la capacidad de dominar la técnica del éxtasis dentro de lo que sería una dimensión mágico-religiosa, constituida por regiones cósmicas ordenadas simbólicamente a partir de un Centro

¹ Este artículo es resultado de las investigaciones realizadas en el curso "Epistemología de la magia" impartido en 2019 por la Dra. Valentina Buló en el Instituto de Estudios Avanzados (Universidad de Santiago de Chile), donde tuve la oportunidad de dictar dos clases sobre chamanismo y perspectivismo amerindio. Lo particular de los párrafos que siguen es que terminaron de ser escritos el 2 de julio de 2019, día del eclipse solar en el cono sur americano.

² Por ejemplo, basta dar una vuelta por YouTube o cualquier buscador de Internet para encontrarse una variedad de resultados presentados bajo el designio de la verdadera definición de chamanismo.

ubicado entre lo *infra* y lo *supra*. El chamán, atravesando estas regiones verticales, se transformaría en un administrador de lo sagrado. Aunque asociada a un territorio determinado, Eliade señala que la técnica chamánica se registra en casi todas las culturas del globo, representando un arcaísmo religioso donde la emergencia de una figura como el chamán se explicaría tanto en términos psicopatológicos como en su sentido epistemológico: un ser singular que transita entre la ruptura extática y el conocimiento profundo del alma, interactuando con espíritus animales, vegetales, ancestrales, malignos y cósmicos como si se tratara de una ocupación iniciada y cultivada desde la vocación y la dedicación.

Ante la amplia bibliografía producida hasta dicha época sobre los chamanismos, Eliade da cuenta que su investigación se diferencia de los estudios psicológicos (ocupados de establecer el elemento psicopatológico), sociológicos (enfocados a articular la función social del chamán) y etnológicos (limitados a definir el medio cultural chamánico), señalando que estos enfoques no desarrollan el chamanismo dentro del esquema de la historia de las religiones. Ciertamente, las pesquisas realizadas por Eliade en esta dirección tuvieron amplia repercusión en la difusión y popularidad del término, transformándose en un referente que aún goza de actualidad en librerías y que incluso ha sido útil en marcos de estudios americanistas. Pero más allá de la efectividad de su estudio en términos de divulgación, la equivocidad del término y su amplia aplicación en contextos que aluden a una “prehistoria” —pero que no obstante se actualizan en divergentes y contradictorias formas—, han llevado a plantear serias críticas al sentido primordial-religioso detrás del estudio de Eliade, el cual correspondería a una imagen racista del otro primitivo en cuanto sobreviviente de un tiempo mítico, como sostiene la antropóloga Alice Beck Kehoe (2000) tras un análisis deconstructivo del chamanismo donde plantea el carácter romántico en que se han diluido las pesquisas acerca del elemento chamánico.

Ahora bien, pese a estos límites, el énfasis religioso de Eliade, basado en el registro y estudio de rituales iniciáticos y hierofanías, fue un modo de abordar las preguntas que suscitó el chamanismo en esos momentos, dialogando simultáneamente con enfoques psicológicos y sociológicos que por aquel entonces ya habían sido investigados y analizados por Claude Lévi-Strauss, quien en *El hechicero y su magia* (1987 [1974]) —publicado originalmente en *Les Temps Modernes* en 1949—, propone una revisión del fenómeno chamánico en clave psicoanalítica, relacionando la terapéutica psicológica con las técnicas de curación chamánica. Según el esquema de la eficacia simbólica, la magia chamánica no dependería solo de la capacidad de un especialista, sino también de la creencia en su poder por parte del paciente/víctima y de la resonancia colectiva en torno a sus técnicas, resultados y reputación: un dualismo unido por el cuerpo social donde el chamán

sería un *abreactor profesional*³. El chamán, de esta forma, actuaría performáticamente en una dinámica recreativa y repetitiva donde individuo y colectivo se relacionarían en torno a las aperturas generadas por las intensidades de la abreacción chamánica. En otros términos, se trataría de un tipo de terapia psicológica que abriría los campos del psicoanálisis, disciplina que habría redescubierto las cualidades curativas de la abreacción.

Es importante señalar, para los efectos de la presente discusión, que estas conclusiones consistían en un intento de articular la figura del chamán como limítrofe al cuerpo colectivo o sociedad, dada su calidad *no-normal* y su cualidad de *poseído*, operando como elemento de equilibrio social. Efectivamente, décadas más tarde, en su estudio introductorio a Marcel Mauss, Lévi-Strauss extiende sus conclusiones sobre el chamanismo señalando que “tanto las diversas formas de trastornos mentales característicos de cada sociedad como el porcentaje de individuos afectados por ellas son un elemento constitutivo del equilibrio particular que caracteriza a cada una de ellas” (Lévi-Strauss 1971 21), aludiendo de esta forma a la implicancia indisociable que existe entre lo mental y lo social, según la cual una categoría como “enfermedad mental”, que se aplica solamente en el plano individual, no tiene asidero donde lo fisiológico es social y viceversa; es decir, lo que es considerado como patológico (psicosis, neurosis, por ejemplo) está supeditado a lo social y a las condiciones de lo establecido como normal en cada colectivo.

Ahora bien, ¿qué significa relacionar chamanismo con equilibrio social? Significa analizar la posibilidad de que el chamán actúe como canalizador del conflicto o bien como operador de una alteridad radical, ubicada más allá del lenguaje y la percepción. Pueden articularse más posibilidades, aunque para ello es fundamental abandonar ideales como “el equilibrio” o “la estabilidad”, para pensar en un sentido político lo que a nosotros ha llegado como chamanismo americano, considerando, por un lado, lo político como inherente a la sociabilidad, y, por otro lado, la imposibilidad de omitir las consecuencias de la expansión europea como apropiación no solo territorial, económica y política, sino también de conocimientos que en nuestros términos serían calificados como científicos⁴.

³ La idea de una *abreacción* es tomada desde el psicoanálisis, ámbito donde se define como aquel “momento decisivo de la cura en que el enfermo revive intensamente la situación inicial que originó su trastorno, antes de superarlo definitivamente” (Lévi-Strauss 1987 207).

⁴ Fenómeno que queda retratado en las primeras historias naturales, donde se describían tipos botánicos y zoológicos jamás registrados en los anales científicos europeos, lo que llevó a creer en una especie de “degeneración” (Buffon) de los seres vivientes americanos respecto al macrocontinente euroasiático.

Trasladando perspectivas

Resultan evidentes los meandros que provoca un tipo de práctica situada tanto en un marco mágico-religioso como en un sistema de conocimiento científico. En el *hummus* de posesos, profetas y curanderos, denominados a veces indistintamente como brujos, chamanes o hechiceros, la estrategia del saber separado y especializado típica de la epistemología occidental resulta insuficiente para comprender las variaciones dentro de lo que se ha intentado conceptualizar como chamanismo. A esto hay que sumar que desde mediados del siglo XX surgió una extendida demanda por saberes, técnicas terapéuticas y dinámicas rituales vinculadas al uso de plantas como la ayahuasca, el peyote o de hongos catalogados como alucinógenos⁵, de tal modo que distintas modulaciones han parcializado la apropiación de las prácticas chamánicas durante las últimas décadas.

Esquemas validados por Occidente en su intento de contrastar la alteridad salvaje, fijan un canon de comprensión en torno al fenómeno chamánico como una identidad cerrada y representativa de lo primordial o precientífico, o bien como una ancestralidad pura e intacta. Eximiendo la dimensión política que se encuentra inmiscuida en todo ámbito donde se hacen presentes formas de poder, se efectúa una destilación que ha impulsado la emergencia del “neochamanismo” como síntoma de la época multicultural, incentivando atractivos planes de etnoturismo, novedosas terapias alternativas y un rentable mercado que no diferencia los usos medicinales de los estigmas de la palabra “droga”. Toda esta situación ha influido en nuevos procesos de colonización y extracción de recursos forestales y espirituales con la sola distinción que, en este caso, la captura se ejerce bajo la justificación de un rescate de lo ancestral que en nuestra era debe ser serializado y ubicado en el plano del globo terráqueo hiperconectado.

Pero es contra este trayecto mercantilista y extractivista que se pueden articular lecturas no reduccionistas. Al contrario de la búsqueda de una definición correcta y transparentada que aplique tanto a la “prehistoria” como a los mundos indígenas o aborígenes registrados en los últimos dos siglos, reflexionar e

⁵ Ejemplos de esto pueden rastrearse en territorio mexicano: la popularidad de secuelas literarias como *Las enseñanzas de Don Juan* de Carlos Castaneda (1974 [1968]), de estilo etnográfico y alegórico, trascendió el interés de literatos, filósofos y lectores de toda índole; figuras como María Sabina, curandera mazateca que estuvo bajo la lupa etnobotánica de Robert Gordon Wasson y Albert Hoffman, ampliaron el espectro relacionado al mundo micológico y su uso médico y ritual, al tiempo que laboratorios avanzaban en la investigación de la síntesis de la dietilamida de ácido lisérgico (LSD), esparciendo su uso y comercialización en los circuitos de la contracultura norteamericana (Benítez 1964); o los cuestionados registros sobre el peyote entre los huicholes (Nahmad 1972), nómadas de la región de Jalisco, respecto a la tergiversación etnográfica más ocupada de rendir ante la demanda de contenidos novedosos y exóticos que de plantear una lectura íntegra de los relatos de sus informantes (Wiegand y Fikes 2004).

investigar sobre chamanismo debe configurarse como un ejercicio que amplíe y multiplique las particularidades de estos elementos en sus métodos de relación, agenciamiento y estructuración de acuerdo a los contextos donde se desenvuelven y a las variadas formas en que son denominados y comprendidos. En este sentido, no se trata de la técnica botánica por sí sola, o del imaginario sagrado, de la embriaguez, de purificaciones o sueños transcendentales, sino de formas de devenir acopladas a la percepción y al lenguaje en cuyas variaciones interactúan conocimientos teóricos y técnicos que adoptan dinámicas corporales no reductibles a los márgenes taxonómicos. En otras palabras, lo chamánico no se fija porque es metamorfosis en sí. ¿Es posible, por lo tanto, generar lecturas sobre el chamanismo sin referirse a la irrupción colonizadora? Omitir la invasión europea es olvidar que el concepto mismo ha sido labrado con los moldes de un imaginario distante. De ahí la importancia de rastrear antecedentes chamánicos en fuentes etnográficas translocadas de estos marcos, donde este concepto suele ser utilizado para traducir prácticas múltiples que ante nuestros ojos serían mágicas, religiosas, médicas o rituales. No obstante, al momento de determinar los componentes asociados a la configuración de estos poderes, se notará que su comprensión del saber consiste en procedimientos que exceden lo netamente humano, como si se tratara de un desbordamiento perceptivo que busca ser canalizado, orientado o transformado, una potencia estimulada que cruza límites multidimensionales entre cantos, olores, sonidos, danzas, meditaciones, sueños, trances extáticos; mediados por contextos variados como guerras, epidemias, fiestas, nacimientos y muertes, cosechas, movimientos astronómicos o terrestres, en fin, ceremonias de diversa índole no exentas de sacrificios, encuentros con ancestros, seres cósmicos devoradores, enemigos o bestias, parientes o aves, montañas o tormentas.

En los ámbitos de la etnografía y la antropología política, Pierre Clastres (1968) reflexionó acerca de las implicancias que las metodologías científicas, divisorias por antonomasia, conllevaban para la etnología clásica, marcada por la separación y la oposición entre razón e irracionalidad desde su nacimiento. Ante la imposibilidad del diálogo, la propuesta etnológica clastreana buscó la gestación de “un nuevo lenguaje infinitamente más rico”, lo que en la singularidad de su breve obra se denominó antropología política, esto es, el estudio del poder en las sociedades sin Estado, inaugurándose a través de un *giro copernicano*⁶, movimiento de perspectiva que consistió en investigar lo político en el mundo amerindio sin la consideración de ausencias deliberadas desde los ángulos evolucionistas y estatales de Occidente, sino de acuerdo a que toda sociedad implica poder,

⁶ En el ensayo “Copérnico y los salvajes” escribió: “(...) hasta ahora y de alguna manera, la etnología ha dejado a las culturas primitivas girar en torno de la civilización occidental, si se quiere, con un movimiento centrípeto. La antropología política parece demostrarnos ampliamente que una inversión completa de las perspectivas es necesaria” (Clastres 1978 24).

definiendo una praxis política inherente que puede, en la medida que lo desea, carecer de la relación de servidumbre y conjurar la aparición de la división entre lo social y lo político —sentido primario de lo estatal—, dispersando, conjurando o ahuyentando instancias donde el poder tendiera a acumularse. De esta forma, si bien los apelativos de “salvaje” o “primitivo” están presentes en los análisis clastreanos, estos son enunciados positivamente, no como estado pre-estatal, sino contra-estatal (Clastres 1978), lo que en otros términos significa comprender lo político como universalidad y no como exclusividad de los andamiajes jurídicos, estatales y militares propios de Occidente, rebajados por Clastres “al rango de una modalidad regional del poder” (Abensour 2007 63).

En los ensayos y estudios de campo de Pierre Clastres este *lenguaje infinitamente más rico* se vinculaba tanto en el énfasis que otorgó a descubrir los universos metafísicos amerindios expresados a través de la palabra y los cantos, como en la extensión filosófica que distingue su obra de las de sus contemporáneos al integrar un conjunto de reflexiones de índole transhistórica, los cuales escaparían de los métodos etnológicos que pretenden respuestas concretas o resultados cualitativos⁷. Formado en filosofía y luego estudiante de Claude Lévi-Strauss en Collège de France, imprimió este doble enfoque etnográfico y filosófico en regiones de los mundos amazónicos y guaraní, desde el Chaco hasta Venezuela, entre comunidades Guayaki, Chulupi, Guaraníes y Yanomami, registrando, en diarios de campo y ensayos, sus observaciones sobre el poder político en la guerra, la religiosidad y la economía. En dicha constelación analítica, la articulación sobre el chamanismo que elabora Pierre Clastres constituye un interesante antecedente dentro de los pocos momentos en que se han generado acercamientos con el pensamiento filosófico⁸.

⁷ No es este el lugar para extenderse en torno a las críticas que ha suscitado Clastres desde su muerte en 1977 hasta nuestros días, sobre todo en el campo de la antropología, pero se puede señalar que sobre los siguientes ejes oscilan las visiones discordantes o concordantes: ¿Qué tan lejos llegó Clastres en su radicalidad? ¿Logró su movimiento astronómico cambiar de Sol? Para una completa y sintética exposición de las interpretaciones y críticas sobre las tesis clastreanas ver Campagno (2014 8-10).

⁸ En general, el chamanismo está ausente de la reflexión filosófica. Aunque en cierta forma algunas ramas de la mística apelen a puntos comunes con los rasgos generales de lo chamánico, de haber alguna relación entre filosofía y chamanismo, este último probablemente estaría ubicado como categoría de prácticas pretéritas, irracionales o prefilosóficas, acorde a la clásica dicotomía *μῦθος* (mythos) / *λόγος* (lógos), visto desde algunos ángulos como misterio / verdad. Este aspecto lo desarrollaremos en otro artículo, considerando que los mismos albores de la filosofía en Occidente remiten a un cierto uso de la categoría chamánica en la secta pitagórica o en las *Purificaciones* de Empédocles. De todos modos, sobre chamanes en el mundo griego antiguo se puede consultar Vernant (1973) y Dodds (1999).

Clastres emplea el término chamán con ambigüedad, asociándolo indistintamente a sujetos dotados de ciertos poderes y prestigios, y señalando, a su vez, la limitación o indeterminación de esta palabra. ¿Cómo interactúan figuras de poder como el guerrero, el profeta, el líder tribal o el curandero? ¿Quién de ellos es el chamán? Todo está mezclado. En “De qué se ríen los indios”, incluido en *La sociedad contra el Estado*, Clastres presenta dos historias que entre los Chulupi del Chaco paraguayo eran motivo de grandes carcajadas, representando una mitología humorística donde chamanes y jaguares son ridiculizados, opacados en la ceguera del poder que poseen. A partir de estas historias, Clastres explica la condición variable de los chamanes del Chaco, que podían ser médicos y profetas a la vez, viajeros cuyo ideal de conocimiento se ubicaba en el Sol y que en el éxito de esta búsqueda definían su grandeza y prestigio⁹. Al mismo tiempo, observa la homogeneidad entre ambos mitos: chamán y jaguar son intercambiables, el jaguar es un chamán y el chamán es un jaguar, o lo han sido, o lo fueron alguna vez, pues “constituyen una especie de grupos tal que cada uno de los dos elementos que lo componen no puede ser comprendido sino por referencia al otro” (Clastres 1978 135). Según esto, lo chamánico no sería una doble naturaleza, humana/no-humana o humana/divina, sino una región intermedia respecto a una exterioridad encubierta que se reconoce habitada por poderes. Una lectura similar encontraremos en Clastres respecto a sus investigaciones en el mundo mbyá guaraní:

La naturaleza de las preocupaciones de los chamanes, su significación, su alcance y la manera en que ellos las exponen, nos enseñan justamente que el término de chamán califica mal la verdadera personalidad de esos hombres, capaces de ebriedad verbal, cuando les toca el espíritu de los dioses. A veces médicos, pero no necesariamente, les preocupa mucho menos devolver la salud al cuerpo enfermo que adquirir, por danzas, discursos y mediaciones, esa fuerza interior, esa firmeza del corazón, las únicas que pueden agrandar a Numandú, a Karaí Ru Eté, a todas las figuras del panteón guaraní. Más que practicantes, los *pa’í* mbyá son meditantes (Clastres 1978 143).

Chamanes helionautas, meditantes, jaguares simultáneos. Pierre Clastres acentúa la figura del profeta sobre la del médico: el profeta es el tecnólogo de la anticipación (Sztutman 2012), en cuya técnica está la palabra proyectada como canto luminoso que enlaza dimensiones más allá de lo humano, articulando a su

⁹ En “De qué se ríen los indios”, anota: “Los chamanes del Chaco no son solamente médicos, sino también adivinos capaces de prever el futuro (por ejemplo, el resultado de una expedición guerrera). A veces, cuando no se siente seguro de su saber, van a consultar al Sol, que es un ser omnisciente. Pero el Sol, poco deseoso de ser importunado, ha dispuesto sobre el trayecto que lleva a su morada toda una serie de obstáculos, muy difíciles de franquear. Por eso, únicamente los mejores chamanes, los más astutos y más valientes, logran superar las pruebas; el Sol acepta entonces apagar sus rayos e informar a aquellos que se presenten ante él (Clastres 1978 132).

vez una extensa y variada práctica corporal y sonora. “Ebriedad verbal”, destreza del canto cimentado en el terreno firme del mito y la tradición, verdaderos sabios que interrogan a los dioses, cuya preocupación por nombrar a los seres según su dimensión encubierta, “desemboca así en una transmutación lingüística del universo cotidiano, en un Gran Hablar” (Clastres 1978 144). A través de la palabra, los mundos se conectan.

¿En qué consistirá este desplazamiento metafísico del habla? En el breve escrito “Del uno sin lo múltiple”, momento más agudo de la reflexión filosófica en *La sociedad contra el Estado*, Clastres se adentra en las enigmáticas palabras de un chamán mbyá: “Las cosas son una en su totalidad; y para nosotros que no hemos deseado eso, ellas son malas” (150). Conjunción de lo Uno que, al ser identificado con lo corruptible y pasajero, se vuelve signo de lo Finito. Si el Mal es el Uno, entonces lo múltiple no es el Bien, sino el Dos, “el uno y su otro a la vez, el dos que designa verídicamente a los seres completos” (153). Este enunciado chamánico, traducido en términos familiares para la metafísica occidental, despliega claves políticas que actuarían como conjuraciones contra lo estatal, al modo de una ecuación metafísica que, al igualar el Mal al Uno, contemplaría otra ecuación secreta de índole político que diría que “el Uno es el Estado” (189), como recalca en el ensayo homónimo “La sociedad contra el Estado”.

La vía profética de Clastres implica cierta agudización para entender las referencias al chamanismo. En su bosquejo antropológico-político interactúan figuras de poder que, de un modo u otro, remiten a la problemática sobre la aparición de las relaciones de dominación en un cuerpo social. En tal sentido, la pregunta sobre la aparición del Estado es vista en los casos amerindios en sus condiciones de no aparición, y no como una fase previa al advenimiento estatal. Esto implica que la emergencia de la esfera estatal como separada de la sociedad es una posibilidad que puede acontecer en base a un accidente y no a una necesidad, un paso que iría de la libertad a la servidumbre, como sostiene Clastres apoyándose en La Boétie (1987 119-132), y que nos conduciría a vislumbrar las motivaciones subyacentes al etnocidio. En vista de ello, surge la pregunta: ¿Es mediante el Verbo que emerge la ruptura estatal? Evidentemente, otros factores inciden en este análisis: economía, intercambio, parentesco, guerra. El Poder es aquí flujo de poderes, configuración de marcos normativos no coercitivos. De ahí que ante la ambigüedad propia del concepto poder¹⁰, Clastres separará profetismo y chamanismo: entre los tupi-guaraní, los profetas, *karai*, hablan, dan discursos de comunidad en comunidad, mientras que los chamanes, *pajé*, son médicos-

¹⁰ Ambigüedad que se puede resumir entre los polos de la capacidad y la dominación: al primero le corresponde el verbo transitivo proveniente del latín *potere* (ser capaz de), mientras que el segundo sería *potestas*, concepto latino relativo al poder socialmente instituido.

hechiceros. El chamán, por ende, sería instrumento de la comunidad, donde es médico y máquina de guerra simultáneamente:

[El chamán] es un puro instrumento de la comunidad. ¿Cómo él mata? Mata como un chamán, convoca a todo su ejército de espíritus-asistentes y manda a matar a los enemigos. De modo que, por ejemplo, si en una comunidad x un niño u otra persona muere, y el chamán local no consiguió medicarla, las personas dirán: “Fue el chamán de tal grupo que mató a esa persona”, de ahí la necesidad de vengarse, de hacer una incursión (Clastres 2003 249).

Diversidad de la palabra, ambigüedad del poder: entre la desgracia de los jefes guerreros (cuyas hazañas heroicas están condenadas al olvido), del deber de la palabra del líder indígena (jefe sujeto a la comunidad, y no comunidad sujeta al jefe, que habla sin ser escuchado porque su objetivo es la repetición de lo sabido), del profeta itinerante (mesías errante responsable de magnas migraciones guaraníes hacia la Tierra sin Mal), el prestigio del chamán no será considerado entre los factores que afectarían el accidente estatal, aunque dicha reputación sea fruto del conjunto de poderes que posee. Según Clastres, el chamán no participa de lo sagrado: “Simplemente se sabe que, en caso de enfermedad, se puede contar con él, y se sabe también que es preciso estar atento porque él tiene poderes” (248). El chamán, por lo tanto, sería un especialista, preparado bajo estrictas rutinas en el arte de su saber (técnicas botánicas, de cacería, de batalla) las que podríamos comprender como agenciamientos e interacciones con espíritus vegetales y animales, ancestros y astros, montañas o árboles: plumas, colmillos, piedras singulares, hojas, raíces, semillas, marcas corporales son enlaces hacia otras formas de habitar el mundo, lo que, en cierta medida, sería el ideal de conocimiento, la sabiduría esculpida por poderes chamánicos.

Entonces, vuelta a la pregunta: ¿De qué se ríen los indios? De los chamanes y de los jaguares, es decir, la serie poder/dominación se configura en poder/conjuración, lo que en otros términos significa que se instituye una verdad relativa a los peligros de la acumulación del poder y se articulan códigos de conjuración contra las relaciones de coerción. Por ello, Clastres ahondó en los ámbitos de la palabra, especialmente el profetismo¹¹, y de la ontología de la guerra, que relaciona y opone a Hobbes¹², como posibles tesis sobre el advenimiento del

¹¹ Aspecto desarrollado por Pierre Clastres junto a los *mbyá* en *La palabra luminosa. Mitos y cantos sagrados de los guaraníes* (1993 [1974]), siguiendo las investigaciones del antropólogo Leon Cadogan (1974). Posteriormente, Hélène Clastres, extendiendo la perspectiva mesiánica de Alfred Métraux (1957), publicó *La tierra sin mal. El profetismo tupí-guaraní* (2007 [1975]). Para una lectura política y meditativa sobre el profetismo clastreano, ver Sztutman (2012 36-105).

¹² Articulado en *Arqueología de la violencia. La guerra en las sociedades primitivas* (Clastres 2009 [1999]), que es recomendable leer junto a “Vingança e temporalidade: os tupinambá” de Manuela Carneiro de Cunha y Eduardo Viveiros de Castro (2017 [1985]).

Estado en sociedades primitivas, enfatizando en este sentido el campo político antes que el económico. De ahí que el componente chamánico en Clastres, ubicado en los términos de instrumentalización médico-hechicera, no forme parte de las rutas que podrían traducirse en el accidente estatal al estar situado en un contexto que conjura los poderes que domina¹³.

No obstante, pese a esta ampliación en torno a lo político, la lectura de Pierre Clastres describe una imagen limitada del mundo político indígena, en la medida en que dicha universalización de lo político continúa desenvolviéndose netamente en la esfera de la agencia humana. Esto, a su vez, nos indica otro posible camino de lectura: ¿Cómo se comprende el chamanismo en clave médica? ¿Qué sentidos adquiere la medicina y la salud en contextos donde lo religioso y lo mágico no son partes divididas de una cosmogonía escrita sino integraciones de un siempre confuso e inabarcable espacio, de una metafísica sobre las simetrías, transformaciones y desequilibrios terrestres y celestes? No hay término estable que buscar. Insistir en una prolongación de la ruta clastreana implica expandir la comprensión de lo político inmiscuida en ella, ampliándola hacia espectro interespecíficos, donde lo no-humano constituye una noción de grados antes que una diferencia absoluta, fundando una noción de límite que afecta los bordes de lo que comúnmente identificamos como Sociedad y Humanidad.

Chamanismo y traducciones transespecíficas

Pese a críticas, debates y aportes surgidos dentro de la antropología y la filosofía respecto a las tesis clastreanas, es posible prolongar sus inquietudes acoplando la noción de lo político a la esfera ecológica y componiendo las interrogantes sobre las ambigüedades del poder en términos de corporalidad y no solamente de discurso, lo que en otros términos consiste en orientar la ruta clastreana hacia las lecturas proporcionadas desde el perspectivismo amerindio. Como observa Eduardo Viveiros de Castro respecto a los alcances de Pierre Clastres en esta dirección:

Clastres (...) separaba la política de la naturaleza, al pensar la 'función política' como un movimiento de separación autoinstituyente que proyectaba y resimbolizaba una exterioridad

¹³ Una referencia podemos sumar a esta visión clastreana, esta vez presenciada en su visita a tierras Yanomami, donde describe una performance ritual contra un espíritu maligno: "En el curso de nuestra estadía hubo una bella sesión de chamanismo. Nuestra droga era bien recibida. El chamán bailó, cantó mucho y libró un rudo combate con un espíritu maligno al que finalmente consiguió aprisionar en una cesta. Entonces lo mató a hachazos y luego, completamente agotado por la lucha, cayó a tierra jadeando. Los espectadores lo alentaban vigorosamente" (Clastres 1987 29).

natural. Restaba politizar la naturaleza, o el cosmos –pensar la dimensión cosmopolítica de la sociedad-contra-el-Estado (Viveiros de Castro 2011a 353).

¿Qué implica politizar el cosmos? Significa, en un primer término, apropiarse de una noción de cuerpo destotalizada, según la cual la Sociedad no es concebida como Sujeto, sino que se comprende como pluralidad inmersa en una cosmología poblada de subjetividades. Este principio fue esquematizado hacia finales de los '70 a partir de investigaciones etnográficas en múltiples comunidades de la Amazonia (Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro 1979), las que llevaron a cuestionar los alcances e implicancias de las categorías y conceptos heredados por la epistemología occidental para comprender las formas en que se organiza la realidad infrasocial, es decir, su dimensión individual. ¿Cuáles serían los límites de esta dimensión? ¿Dónde está lo individual, esa región indivisible y atómica que compone la sociedad? Ciertamente, una categoría como Individuo, aparentemente vertebral, alcanza proyecciones sociales divergentes en la medida en que sea exaltada como vertiente interna (formato occidental) o como articulación de una noción social enfocada en el lado colectivo de lo individual (Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro 4). Por ello, siguiendo en parte la teoría maussiana¹⁴, la categoría de Individuo es desplazada ante los alcances de la categoría de Persona, en tanto esta última se vincula con la instrumentalización del cuerpo como matriz simbólica y objeto de pensamiento¹⁵. De ahí que entre las variadas rutas del pensamiento mítico amerindio, el cuerpo adopte una centralidad que en gran parte de las sociedades indígenas amazónicas se expresa según modalidades fisiológicas de fabricación, decoración, transformación y destrucción corporal. Persona y cuerpo no actuarían como totalidades, en cuanto el cuerpo no sería solo el cuerpo físico, sino que constituiría una *arena de transformaciones*, un recinto de marcas donde se dilata la separación entre lo natural y lo social, entrelazando continuidades simbólicas entre lo vivo y lo muerto, lo humano y lo animal, lo material y lo vegetal. A su vez, la categoría de persona replantea la forma en que se

¹⁴ La investigación de Marcel Mauss (1971 [1938]) sobre la categoría de *persona*, donde analiza las definiciones en distintas culturas y sus variadas aplicaciones en la plano religioso, moral y psicológico, concluye lo siguiente: “El recorrido es complejo, de una simple mascarada se pasa a la máscara, del personaje a la persona, al nombre, al individuo: de éste se pasa a la consideración del ser con un valor metafísico y moral, de una conciencia moral a un ser sagrado, y de éste a una forma fundamental del pensamiento y de la acción” (Mauss 333).

¹⁵ Para efectos de una mejor comprensión, se puede hacer la acotación etimológica de *individuo* y *persona*, ambos derivados del latín, el primero para referirse a lo indivisible o inseparable, el segundo para definir la máscara de un personaje dramático, de alguien que toma una postura. En los vocablos griegos, *individuo* remite al ἄ-τομος (átomo), es decir, lo no cortado, lo que no tiene porciones, mientras que *persona* se vincula con πρόσω-πον, que se traduce por rostro, faz, aspecto o máscara.

concibe comúnmente la idea de espíritu en cuanto representación que define las cualidades potenciales del mundo, extendiendo el carácter de subjetividad más allá de lo humano: ¿Qué es el espíritu de la planta? ¿Por qué el jaguar es un chamán? ¿Quiénes son los espíritus de la selva? ¿Dónde están los espíritus? ¿Qué hay en las profundas regiones del cielo, del mar, bajo tierra, en las estrellas o en lo invisible? No sería el sentido de la esencia inmanente o de la substancia subyacente a sujetos y objetos, sino la intencionalidad que impacta y se transmite a través del Cosmos en diversos niveles de percepción, lo que en el estudio recién citado, «A construção da pessoa nas sociedades indígenas», se señala de la siguiente manera:

Las teorías sobre la transmisión del alma, y la relación de esto con la transmisión de la substancia (distribución complementaria de acuerdo con los sexos, acumulación unifiliativa), y la dialéctica básica entre cuerpo y nombre parecen indicar que la persona, en las sociedades indígenas, se define en una pluralidad de niveles, estructurados internamente (Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro 1979 13).

Según esto, resulta imposible la idea de analizar el chamanismo fuera del ámbito colectivo. Asimismo, más allá del chamán como instrumento, es fundamental comprender su praxis en contextos de metamorfosis, inserto en saberes míticos que actualizan el presente y configuran comprensiones de temporalidad acordes a un precosmos dotado de infinita diferencia, habitado por versiones de *personitud* o de *personalidades* sujetas a incesante devenir. En esta mitopraxis lo chamánico no remite a una imagen primitiva, sino que se sitúa como exterior y anterior al proceso histórico, “porque la metamorfosis no es un proceso, ‘no era todavía’ un proceso y ‘no será jamás’ un proceso” (Viveiros de Castro 2010 43).

Esta comprensión sobre el chamanismo como figuración del devenir constituye la vía perspectivista: se trataría de un pronombre precosmológico, no en el sentido de una figura ancestral, sino como imaginario del “otro lado” que cohabita en tanto potencialidad (Viveiros de Castro 2011b 893). De tal forma que el *arte chamánico* sería un *arte político*, un conmutador de perspectivas que revela la personitud cósmica y los límites de la intercomunicabilidad. La humanidad, en este sentido, se concibe en su ámbito relacional y no sustancial, inscrito en los flujos de la cadena trófica que dibujan el macrocosmos predatorio según los rasgos intencionales, perspectivos y corporales. Por esto, el chamanismo sería una prolongación de la guerra, así como la guerra lo sería del chamanismo: “la guerra indígena pertenece al mismo complejo cosmológico que el chamanismo, en la medida en que envuelve la incorporación del punto de vista enemigo” (908), es decir, chamán y guerrero actúan como conmutadores de perspectivas, el primero en un medio interespecífico, mientras que el segundo en una zona interhumana (Viveiros de Castro 2010 9). Se comprende, por lo tanto, que la condición de enemigo es parte de un ciclo vital que organiza modos de relación y que, en cierta

medida, constituye una comprensión de la venganza en términos religiosos, como condición dada por el contexto y bajo la cual se nace, como anotaron Manuela Carneiro de Cunha y Eduardo Viveiros de Castro respecto a los tupinambás contrastados con la “religión del perdón” propagada por cronistas y misioneros (2017 83).

Entre estas variaciones del arte chamánico, se articula una figura a la vez diplomática, epistemológica y performática que no se registra en todos los mundos amerindios, pero que logra reflejar los rasgos cosmológicos adyacentes a un diálogo transespecífico. Viveiros de Castro lo resume en los siguientes términos:

El chamanismo amazónico puede definirse como la habilidad que tienen ciertos individuos de cruzar deliberadamente las barreras corporales y adoptar la perspectiva de subjetividades aloespecíficas, con miras a dirigir las relaciones de éstas y los humanos. Viendo a los seres nohumanos como éstos se ven (como humanos), los chamanes son capaces de asumir el papel de interlocutores activos en el diálogo transespecífico; además, son capaces de volver para contar la historia, algo que los legos difícilmente pueden hacer. El encuentro o el intercambio de perspectivas es un proceso peligroso y tiene mucho de arte política, es decir, de diplomacia (Viveiros de Castro 2004 42).

Proceso peligroso que visto desde su ámbito diplomático es interlocutor y traductor. Carneiro de Cunha, justamente, desarrolla esta noción siguiendo la definición de Walter Benjamin, según la cual traducción no sería la restitución fiel del sentido, sino la capacidad de captar las resonancias que reverberan entre una lengua y otra, es decir, su *intentio*: “El trabajo del chamán, su esfera de competencia, es esa tentativa de reconstrucción del sentido, de establecer relaciones, de encontrar íntimas ligaciones” (Carneiro de Cunha 2017 111). Un ejemplo que da para ello se encuentra registrado entre los Shipibo-Conibo, grupo pano ribereño, quienes concatenan percepciones visuales, sonoras y olfativas en códigos cromáticos. A propósito de una ceremonia acompañada de ayahuasca (“poco importa si es verdad o no”, escribe la autora), los cantos chamánicos acerca de lo visualizado eran transformados en figuras en torno a una vasija que era pintada por dos mujeres que, en posiciones opuestas, sin verse entre sí, trazan las mismas figuras, haciéndolas coincidir en sus extremos. Al respecto, Carneiro de Cunha escribe:

La codificación sonora de las visiones y su desciframiento permiten, así, obtener tanto diseños inmateriales, aplicados sobre los dolientes a ser curados, como diseños materializados sobre vasos, tejidos y cuerpos. Los aromas acrecientan un código olfativo a los precedentes, de tal modo que ‘los sonidos, los colores y los olores corresponden’ (111).

Como señalamos, esta multiplicidad de códigos materiales e inmateriales se comparte en un espectro donde lo chamánico es una condición transespecífica.

Ejemplo de ello es una versión de chamanismo ornitológico comentada Carneiro de Cunha en el contexto del pueblo Ashaninka de alto Juruá y su relación con los *japós*, aves a las que se les tiene una consideración especial y que, a través del chamán, se descubren como humanas, tejedoras como los Ashaninka, cultivadores de mandioca, bebiendo *kamarãpi* (ayahuasca) y cerveza de mandioca (caissuma): “Son inclusive superiores a los hombres, en la medida en que observan la paz interna y viven sin discordia. Son los hijos que Pawa, el sol, dejó en la tierra, son los hijos de la ayahuasca” (112). Esta convergencia de puntos de vista, el involucramiento como trasfondo de toda traducción, sería la posición chamánica en tanto unión de singularidades y canalización de sus respectivas potencialidades, es decir, una condición itinerante que proyecta una translocación sobre la que se retorna.

Esto remite a un imaginario en torno a una Sobrenaturaleza en tanto exterioridad siempre ignota, como límite que en nuestros términos ha tomado la forma de lo infinito y con el cual se mantiene una vinculación política, un intercambio donde lo chamánico adquiere extensiones e intensidades variadas y acordes a las percepciones relativas al espacio-tiempo. Esto último es lo que se comprende como aspecto epistemológico, que en cierta analogía realizada por Viveiros de Castro se resume en que la equivalencia funcional para Occidente del chamanismo indígena es la ciencia y no el neochamanismo californiano o el candomblé bahiano: “Es el científico, es el laboratorio de física de altas energías, es el acelerador de partículas. El cascabel del chamán es un acelerador de partículas” (Viveiros de Castro 2008 29), o sea, la intensidad, la impresión de formas humanas comprensivas y la continuidad respecto a posiciones de alteridad radicales: ancestros, vegetales, animales, meteoros, enemigos.

Llevado el chamanismo a este punto, se dimensiona su carácter performativo elemental en relación a lo colectivo. Repartido en imaginarios simbólicos divergentes, el chamán aparece fisurado por la tradición y la mudanza: aunque iniciado por herencia o formado por viejos chamanes, el contexto no creacionista sino transformacional de las corporalidades y los saberes míticos, proyecta formas de chamanismo conformadas como *performance* ritual, como saberes aprendidos en viajes oníricos o como definición de lo extranjero o foráneo, por nombrar algunas condiciones de un saber práctico que forja en la itinerancia. Estas variaciones se desenvuelven asimétricamente de acuerdo a la relación política. Su dualidad, siguiendo a Hugh Jones, es planteada por Viveiros de Castro (2010) como un chamanismo compuesto por un eje horizontal y uno vertical. El primero, chamanismo horizontal, de índole igualitaria, está constituido por especialistas cuyos poderes provienen de la inspiración y del carisma, componiendo una acción exopráctica, volcada hacia el exterior, no exenta de agresividad (belicoso) y de ambigüedad moral, “inserta en una economía cosmológica en que la diferencia

entre humanos vivos y humanos muertos es por lo menos tan grande como la semejanza entre humanos muertos y no humano vivos” (Viveiros de Castro 2010 158). Sujeto a trayectorias proféticas o sacerdotales, se opone al chamanismo vertical-endopráctico, donde se incluye a los maestros cantores y a los especialistas ceremoniales (el nacimiento, la iniciación, la nominación, los funerales), lo que aproximaría su figura a cierta práctica de índole sacerdotal en sociedades jerarquizadas y pacíficas (como el pueblo Bororo).

Respecto a este esquema, Viveiros de Castro señala que lo comprendido como horizontal constituye más bien una transversalidad, dado que el ámbito exopráctico, antecesor, puede contener los rasgos endoprácticos, posteriores, del chamanismo vertical (aunque, es probable, sea la versión vertical la forma expuesta a ser capturada por la dinámica estatal-instituyente). De ahí que, en relación al perspectivismo amerindio, plantee en *Metafísicas caníbales* el siguiente acoplamiento:

Las diferencias de potencial transformativo entre los existentes son la razón de ser del chamanismo, pero ningún punto de vista es “total”, y ningún punto de vista conoce el equivalente o similar: el chamanismo horizontal no es, por lo tanto, horizontal, sino transversal. La relación entre puntos de vista (la relación que es el punto de vista en cuanto multiplicidad) es del orden de la síntesis disyuntiva o de la exclusión inmanente, y no de una inclusión trascendente (Viveiros de Castro 2010 162).

Esta exclusión inmanente, así como la asimetría entre ambas versiones chamánicas, figurarían la noción de ‘dualismo en perpetuo desequilibrio’ levi-straussiano, cuyos alcances pueden vislumbrarse sobre todo como articulación de lo político en dinámicas de centro/periferia (Falleiros), aunque también como formas de devenir-animal (Deleuze y Guattari 240-307).

Conclusiones, o las infinitas variaciones

No está completa esta trayectoria chamánica. Sencillamente, se ha realizado un viaje entre algunas versiones terminológicas y sus subsecuentes variaciones en determinadas lecturas antropológicas que han adoptado un lenguaje filosófico para remitirse a las dimensiones chamánicas en mundos selváticos sudamericanos. A estas versiones podrían contraponerse las investigaciones de Michael Taussig (2002 [1987]), que junto a claves dialécticas y benjaminianas complementa sus conclusiones sobre chamanismo del Putumayo en tanto esquematismo cósmico donde resulta elemental la relación chamán/paciente¹⁶. Asimismo, investigaciones como las de Ana Mariella Bacigalupo (2010) analizan el papel político en el mundo

¹⁶ Una interesante lectura crítica sobre esta difundida obra la realizó Carlos Fausto (1988).

mapuche y el rol del chamán o machi, cuyas narratividades y performatividades politizarían la memoria colectiva, tornándola a su vez en experiencia personal en un ejercicio que permite comprender “el pasado como un todo en el presente” (18) y, con ello, reflexionando sobre la existencia humana a través del tiempo. Otra vía perspectivista, desarrollada en conjunto a Viveiros de Castro, es ampliamente estudiada por Tania Stolze Lima, en especial en su investigación junto al pueblo Yudjá del Alto Xingú (2005) donde, entre otros tópicos, describe a la *persona fractal*, la que “no es un todo, no es un principio de totalización, sino lo que seccionamos y tratamos como punto de referencia en un cierto campo relacional” (121). Desde otro ángulo, a partir de los saberes chamánicos es posible plantear relaciones con el territorio, su poblamiento y vinculación ecológica, como propone desde la arquitectura Carlos Niño Murcia (2015) enfocándose al estudio de los modos de construcción. Incluso, otra variante podría insertarse en estos planos, la de Raúl Ruiz y su propuesta “por un cine chamánico” (2000), la que palabras del cineasta consistiría en un “cine capaz de inventar una nueva gramática cada vez que pasa de un mundo a otro, capaz de producir una emoción particular ante cada cosa, animal o planta, modificando sencillamente el espacio y el tipo de duración” (105), es decir, “un cine capaz de dar cuenta prioritariamente de las variedades de la experiencia del mundo sensible” (Ibid.).

Sin duda, resulta compleja la utilización del chamanismo como categoría y difícilmente se puede encontrar algún acuerdo al respecto. Prima en ciertos casos el análisis histórico que lo sitúan como expresión precientífica o prerreligiosa, lo que en otros términos es plantear su práctica como un aspecto funcional, reduciendo los modos en que múltiples sociedades resolvieron su relación con el saber canalizando técnicas que, en lo cotidiano y en lo extraordinario, no representan un equilibrio, sino un enfrentamiento a las inestabilidades interiores y exteriores a partir de la percepción y la incursión en sus límites: un política cósmica. Esto último, ciertamente, abre una interesante ruta de pensamiento filosófico donde lo chamánico puede ser pensado como articulaciones de la percepción (cf. G. Bruno, G. Simondon), lo que entraría en diálogo con las pretéritas escuelas fisiológicas de los presocráticos y los modos en que se forjó la idea de naturaleza en la metafísica occidental (cf. Whitehead). Aunque adentrarnos en estos cauces constituiría la escritura de otro artículo, de momento, y en base a lo recién expuesto, es importante rescatar el aporte de Pierre Clastres respecto a la metafísica occidental y el mundo tupí en “De lo Uno sin lo Múltiple”, donde dejó entrever aquella dimensión donde lo Uno no transita en dirección de lo Múltiple, sino que acontece como formulación de lo uno y lo otro, es decir, según una relación donde el conocimiento de los órdenes cósmicos opera ya sea como translocación perceptiva o como arte de nombrar las cosas según su condición oculta: no es la metafísica sobre la esencia de lo humano, sino “más allá del mundo humano” (cf. Abram).

Este principio tiene un alcance que, pese a los equívocos a los que conduce el chamanismo, permite fundamentar perspectivas políticas que otorgan una fundamental actualidad de lo que se ha venido nombrando bajo este término; actualidad que no debe ser comprendida en su aplicación comercial o etnoturística, sino en el sentido del saber que comparte con nosotros. Por ello, la extensión de los párrafos que hasta aquí se han expuesto, ameritan ser leídos en conjunción con la actual palabra chamánica, sobre todo ahora que cruzamos las primeras décadas del siglo XXI ante un ritmo de devastación y apropiación capitalista amparados e impulsados por nuevas avanzadas coloniales. Así, Davi Kopenawa¹⁷, chamán yanomami, escribe junto al antropólogo Bruce Albert en *A queda do céu* (La caída del cielo) —obra que condensa su experiencia chamánico-política y expone elementos de la tradición filosófica yanomami— los mensajes que recibió de los viejos chamanes, hoy expresada como profecía de una muerte anunciada:

Estamos aprehensivos, más allá de nuestra propia vida, como la de la tierra entera, que corre el riesgo de entrar en caos. Los blancos no temen, como nosotros, ser aplastados por la caída del cielo. ¡Mas un día talvez tengan tanto miedo de eso como nosotros! Los chamanes saben de las cosas que amenazan a los humanos. Sólo existe un cielo y es preciso cuidar de él, porque, si se enferma, todo se va a acabar (Kopenawa y Bruce 498).

Kopenawa cuenta que la imagen del cielo quebrándose la vio por primera vez cuando su suegro —que lo inició en los saberes chamánicos— lo hizo beber el polvo de *yãkoana* (también conocido como yopo) y que, desde entonces, muchas veces escucha en sueños el cielo crujiendo, amenazando quebrarse. “Después de haberme tornado chamán, comencé a conocer mejor a los *xapiri* y, así, a ampliar mi pensamiento. Desde entonces, no paro de llamarlos y de hacer descender sus imágenes” (499). La gente-espíritu, *xapirit t'ë pë*, modo sinónimo de referir al chamán en yanomami, defienden y cuidan la selva. Los *xapiri* no mueren, son innumerables y sus cantos no tienen fin. Es así como entre las antiguas voces “la caída del cielo” aparece como un proceso que decapita no solo la floresta, sino también nuestras formas solidarias de entendimiento. En estos paisajes del presente, las rutas cosmopolíticas del chamanismo amerindio resuenan con la intensidad propia de sus técnicas metamórficas, orientando lo político más allá de lo humano.

¹⁷ Davi Kopenawa (1956) nació en Marakana, casa comunal ubicada en la selva tropical del piedemonte del alto río Tootobi, en el norte del estado de Amazonas, cerca de la frontera brasilero-venezolana. Desde 2004 es presidente fundador de la asociación Hutukara, que representa a la mayoría de los yanomami en Brasil.

Bibliografía

- Abensour, Miguel. "Presentación". En *El espíritu de las leyes salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología política*. Miguel Abensour, editor. Buenos Aires: Ediciones Del Sol, 2007. 51-66.
- Abram, David. *The spell of the sensuous: perception and language in a more-than-human world*. New York: Vintage, 1996.
- Bacigalupo, Ana. "Las Prácticas Espirituales de Poder de los Machi y su Relación con la Resistencia Mapuche y el Estado Chileno". *Revista Chilena de Antropología* [En línea], 21 (2010): 6-22.
- Benítez, Fernando. *Los hongos alucinantes*. México D.F.: Ediciones Era, 1964.
- Cadogan, León. *Yvyra Ñe'ery. Fluye del árbol la palabra*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, 1974.
- Campagno, Marcelo. "Introducción. Pierre Clastres, las sociedades contra el Estado y el mundo antiguo". *Pierre Clastres y las sociedades antiguas*. Marcelo Campagno, editor. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2014. 7-34.
- Carneiro de Cunha, Manuela. "Xamanismo e tradução". *A cultura com aspas e outros ensaios*. Manuela Carneiro de Cunha. São Paulo: Ubu Editora, 2017. 102-115.
- Carneiro de Cunha, Manuela y Viveiros de Castro, E. "Vingança e temporalidade: os tupinambá". *A cultura com aspas e outros ensaios*. Manuela Carneiro de Cunha, São Paulo: Ubu Editoras, 2017. 78-101.
- Castaneda, Carlos. *Las enseñanzas de Don Juan*. México D.F.: FCE, 1978.
- Clastres, Hélène. *La tierra sin mal. El profetismo tupí-guaraní*. Buenos Aires: Del Sol, 2007.
- Clastres, Pierre. *Arqueología de la violencia. La guerra en las sociedades primitivas*. Buenos Aires: FCE, 2009.
- Clastres, Pierre. "Entre silence et dialogue". *L'Arc, número spécial consacré à Claude Lévi-Strauss* (1968): 76-78.
- Clastres, Pierre. *Investigaciones de antropología política*. México, D.F.: Gedisa, 1987.
- Clastres, Pierre. *La sociedad contra el Estado*. Barcelona: Monte Ávila, 1978.
- Clastres, Pierre. *La palabra luminosa. Mitos y cantos sagrados de los guaraníes*. Buenos Aires: Del Sol, 1993.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos, 2015.
- Dodds, Eric Robertson. *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza, 1999.
- Eliade, Mircea. *El chamanismo y las técnicas del éxtasis*. México D.F.: FCE, 1976.
- Falleiros, Guilherme. "Dialéctica perspectivista anarco-indígena". *Erosión. Revista de Pensamiento Anarquista* 7 (2017): 33-50.

- Fausto, Carlos. "Antropología Xamanística de Michael Taussig e as Desventuras da Etnografía". *Anuário Antropológico* (Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro) 86 (1988): 183-198.
- Kehoe, Alice Beck. *Shamans and Religion: An Anthropological Exploration in Critical Thinking*. Prospect Heights, Ill.: Waveland Press, 2000.
- Kopenawa, Davi, y Bruce, A. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- Laufer, Berthold. "Origin of the Word Shaman". *American Anthropologist* 19/3 (1917): 361-371.
- Lévi-Strauss, Claude. "Introducción a la obra de Marcel Mauss". *Sociología y antropología*. Marcel Mauss. Madrid: Tecnos, 1971. 13-42
- Lévi-Strauss, Claude. *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós, 1987.
- Mauss, Marcel. "Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción de 'yo'". *Sociología y antropología*. Marcel Mauss. Madrid: Tecnos, 1971. 309-333.
- Metraux, Alfred. "Les Messies de l'Amérique du Sud". *Archives de sociologie des religions* 4 (1957): 108-112.
- Nahmad, Salomón. *El peyote y los huicholes*. México D.F.: Secretaría de Educación Pública, 1972.
- Niño Murcia, Carlos. *Territorio chamánico. Una mirada desde la arquitectura a la manera indígena de construir y ocupar su territorio*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2015.
- Ruiz, Raúl. *Poética del cine*. Santiago de Chile: Sudamericana, 2000.
- Seeger, Anthony, Da Matta, R., y Viveiros de Castro, E. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas". *Boletim do Museu Nacional* 32 (1979): 2-19.
- Stolze Lima, Tânia. *Um peixe olho para mim. O povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro, NuTI, 2005.
- Sztutman, Renato. *O profeta e o principal: a acao política ameríndia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.
- Taussig, Michel. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: un estudio del terror y la curación*. Bogotá: Norma, 2002.
- Vernant, Pierre. *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Barcelona: Ariel, 1973.
- Viveiros de Castro, Eduardo. *La mirada del jaguar*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2008.
- Viveiros de Castro, Eduardo. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Madrid: Katz, 2010.
- Viveiros de Castro, Eduardo. "O intempestivo, ainda". *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. Pierre Clastres. São Paulo: Cosac-Naify, 2011a. 297-361.
- Viveiros de Castro, Eduardo. "O medo dos outros". *Revista de Antropologia* 54/2 (2011b): 885-917.

- Viveiros de Castro, Eduardo. «Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena.» *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro, editores. Lima: IWGIA, 2004. 37-79.
- Wiegand, Phil C., Fikes, Jay C. “Sensacionalismo y etnografía: el caso de los huicholes de Jalisco”. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* (El Colegio de Michoacán, A.C) 98 (2004): 49-68.