

QUÉ HEMOS APRENDIDO SOBRE EL CHAMANISMO: REFLEXIONES DE MEDIO SIGLO DE INVESTIGACIÓN

Esther Jean Langdon*

Title: *What we have learned about Shamanism: Reflections on half a century of research*

Abstract: *This paper reviews the advances in anthropological discussions about shamanism among Indigenous peoples of lowland South America through reflecting upon the author's research experience and the changes in the definitions and analytical paradigms since 1970. Shamanism is a dynamic, persistent and historically constructed system capable of adapting to contemporary contexts that challenge the physical and cultural survival of Indigenous peoples. The growth of extended ethnographic research among lowland South American cultures, particularly on those interested in symbolism and social life, has moved beyond the search for definitions. Two major paradigms, the perspectival and the constructional, converge on several important points. One is focus on the fabrication of body and notion of person, a view that has contributed significantly to a recognition of shamanism as daily and ritual praxis in a relational universe and as a fluid and ever transforming phenomenon among Amerindians. Shamanism is a dominant episteme that serves as a transversal axis for the understanding of the circulation of bodies, substances, objects, humans and non-humans through performance in the form of songs, dances, verbal formulas, prayers, and images. The circulation of practices and knowledge between peoples who have a relational perspective of the world is one of the forces of shamanism's dynamism and mutability. As a regime of knowledge, shamanism is a way of perceiving and acting in the world that is far distant from Western thinking based on the logic of observation of material reality. However, the task of understanding, or translating, other systems of knowing, can only be approximate. An important advance in anthropology for the understanding of other knowledge systems, is the increase of indigenous authors who reflect upon their own cultural traditions and knowledge systems, often in collaboration with anthropologists.*

Key words: *Shamanism, body, modes of thought, symbolic action, praxis*

Resumen: *Este artículo revisa los avances en las discusiones antropológicas sobre el chamanismo entre los pueblos indígenas de las tierras bajas sudamericanas a través de la reflexión sobre la experiencia de la autora y los cambios de los paradigmas analíticos desde 1970. El chamanismo es un sistema dinámico, persistente e históricamente construido, capaz de adaptarse a contextos contemporáneos que desafían la supervivencia física y cultural de los pueblos indígenas. El crecimiento de la investigación etnográfica, en particular en aquellas interesadas en el simbolismo y la vida social, ha ido más allá de la búsqueda de definiciones. Dos grandes paradigmas, el perspectivismo y el constructivismo, convergen en varios puntos.*

* Universidade Federal de Santa Catarina: Florianópolis, Santa Catarina, BR. Email: estherjeanbr@gmail.com

Entre ellos es la fabricación del cuerpo y la persona que ha contribuido al reconocimiento del chamanismo como praxis cotidiana y ritual en un universo relacional y como fenómeno fluido y en constante transformación. El chamanismo es una episteme dominante que sirve de eje transversal para la comprensión de la circulación de cuerpos, sustancias, objetos, humanos y no humanos a través de la performance en forma de cantos, danzas, fórmulas verbales, oraciones e imágenes. La circulación de prácticas y conocimientos entre pueblos que tienen una perspectiva relacional del mundo es una de las fuerzas del dinamismo y la mutabilidad del chamanismo. Como régimen de conocimiento, el chamanismo es una forma de percibir y actuar en el mundo que está muy alejada del pensamiento occidental basado en la lógica de la observación de la realidad material. Sin embargo, la tarea de comprender, o traducir, otros sistemas de conocimiento, sólo puede ser aproximativa. Un avance importante de la antropología para la comprensión de otros sistemas de conocimiento es el aumento de autores indígenas que reflexionan sobre sus propias tradiciones culturales y sistemas de conocimiento, a menudo en colaboración con antropólogos.

Palabras clave: Chamanismo, cuerpo, modos de pensamiento, acción simbólica, praxis.

Introducción

El chamanismo ha sido objeto de fascinación por más de 500 años (Narby y Huxley, 2001), y los debates y especulaciones en torno a chamanes y chamanismos tienen una historia muy extensa en la antropología. Las primeras reflexiones en el campo estuvieron presentes en las discusiones analíticas sobre la mentalidad primitiva, el animismo, la magia, el totemismo y los orígenes de la religión. Eliade (1964) dejó un legado duradero al definirlo como una técnica arcaica de éxtasis con rasgos esenciales que aún se hacen presentes en ciertas culturas donde siguen existiendo las formas auténticas. En la década de 1960, los estudios chamánicos experimentaron una revitalización en ambos lados del Atlántico, debido al interés popular y académico por las sustancias alucinógenas conocidas como *enteógenos* (Ruck et al., 1969). Huautla en Oaxaca, México — hecho famoso por Gordon Wasson (1961) — se convirtió en la meca de las peregrinaciones en busca de

los hongos mágicos. Los primeros libros de Carlos Castaneda (1968; 1971) fueron bastante divulgados, y recuerdo, cuando terminé mi investigación doctoral de campo, que amigos, tanto dentro como fuera del mundo académico, me preguntaban si las realidades alternativas existían realmente. El seminario de Harner de 1968 sobre alucinógenos y chamanes organizado para la reunión anual de la Asociación Americana de Antropología reflejó el renovado interés por las sustancias chamánicas, sus orígenes y definiciones, y la publicación de las ponencias en 1973 contribuyó a la creciente literatura antropológica de la época.

El interés por el chamanismo y la experiencia extática provocada por sustancias vegetales ha crecido exponencialmente desde entonces y las investigaciones han avanzado en diversos campos, tales como la biología, la ecología, las neurociencias, la psicología y la medicina. Estos estudios interdisciplinarios han sido acompañados de un interés mundial por las prácticas chamánicas y sus sustancias son objeto de

turismo espiritual, curativo y neochamánico. Sin negar el papel de estas sustancias en la expansión de las prácticas chamánicas durante el último medio siglo y su potencial con fines terapéuticos (Pollan, 2018), los debates en el campo de la antropología han ido más allá del foco en las sustancias enteógenas, en el vuelo del alma como núcleo esencial y en la figura del chamán como representante clave de este fenómeno.

Después de cinco décadas de investigación, me resulta imposible sintetizar o incluso mantenerme al día con las publicaciones populares y académicas, los documentales, sitios web, blogs, e facebooks que se ocupan de los chamanes y sus prácticas, en particular los que promueven el uso de sustancias enteogénicas (1). Lo que aquí expongo es producto de mi experiencia desde 1970 como una etnóloga que ha investigado los chamanismos indígenas colombianos y brasileños y su interrelación con el Estado y la sociedad contemporánea. Los estudios sobre el chamanismo están en el centro de los debates antropológicos contemporáneos sobre ontología, modos de conocimiento, praxis, cuerpo y estética. Mientras que los académicos dialogan sobre las teorías y definiciones para identificar el fenómeno, los pueblos indígenas son los protagonistas de la revitalización de sus chamanismos a medida que se enfrentan a la destrucción territorial y circulan por los centros urbanos.

Las raíces del diálogo actual sobre el chamanismo se encuentran en las investigaciones etnográficas en la Amazonia que comenzaron a crecer en la década de 1960. Hasta mediados del siglo XX, había menos etnografías en profundidad en comparación con las de África.

Sudamérica se caracterizaba como el “continente menos conocido” (Lyons, 1974), y aún no se habían desarrollado paradigmas etnológicos específicos para la región. Al revisar los avances en la calidad y cantidad de las investigaciones etnográficas realizadas durante la década de 1960 e inicios de la década de 1970, Jean Jackson (1975) identificó los temas centrales de la época: ecología cultural, organización social, aculturación, y simbolismo y cosmología. El nuevo interés por el estudio de los símbolos, los rituales y los mitos en ambos lados del Atlántico orientó muchos de los análisis, y la diversidad de los chamanismos se puso de relieve a través de las descripciones etnográficas densas que se estaban produciendo. Sin embargo, como observó Jackson “.... una definición ampliamente aplicable del chamanismo para las tierras bajas de Sudamérica parece ser una tarea particularmente difícil. Esto se debe en parte a la variación local, especialmente cuando existe más de una categoría de especialista y se le da reconocimiento léxico” (1975:324; traducción de la autora).

La comprensión del chamanismo de las tierras bajas sudamericanas ha avanzado notablemente a lo largo del último medio siglo de diálogo antropológico. Una parte importante de este diálogo, evidente en la reseña de Jackson, es el intento de comprender las cosmologías y chamanismos indígenas desde una perspectiva simbólica. Lo que ella no menciona son las descripciones etnográficas centradas en las prácticas cotidianas y rituales del cuerpo. Cuatro años después de su revisión de la literatura, la construcción del cuerpo es propuesta como el paradigma clave para la etnografía de las culturas amazónicas brasileñas, incluso para

el chamanismo. Anthony Seeger, Roberto da Matta y Eduardo Viveiros de Castro (1979) publicaron un artículo seminal en el que subrayaron la importancia de la corporalidad para la comprensión de estos pueblos. Este importante artículo sintetizó el cuerpo de investigaciones y los debates analíticos hasta entonces y estableció una nueva dirección de análisis que ha contribuido significativamente a una perspectiva del chamanismo como praxis cotidiana y ritual en un universo relacional y como un fenómeno fluido y en constante transformación entre los amerindios.

Experiencia Etnográfica Personal

Yo formaba parte del creciente número de antropólogos que realizaban trabajo de campo prolongado con enfoque sobre el chamanismo. Después de dos meses platicando con los *curacas* (chamanes/taitas) durante una investigación con un equipo médico en el Vale de Sibundoy, busqué profundizar la comprensión de la red chamánica de la región del Putumayo de la cual estos chamanes participaban. Siguiendo el consejo de Scott Robinson (1970) que acababa de terminar su investigación en la región, elegí a los Siona, hablantes de un idioma tukano-occidental, de la comunidad de Buenavista (2). Buenavista se localiza en el río Putumayo, donde es la frontera entre Colombia y Ecuador. Viví entre ellos de 1970 a 1973, y he regresado varias veces durante los últimos 50 años. Esta experiencia etnográfica de largo plazo constituye la base de mi comprensión del fenómeno y sus transformaciones. Inicialmente me propuse estudiar la relación entre la clasificación de las enfermedades y los itinerarios

terapéuticos, con la idea de que los tratamientos se organizaban según una oposición binaria entre causas naturales y sobrenaturales. Según los antropólogos de la época, en los casos de enfermedades cuyas causas son atribuidas a fuerzas sobrenaturales, los enfermos procurarían los tratamientos mágicos del chamán. En los casos provenientes de causas naturales, otros especialistas de cura que emplean tratamientos naturales serían consultados. En estos últimos casos, tratamientos biomédicos también podrían formar parte del itinerario terapéutico. Sin embargo, los siona tuvieron poco interés o paciencia en mi búsqueda de clasificaciones y pensamiento binarios y estáticos sobre enfermedades. Rápidamente me reorientaron hacia sus preocupaciones sobre las relaciones con las fuerzas en el mundo invisible y el papel de la multiplicidad de seres que influyen en el bienestar comunitario e individual (Langdon 2014). A medida que seguía casos de enfermedades en curso, me di cuenta de que no solo se planteaban preguntas diferentes sobre las dolencias e infortunios, sino también de que el fenómeno del chamanismo va mucho más allá de la noción occidental de salud y medicina y que todos los miembros de la comunidad interactúan con el universo “chamánico” en sus actividades cotidianas. También descubrí que la traducción del papel del chamán como médico/hechicero (Schultz, 1960) limita la comprensión del chamanismo como sistema ontológico.

A través de largas horas grabando las narraciones chamánicas y después conversando sobre mis traducciones de estas con los narradores, fui introducida a un universo que inicialmente no percibía ni creía. Llegué a darme cuenta

de que el chamanismo es una forma de conocimiento ajena a mi comprensión “objetiva y materialista” del mundo. Aún más, el chamanismo constituye las relaciones de los Siona con el entorno y con los acontecimientos históricos y las particularidades de las expresiones estéticas asociadas con sus prácticas chamánicas (sus canciones, sus dibujos, sus narrativas, sus visiones) sostienen su auto-identificación como Gantëya Bain en una red regional en la que los chamanes, rituales, plantas, conocimientos, brujerías y curaciones han circulado durante siglos. Fascinada por la complejidad de su universo de múltiples niveles y habitado por centenares de entidades que se hacen visibles en visiones y sueños, intenté hacer un inventario de los seres mencionados en sus narraciones sobre las experiencias cuando entran en el “otro lado” o sobre los encuentros con ellos en el monte. Debido a mi formación académica en etnociencia con Stephen Tyler en la Universidad de Tulane, procuré sistematizar todos los espíritus mencionados y situarlos en un mapa de su universo. Sin embargo, se hizo evidente que tal lista era infructuosa y producto de mi pensamiento binario y materialista. El universo siona y sus seres no pueden ser proyectado en un mapa unidimensional, ni existe un panteón fijo. Las características específicas de los cinco cielos de su universo y de seres que habitan al otro lado de la realidad cotidiana surgen a través de la práctica chamánica. El conocimiento chamánico es generativo y produce un universo de seres en expansión. No limitado al ritual o al mito o a las capacidades de un solo individuo, el chamanismo como forma de conocimiento y práctica se evidencia tanto en la vida cotidiana como en el ritual, la narrativa, el arte y la música

(Calavia Saéz, 2018).

Aunque la importancia del chamanismo para el bienestar y la identidad siona fue evidente durante mi primera experiencia de campo, era un periodo de chamanismo sin chamanes en Buenavista. El auge del caucho a finales del siglo XIX, la instalación de los internados de los capuchinos, las epidemias que devastaron las comunidades indígenas y el inicio de la exploración petrolera en sus territorios tradicionales fueron parte de una serie de factores que socavaron la formación de nuevos chamanes. Así, cuando murió el último cacique curaca en la década de 1960, no había nadie preparado para heredar sus funciones y dirigir los rituales colectivos necesarios para el éxito de la caza, la pesca, la agricultura y la salud de la comunidad. Las expresiones poéticas y estéticas del chamanismo, como los cantos, el arte verbal, las imágenes gráficas y los adornos corporales, fueron desapareciendo. Las enfermedades graves causadas por ataques chamánicos o por los *huatí* malignos eran tratadas por los Kofan, Ingano u otros curacas en la red regional interétnica. Los chamanes de otras comunidades visitaban la reserva para realizar los rituales de yajé cuando eran llamados; de lo contrario, los Siona viajaban en busca de cura para las enfermedades que desafiaban sus tratamientos. Sin embargo, el chamanismo como orientación de la acción en la vida cotidiana persistió y, en la década de 1980, los Siona retomaron sus propios rituales de yajé. El renacimiento de los rituales guiados por los chamanes Siona no sólo fue estimulado por las preocupaciones sobre la rápida transformación de su comunidad, sino también por los cambios en el contexto regional y nacional. Mis viajes de regreso al Putumayo

durante las últimas décadas han demostrado que el chamanismo es no solamente un sistema dinámico, persistente e históricamente construido, pero es también capaz de adaptarse a los contextos contemporáneos que desafían la sobrevivencia de la propia existencia física y cultural (Langdon 2020; Langdon, Laffay y Maniguaje 2023).

Al terminar mi tesis doctoral en 1974, participé en los debates, seminarios y conferencias internacionales en que los antropólogos deliberaron sobre los chamanismos, sus definiciones, su difusión geográfica y el uso de sustancias vegetales (3). Con un enfoque comparativo e histórico, estos eventos incluían debates sobre los chamanismos siberianos y sus manifestaciones por toda América. Tuve el privilegio de participar en el simposio de Joanna Overing y Simone Dreyfus, “El chamanismo en Sudamérica: Un problema de definición”, organizado para el Congreso Internacional de Americanistas de 1982. Overing (1984) nos advirtió que debíamos alejarnos de las restricciones arbitrarias de la procura de una definición y que examináramos el contexto social del chamán y el marco ideacional de la comunidad. Las ponencias del simposio abarcaron temas importantes, como la ontología amerindia, la relación entre conocimiento, poder y acción política y la estética de la actuación chamánica. Dos reseñas bibliográficas publicadas en la primera mitad de la década de 1990 indicaban que las investigaciones sobre América Latina aún no habían alcanzado el número de estudios que los chamanismos asiáticos (Atkinson, 1992; Chaumeil, 1994). Sin embargo, las colecciones que examinaban las prácticas latinoamericanas (Bidou y Perrin, 1988; Crépeau, 1988; Laga-

rriga, et. al. 1995; Langdon 1996; Langdon y Baer 1992; Perrin, 1990), iban mucho más allá de la reificación de la definición restringida de Eliade del chamanismo como religión arcaica y la identificación de rasgos esenciales. Chaumeil caracteriza las discusiones antropológicas en su revisión de la literatura académica europea sobre el chamanismo amazónico:

“Más que abordar el chamanismo como una religión arcaica, los trabajos recientes hacen valer, por el contrario, su aspecto dinámico tanto en los mecanismos simbólicos de reproducción social y las nuevas formas de aprehensión de lo político, como en los procesos de cambio social.

Una parte importante de las investigaciones está igualmente dedicada a las interpretaciones indígenas, (teorías del poder y del daño, ontologías, experiencias visionarias y terapéuticas, etc.), a los análisis de tipo simbólico, (relaciones entre depredación y enfermedad, estética y terapia, metáforas y poder, etc.), así como a las relaciones entre las formas evolutivas y modernas del chamanismo (en el medio urbano sobre todo), sus relaciones con las sectas, los mesianismos y las prácticas médicas occidentales. Sin embargo, queda un vacío significativo sobre los problemas de definición” (1994: 130-131).

El enfoque antropológico sobre definiciones y orígenes han sido en parte responsables por el crecimiento del interés y del imaginario popular

sobre las sustancias y prácticas chamánicas, concebidas como tradiciones primigenias que ofrecen soluciones a los dilemas de la modernidad (McKenna, 1991). Sin embargo, la mayoría de los debates etnológicos se han dedicado a producir modelos analíticos más apropiados para comprender el chamanismo como sistema y reconocer su diversidad, su carácter dinámico y su presencia en el mundo contemporáneo. Chaumeil (1983) sostiene que el chamanismo es una institución central en la vida social y cosmológica de los pueblos amerindios. Gerhard Baer y yo llegamos a caracterizar el chamanismo como institución y cosmología: un universo compuesto por niveles jerárquicos interrelacionados que son poblados por seres diversos, extrahumanos y humanos; una realidad oculta que actúa sobre la vida cotidiana visible; un principio general de energía relacionado con los ciclos estacionales, producción y reproducción, vida y muerte, crecimiento y descomposición; y una relación especial con los seres no humanos aliados (Langdon 1992:13; Langdon 2004: 28). El chamanismo, como sistema cosmológico, se asocia simultáneamente con varias dimensiones: política, salud, estética, organización social, otros reinos y alteridad. Al reflexionar sobre la fluidez y apertura de los sistemas chamánicos, Losonczy y Mesturini (2013) han propuesto la idea de chamanismos en movimiento, buscando destacar las constantes transformaciones y reinvencciones.

Centrarse en una única figura buscando una definición de “chamán” ha perdido centralidad en estas discusiones. El chamán puede ser cualquiera de una variedad de especialistas que relacionan y negocian con los seres y fuerzas

del universo. El debate sobre la identificación de los especialistas rituales ha quedado eclipsado por uno que trata de comprender el sistema más amplio en el que operan los especialistas y los no especialistas. Brunelli (1996) resume bien esta perspectiva en su análisis de los Zoró del Brasil. Debido a las actividades misioneras, los Zoró pasaron por períodos sin chamanes activos, pero el chamanismo, como forma de percibir y relacionarse con el universo, estaba presente, incluso durante la ausencia de esos especialistas rituales. Brunelli caracteriza al universo chamánico como:

“....constituido por una interpenetración inextricable del mundo visible y del mundo invisible y por un tránsito continuo entre seres y poderes de naturalezas y formas diferentes....., es necesario reconocer que si el chamanismo es la actualización, la concretización, la cristalización de la comprensión de la relación entre el mundo de los espíritus y el mundo de los seres humanos, la desaparición física de los chamanes no implica necesariamente la desaparición ontológica de esta relación”. (Brunelli, 1996: 234, traducción de la autora).

Enfoque en el cuerpo:

El artículo de singular importancia escrito por el grupo de colegas del Museo Nacional de Río de Janeiro, Brasil, en 1979 y publicado recientemente en inglés (Seeger, et al., 2019) estableció el cuerpo como tema

transversal para la comprensión de las culturas de las tierras bajas sudamericanas y sus chamanismos. Basándose en los análisis simbólicos de las etnografías amazónicas que representan las tradiciones académicas de ambos lados del Atlántico y en el énfasis de Joanna Kaplan Overing en las prácticas cotidianas (Seeger et. al 1979: 3), estos jóvenes antropólogos procuraron proponer un paradigma más adecuado para la comprensión de las culturas de las tierras bajas de América del Sur. Afirmando que la lógica estructural de la sociedad reside en la esfera ceremonial o metafísica, los autores apuntan para la necesidad de estudios comparativos para entender cómo el simbolismo corporal, como lenguaje básico de la estructura social, se articula con el espacio y el tiempo sociales. Los autores también destacan la importancia del discurso indígena sobre la corporalidad y la persona como base y objeto de la praxis social concreta:

“..... deseamos reiterar la necesidad de considerar el discurso indígena sobre la corporeidad y la persona como un medio para informar la praxis social concreta, que es la única manera no etnocéntrica de entender dicha praxis. Situar este enfoque en la noción de persona y corporalidad como lenguaje focal evitará, además, la segmentación etnocéntrica de la sociedad en dominios o arenas tales como “parentesco”, “economía” o “religión”” (Seeger, et. al 2019: 701, traducción de la autora).

Siguiendo la discusión de Overing (1977) sobre

el tiempo y el espacio sociales, Seeger et. al indican que la estructura lógica de la sociedad reside en un plano ceremonial o metafísico. Tal visión amplía la noción de chamanismo como praxis que construye el cuerpo colectivo a través de una diversidad de rituales corporales y otros rituales cotidianos que interactúan con el plano metafísico y son realizados por diferentes individuos, especialistas o no. Este paradigma se ha convertido en la clave de los avances analíticos que hacen hincapié en el chamanismo y las prácticas chamánicas, sustituyendo el énfasis en un papel único o en una definición de características específicas.

La influencia y la importancia del cuerpo son evidentes en el concepto de *perspectivismo*. El enfoque perspectivista fue introducido en dos artículos publicados en 1996, uno por Viveiros de Castro (1996) y el otro por Tania Stolze Lima (1996). Citando varias etnografías de las décadas de 1970 a 1990 y el clásico artículo de Irving Hallowell (1960) sobre la ontología ojibwa, Viveiros de Castro teje una importante síntesis respecto a la perspectiva nativa sobre la interacción humano/no humano en un universo relacional, y plantea la cuestión de cómo nosotros, como occidentales, podemos entender los diferentes regímenes de conocimiento (Viveiros de Castro, 2004; Cesarino, 2018). El concepto de perspectivismo fue ampliamente adoptado por la etnología brasileña a principios del siglo XXI, a veces afirmado acríticamente para las culturas indígenas por antropólogos más jóvenes como una realidad etnográfica universal y univocal. La aplicación universal del paradigma perspectivista ha encontrado críticas (Bartolomé y Barabas, 2013; Bartolomé, 2015; Ramos, 2012; Wright,

2016; Hugh-Jones, 2020) que argumentan que las preocupaciones idealistas o mentalistas del perspectivismo ignoran la diversidad cultural y los otros conceptos nativos claves (tales como el de domesticación y el papel de la mujer) a través del énfasis en la caza y la depredación, así como minimizan los contextos históricos y contemporáneos. A pesar de estas críticas, no se puede subestimar el impacto que la noción de una cosmología perspectivista tiene en las discusiones analíticas contemporáneas. No sólo se tronó parte importante de los diálogos internacionales en filosofía y otros campos que discuten el giro ontológico, las epistemologías y el Antropoceno, sino que también ha sido influyente en colocar la etnología sudamericana en el centro de las discusiones teóricas y analíticas más amplias del campo antropológico (Kohn, 2015).

En un bien equilibrado artículo que evalúa las diferentes tradiciones intelectuales en los estudios etnográficos de las tierras bajas, Santos-Granero (2012) identifica otro enfoque analítico, que etiquetó como “construccional”. Al igual que el perspectivismo, también se centra en la fabricación del cuerpo, así como en la idea de un universo relacional. Mientras que el perspectivismo representa una cierta continuidad intelectual del análisis estructuralista, con énfasis en los procesos de pensamiento universal, el enfoque constructivista se fundamenta en la tradición boasiana de la descripción etnográfica, el contexto, la historia, la diversidad y la práctica [véase Santos-Granero (2012: 189) para un resumen de estas diferencias]. Influenciado por Joanna Overing y sus alumnos e incorporando también las relaciones con las plantas, desplaza el foco hacia las prácticas

cotidianas de sociabilidad y las estructuras de sociabilidad, reciprocidad y la estética y moralidad de la convivialidad que forman parte de los procesos sociales, históricos y rituales de *peoplemaking* (Overing Kaplan, 1977; Mentore y Santos Granero, 2006). Santos-Granero sostiene que tanto el enfoque perspectivista como el constructivista contribuyen para la comprensión de las culturas sudamericanas y no se oponen ni se excluyen mutuamente. Su adecuación explicativa está determinada principalmente por la cultura que está siendo examinada. Yo añadiría, aunque rara vez se reconozca, que el propio punto de vista y la experiencia del antropólogo determinan también el modelo explicativo privilegiado.

Independientemente de la perspectiva analítica, la mayoría de los etnólogos estaría de acuerdo en que el chamanismo es un sistema cosmológico dinámico de prácticas que involucran la construcción del cuerpo colectivo e individual en un universo relacional. Los estudios antropológicos sobre el tema se han multiplicado en los últimos 25 años tanto en Brasil (Calavia Sáez, 2018) como en otros países de América Latina, América del Norte, Europa y Asia. Los investigadores del Sur global han contribuido de manera importante a las cuestiones que se discuten hoy en día con respecto a la poética y la política del chamanismo en el mundo contemporáneo. Se basan en descripciones etnográficas sólidas y densas que ponen de relieve el papel de la estética, los sentidos, los objetos y las prácticas comunicativas, así como de los chamanismos urbanos. Los estudios de caso recientes subrayan la fluidez y continuidad del fenómeno, sin homogeneizarlo ni generalizarlo en un único paradigma. La diversidad de los

chamanismos y la praxis chamánica traspasan las fronteras étnicas, regionales, históricas y de género en una miríada de transformaciones. La multiplicidad de chamanismos hace imposible organizar la diversidad en una caracterización totalizadora del fenómeno. La literatura académica reciente pone fin a la búsqueda de definiciones sustanciales, de rasgos esenciales o de la identificación del fenómeno como una religión arcaica con fronteras claras. También rechaza el imaginario popular que reduce la experiencia chamánica a las sustancias psicotrópicas, en particular la ayahuasca, que ha adquirido tanta importancia a nivel mundial para las prácticas neochamánicas (Labate y Cavenar, 2014). El universo chamánico, como una perspectiva compartida, no se limita a sustancias específicas, prácticas rituales o especialistas. La perspectiva amerindia orienta las prácticas comunicativas chamánicas en un sentido amplio; tanto las actividades rituales como las cotidianas actúan sobre y con los objetos, sustancias y seres que se encuentran en un mundo multinatural y multidimensional. Chaumeil (2012) observa que el chamanismo es una encrucijada de saberes y prácticas en contextos e historias específicos, a través de los cuales circulan cuerpos, sustancias, objetos, pueblos, lenguas y performances que están diseñados para comunicarse con un mundo relacional. Lo he descrito como una categoría dialógica, resultado de las diferentes expectativas que forman parte de los encuentros entre pueblos indígenas y otros y de los derechos de los pueblos indígenas establecidos en las constituciones nacionales y en las convenciones y declaraciones internacionales (Langdon 2013). La observación de Laura Pérez Gil

(2024) sobre las diferentes expresiones de los chamanismos en Perú puede ampliarse para el resto de Sudamérica:

“Los chamanismos se presentan como extremadamente adaptables, dialógicos, abiertos a la incorporación de prácticas, técnicas, ideas y agentes chamánicos de todo tipo, pero también predispuestos a expandirse, a ser incorporados, a intercambiarse.”
(traducción de la autora)

La variedad de contextos en los que aparecen las prácticas chamánicas indígenas —ya sea en contextos aislados, rurales, urbanos o mestizos— reafirma la observación de Calavia Saéz (2018: 10) de que el chamanismo expresa mejor que ningún otro término las formas de vida indígena más alejadas del modelo global.

Chamanismo como la “episteme dominante”

A pesar de la diversidad de contextos interétnicos y geográficos presentados en las etnografías contemporáneas, la “episteme” chamánica puede considerarse un eje transversal de la continuidad de las prácticas culturales amerindias:

“El chamanismo tendría así un sentido preciso, a pesar de su amplitud: expresa, mejor que ningún otro, la diferencia de estas formas de vida indígenas que se sitúan en el extremo más alejado del canon global, pero no lo hace en términos genéricos (pri-

mitivo/moderno, salvaje/civilizado, autóctono/global), ni mediante rasgos diacríticos (las diversas performances de la indigeneidad), sino sobre una diferencia en la forma de pensar/actuar que, de un extremo a otro de la experiencia humana, presenta innumerables configuraciones pero no se interrumpe". (Calavia Saéz 2018: 10, traducción de la autora).

El chamanismo, en el papel de “episteme dominante”, subyace a la variedad de prácticas en las culturas indígenas que se orientan por la perspectiva de un universo relacional sin panteón fijo — uno que es generativo y contempla una gran cantidad de humanos, no humanos y sustancias que pueden o no tener orígenes indígenas—. Como praxis, el chamanismo se refiere a la circulación de cuerpos, sustancias, objetos, seres humanos y no humanos a través de la representación en forma de canciones, danzas, fórmulas verbales, oraciones e imágenes. Para algunos grupos, el pensamiento, las emociones, los sueños y las visiones también son formas de actuación. Estas formas performativas están relacionadas con la noción de consustancialidad, en el sentido de que activan y constituyen las relaciones entre los cuerpos, las sustancias, los objetos y los seres. Los objetos son también subjetividades con vida social (Santos-Granero, 2009). Los modos sensoriales —el olor, la escucha, la mirada, el pensamiento, el aliento, el gusto, la voz y la música— son transportadores de poderes, potencialidades e intenciones, que actúan sobre las personas y los objetos. La actuación no es representación; el mundo chamánico y sus

relaciones son generados por modos de prácticas comunicativas, operando en muchos casos con cualidades estéticas y sensoriales que son transformadoras y materializan las relaciones (Déléage, et al., 2011; Severi y Lagrou, 2013; Siragusa et al., 2020). Las canciones y los instrumentos musicales son transformadores, invocan la presencia del mundo invisible (Hill y Chaumeil, 2011; Mattos e Ibã, 2015). Los rezos y encantamientos chamánicos de los grupos del Alto Río Negro actúan sobre los cuerpos y las sustancias, así como sobre el pasado mítico y el paisaje (Epps y Ramos, 2019). Entre los Qom urbanos de Argentina, el cuerpo, como compuesto de partes porosas susceptibles de fragmentación, puede ser manipulado o subjetivado a través del uso de diversas sustancias, incluyendo productos industrializados como cremas y perfumes, para provocar enfermedades (Tola, 2012). El universo relacional entre los kofán de Colombia incluye narcotraficantes, paramilitares y guerrillas (Carrizosa, 2015).

Chamanismos en circulación

Contrario a las concepciones populares que consideran que el chamanismo es un saber primordial e inmutable, su dinamismo y mutabilidad se manifiestan a través de la circulación histórica y contemporánea de prácticas y conocimientos. Las investigaciones arqueológicas demuestran que extensas rutas comerciales precolombinas atravesaban las tierras bajas amazónicas, conectando las culturas de la región con las de los pueblos andinos (Lathrap, 1973; Salomon, 1986). Plantas, objetos, prácticas y conocimientos chamánicos circulaban a lo largo de estas rutas comerciales y continúan

hasta el presente (Langdon 1981; Pinzón et al., 2005). Como argumentan Taussig (1987) y Echeverri (2022), las prácticas chamánicas deben ser consideradas un reflejo dialéctico de la historia del contacto. La extrema mutabilidad es un principio constitutivo del chamanismo, ya que las prácticas, sustancias y personas se entrecruzan y circulan simultáneamente en todas las direcciones, retroalimentándose unas a otras (Gow, 1996). La popularidad y el crecimiento de la circulación del ensamblaje de rituales, sustancias y prácticas que acompañan a la ayahuasca en los últimos tiempos son un excelente ejemplo. Con origen en los grupos indígenas de la Amazonia al noroeste de Colombia, Ecuador y Perú, ayahuasca es el nombre popular para un brebaje ritual hecho de especies de *Banisteriopsis* y aditivos, y su uso ha difundido a los grupos indígenas y no-indígenas en casi todos los continentes del mundo en las últimas tres décadas. En el Estado de Santa Catarina en el sur del Brasil, lejos de su origen amazónico, un grupo neochamánico no indígena, con origen en los Estados Unidos, introdujo la ayahuasca en las ceremonias guaraníes, justificando su empleo como “medicina ancestral” ((Rose y Langdon 2013; Langdon 2013).

Es equivocado pensar que la ayahuasca fue utilizada universalmente en rituales chamánicos amazónicos o que las prácticas chamánicas dependen siempre en sustancias psicoactivas. La ayahuasca circulaba junto con una serie de otras sustancias y prácticas rituales, pero su empleo no fue universal en los rituales chamánicos. Entre los tukanos y otros grupos del Alto Río Negro brasileño y Vaupés colombiano, la ayahuasca forma parte de un conjunto de

sustancias, incluyendo el tabaco, la coca, la pimienta y la *paricá*, que son utilizadas para curar pero que también pueden ser manipuladas para envenenar (Ramos, 2018). Evidentemente el uso ritual del tabaco ha sido históricamente más importante (Russel y Rahman, 2015), como es el caso de los Guaraní (Reister, 1982). Sin embargo, en los últimos 20 años muchos grupos han llegado a incorporar la ayahuasca en su vida ritual y en su patrimonio, y no es infrecuente que su uso haya sido introducido por grupos no indígenas (Labate y Cavnar, 2014). Hoy la ayahuasca constituye una importante representación del chamanismo indígena en las áreas urbanas de Brasil, con “chamanes auténticos” viajando desde sus aldeas nativas para realizar rituales en las ciudades del país (Langdon 2013). Laura Pérez Gil (2024) caracteriza el uso de la ayahuasca en el Perú urbano como parte del “chamanismo fronterizo o de interfaz”, que ha surgido entre las poblaciones indígenas y mestizas principalmente como un sistema de curación. Mi experiencia en Colombia indica que la ayahuasca fue central en las prácticas chamánicas precolombinas tukano-occidentales, en las negociaciones cosmopolíticas con los seres no humanos asociados a las prácticas de caza, pesca y horticultura. Con la Conquista, fue llevada por los chamanes indígenas a las zonas urbanas, donde fue incorporada a las prácticas populares del curanderismo que son empleadas por las poblaciones pobres para resolver sus aflicciones (Ramírez de Jara y Pinzón, 1992; Pinzón et al., 2005). Hoy las “tomas de yajé” (ayahuasca) son buscadas también por las clases profesionales urbanas colombianas (Caicedo Fernandes, 2015). Además, su uso ritual se ha extendido más allá de la cuenca

amazónica a grupos indígenas que antes no la conocían (Losonczy y Rubiano, 2013; Martínez Medina, 2009).

En Colombia, la circulación de los chamanes indígenas en las redes de curanderismo y los grupos neo-chamánicos urbanos ha sido un estímulo importante para la revitalización de las prácticas chamánicas entre los Siona y otros grupos indígenas (Urrea y Zapata, 1995). Sin embargo, el reconocimiento constitucional de los derechos y saberes indígenas es otra influencia importante para la revitalización de las prácticas chamánicas. La Constitución de 1992 reconoce a las autoridades tradicionales para los fines de gobernanza propia y los chamanes han sido identificados como importantes líderes en la defensa y en los procesos deliberativos de las comunidades siona (autora) con el gobierno, las organizaciones no gubernamentales, las empresas extractivistas, narcotraficantes y guerrillas. La eficacia performativa de los rituales va más allá de la mediación con seres no humanos, y la acción cosmopolítica chamánica se extiende al contexto contemporáneo de las relaciones interétnicas y la lucha por los derechos indígenas. La continuidad de la episteme chamánica aún puede observarse entre los Siona, 50 años después de mi trabajo de campo original, a pesar de la violencia regional, el narcotráfico y la exploración petrolera que han impactado de manera importante en la composición de la comunidad y el deterioro ambiental. Como consecuencia de la violencia extractivista, las prácticas tradicionales de subsistencia son hoy inviables (Langdon, Laffay y Maniguaje-Yaiguaje 2021). Como observa Chaumeil (2012), la revitalización del chamanismo observada para muchos otros grupos también ha sido

estimulada, al menos en parte, por las relaciones interétnicas y la reciente afirmación de la identidad étnica y el conocimiento tradicional.

El chamanismo como régimen de conocimiento

El estudio del chamanismo forma parte hoy en día de una antropología en transformación, empeñada en el intento de comprender los diferentes regímenes de conocimiento y trascender las categorías occidentales de la realidad. El chamanismo se ha convertido en una modalidad etnográfica central para explorar estos regímenes, ya sea a través de una vertiente teórica guiada por el “perspectivismo” o el “construccionismo”. Centrándose en las dimensiones estéticas —sean estas imaginarias, verbales, corporales o musicales— y sensoriales materializadas en la acción chamánica, los estudios revelan que el chamanismo es una forma de percibir y actuar en el mundo muy distante del pensamiento occidental fundamentado en la lógica de la observación de la realidad concreta.

Sin embargo, la tarea de comprender, o traducir, otros sistemas de conocimiento solo pueden ser aproximativa. Un avance importante de la antropología para la comprensión de otros sistemas de conocimiento es el aumento de autores indígenas que reflexionan sobre sus propias tradiciones culturales y sistemas de conocimiento, a menudo en colaboración con antropólogos. La publicación del relato de Davi Kopenawa sobre su vida y su pensamiento cosmoecológico en *El cielo que cae: palabras de un chamán yanomami* (Kopenawa y Albert, 2013) es la producción más notable, fruto de

una colaboración a largo plazo que contribuye a la descolonización de la antropología y a nuestra comprensión de los chamanismos.

Además, en muchos países de América del Sur hay importantes esfuerzos de inclusión de alumnos indígenas en los programas de posgrado en Antropología, y la voz indígena es central no sólo para la comprensión de los diferentes regímenes de conocimiento, sino también para la apertura del campo a un verdadero diálogo intercultural. Jaime Diakara (2021), indio Desana, maestro en antropología, autor y profesor, transmite la complejidad del conocimiento chamánico y las visiones asociadas a la planta ayahuasca a través de una secuencia de dibujos basados en sueños. Así, su método pasó por el de la “escucha” etnográfica (Cardoso de Oliveira, 1998) en sesiones en las que su padre narraba mitos sobre los orígenes y personajes de la *gaapi*. Al expresar sus sueños visualmente, como modo de conocimiento, Daikara desarrolla una “metodología” mixta que explora etnográficamente la relación entre visión, música, dibujo y producción de imágenes. Aunque los antropólogos reconocen la relación entre visiones, sueños, música, arte gráfico y chamanismo (véase Severi y Lagrou, 2013), jóvenes estudiosos y artistas indígenas practican formas chamánicas de conocer y expresar su mundo. Tunabala Yalanda (2022), un alumno misak, explora la experiencia de su propia madre, una partera, argumentando que sus actividades involucran lo sagrado y el conocimiento ancestral y por lo tanto son chamánicas. Identificándose como investigador y antropólogo indígena, su metodología busca la orientación del mundo espiritual a través de su experiencia personal de signos, visiones y

sueños.

João Rivelino Rezenda Barreto (2022), indígena tukano con un doctorado en antropología, desarrolló una metodología que él llama “etnografía en casa” que se basa en su experiencia personal y la de su familia. Explorando la forma tradicional del diálogo, lleva a cabo una investigación en colaboración con varios especialistas chamánicos, entre ellos su padre. El arte del diálogo, como muestra Barreto, es un modo comunicativo que constituye la teoría tukana del conocimiento, y que contrasta con la construcción del conocimiento en el ámbito científico no indígena.

Otro antropólogo tukano, João Paulo Lima Barreto, explora el pensamiento y la epistemología indígena a través del diálogo con los abuelos, portadores de la sabiduría y del conocimiento fundamental para la persistencia colectiva. Esta sabiduría se expresa a través de mitos, danzas rituales e instrumentos musicales (Barreto, 2022a). Preocupado por los modos de pensamiento tukano, se muestra particularmente reflexivo sobre la traducción y el “equivoco controlado” antropológico (Viveiros de Castro, 2004) desde el punto de vista de la antropología indígena (Barreto, 2022b). Por último, como parte de su preocupación con la praxis del conocimiento chamánico, ayudó a fundar Bahserikowi, un centro de curación en Manaus, donde especialistas Tukano, Tuyuca y Desana trabajan con plantas medicinales, rezos y encantamientos (Barreto, 2017).

Reflexiones finales

Los paradigmas antropológicos actuales sobre el chamanismo tienen sus raíces en el

surgimiento hace medio siglo de los estudios simbólicos, que buscaban comprender la perspectiva nativa y llevaron a plantear el cuerpo como eje central de las culturas amerindias. Hoy en día, el chamanismo hace referencia a ontologías nativas y formas de conocer y de ser en el mundo. Las prácticas chamánicas no se limitan a un único especialista identificado como chamán. Actores diversos son “chamánicos”, sin ser necesariamente etiquetados como tales. Tienen la capacidad de actuar y producir relaciones en un mundo multinatural y multiétnico. Yo sugeriría que la noción de “persona chamánica” es más adecuada como descripción de estos individuos cuya identidad desafía oposiciones como especialista/no especialista, tradicional/contemporáneo u hombre/mujer. El conocimiento y las prácticas chamánicas se conciben como operando dentro de un universo relacional e intencionado que requiere la interacción y el desarrollo de prácticas comunicativas con los seres no humanos para el bienestar colectivo. La construcción del cuerpo y sus transformaciones forman parte de un universo transformativo, en el que circulan humanos y no humanos, sustancias, objetos y lo sensorial. Las intenciones y la vitalidad impregnan los artefactos, las plantas y los lugares, así como los seres no humanos que habitan los paisajes sagrados. El chamanismo, como arte performativo, es marcado por la poética y la estética que operan en los modos imaginativos y sensoriales. Las prácticas chamánicas entrecruzan transversalmente los roles sociales de género, cada uno de los cuales desarrolla capacidades y relaciones especiales para actuar sobre el mundo. Los chamanismos en plural son polisémicos, fluidos y en movimiento, ya que

el conocimiento y las prácticas circulan entre lo indígena y lo no indígena, entre lo rural y lo urbano, y se expanden más allá de lo local y lo regional hasta lo nacional y, cada vez más, hasta lo internacional.

La comprensión del chamanismo en el siglo XXI debe basarse en paradigmas antropológicos e indígenas, prestando especial atención a la voz indígena. Particularmente importantes son los jóvenes antropólogos indígenas que utilizan su reflexividad nativa para ayudar a construir una antropología indígena (Baniwa, 2019; Barreto y Mendes dos Santos, 2015 y 2017). Las metodologías desarrolladas por estos intelectuales, basadas en la interfaz entre la formación académica y sus biografías y experiencia comunitaria, han demostrado que la epistemología occidental no es universal y que los modos de conocimiento, sabiduría y comprensión son producidos por diversas tradiciones. Es a través de sus esfuerzos de reflexividad que tal vez la antropología pueda perder su herencia colonial y convertirse realmente en un campo capaz de producir “mundos y saberes de otro modo” (Escobar, 2007).

Notas

(1) Este artículo es el resultado de dos invitaciones: Agradezco a Bia Labate la oportunidad de reflexionar sobre mi medio siglo de investigación para la Global Psychedelic Summit “Plantas Sagradas en las Américas II” organizada en 2021 y agradezco a Laura Pérez Gil, Aristóteles Barcelos Neto y Danilo Paiva por solicitarme que escribiera el epílogo del libro a ser publicado este año *Xamanismos Ameríndios: Expressões sensíveis e ações cosmopolíticas*.

(2) En la Amazonia noroeste de Colombia, Ecuador y Perú, mi investigación fue posterior a las de Dobkin de Ríos (1972); Harner (1962); Kensinger (1973, 1974); Seijas (1969); Robinson (1970; 1996); Weiss (1975); y Reichel-Dolmatoff (1968).

(3) A medida que crecía el interés, también se multiplicaban los seminarios. Harner organizó uno de los primeros, titulado “Alucinógenos y chamanismo”, para la Asociación de Antropología Americana en 1968, en la misma reunión en la que Carlos Castaneda se presentó su libro *Las enseñanzas de Don Juan*. En 1982, Joanna Overing Kaplan organizó “Shamanism in Lowland South American Societies: A Problem of Definition”, para el 44º Congreso Internacional de Americanistas en Manchester, Inglaterra en 1982; Gerhard Baer y yo organizamos “Shamanism in South America” para el XIº Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas (ICAES) en Vancouver en 1983. En 1988 participamos juntos en el seminario de Mihály Hoppál en Zagreb durante el 12º ICAES que dio lugar a la formación de la International Society for Shamanic Research (ISSR).

Bibliografía

Atkinson, JM.

1992. “Shamanisms Today”. *Annual Review of Anthropology*, 21: 307-330.

Baniwa, GL.

2019. “Desafios no caminho da descolonização

indígena”. *Novos Olhares Sociais*, 2 (1): 41-50.

Barreto, JPL.

2017. “Bahserikowi – Centro de Medicina Indígena da Amazônia: concepções e práticas de saúde”. *Amazônica: Revista de Antropologia*, 9 (2): 594-612.

_____. 2022^a. “Mahsã Buhlurã Masirã: Os Sábios Indígenas”. *A Terceira Idade*, 33: 6-137.

_____. 2022^b. *O Mundo em Mim: Uma teoria indígena e os cuidados sobre o corpo no alto Rio Negro*. IEB: Brasília.

Barreto, JPL. y Mendes dos Santos, G.

2017. “A volta da Cobra Canoa: em busca de uma antropologia indígena”. *Revista de Antropologia*, 60 (1): 84-98.

Barreto, JRR.

2022. *Ukussé: formas de conhecimento tukano nas artes do diálogo tukano*. Editora UFSC/Coleção Brasil Plural: Florianópolis.

- Bartolomé, MA.
2015. "El Regreso de la Barbarie: una crítica etnográfica a las ontologías "premodernas". *Trace*, 67: 121-149.
- Bartolomé, MA. y Barabas, AM.
2013. "Os sonhos e os dias: Xamanismo e Nahualismo no México Atual". *Mana*, 19 (1): 7-37.
- Bidou, P. y Perrin, M. (eds).
1988. *Lenguaje y Palabras Chamánicas*. Ediciones Abya-Yala, Quito: Ecuador .
- Brunelli, G.
1996. "Do Xamanismo aos Xamãs: estratégias Tupi-Mondé frente à sociedade envolvente". En Langdon, EJM (ed), *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*. Editora UFSC: Florianópolis, 233-266.
- Caicedo Fernández, A.
2018. "Power and Legitimacy in the Reconfiguration of the Yajecero field in Colombia". En Labate, BC & Cavnar, C (eds), *The Expanding World Ayahuasca Diaspora: Appropriation, Integration and Legislation*. Routledge: New York, 199-216.
- Calavia Sáez, O.
2018. "Xamanismo nas terras baixas: 1996-2016". *BIB*, 87 (3): 15-40.
- Cardoso de Oliveira, R.
1998. "O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever". En Cardoso de Oliveira R, *O Trabalho do Antropólogo*. Editora UNESP/Paralelo 15: São Paulo, 17-36.
- Carrizosa, J.
2015. *The Shape-Shifting Territory: Colonialism, Shamanism and A'i Kofan Place-Making in the Colombian Amazon Piedmont*. Unpublished Ph.D. thesis, University of Kent, United Kingdom.
- Castaneda, C.
1968. *The Teachings of Don Juan*. University of California Press: Berkeley.

- Castaneda, C. *Instituto de Estudios Peruanos: Lima, 411-432.*
1971. *A Separate Reality*. Pocket Books: New York.
- Cesarino, P de N.
2018. "Virtualidade e equivocidade do ser nos xamanismos ameríndios". *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69: 267-288.
- Chaumeil, J-P.
1983. *Voir, savoir, pouvoir: Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*. Éditions de L'École des Hautes Études en Sciences Sociales : Paris.
- Chaumeil, J-P.
1994. "Bibliografía Europea sobre el Chamanismo em América del Sur". *REDAIL*, 3: 129-142.
- Chaumeil, J-P.
2012. "Una manera de vivir y de actuar en el mundo: estudios de chamanismo en la Amazonía". En Degregori, CI, Sendón, PF, & Sandoval, P (eds), *No hay país más diverso. Compendio de Antropología peruana*, 2. IEP
- Crépeau, RR (ed).
1988. "Chamanismes des Amériques". *Recherches Amérindiennes au Québec*, XVIII (2-3).
- Diakara, JMF.
2021. *GAAPI - Elemento fundamental de acesso aos conhecimentos sobre esse mundo e outros mundos*. Editora Valer: Manaus.
- Déléage, P. (ed).
2011. "Dossier: Discours Rituels em Amazonie". *Journal de la Société des Américanistes*, 97 (1): 77-319.
- Dobkin de Rios, M.
1972. *Visionary Vine. Psychedelic Healing in the Peruvian Amazonas*. Chandler: San Francisco.
- Eliade, M.
1964. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Trask: WR translator, Princeton University Press and the

- Bollingen Foundation: New Jersey.
- Echeverri, JÁ.
2022. *La gente del centro del mundo: Curación de la historia en una sociedad amazónica*. Universidad Nacional de Colombia: Bogotá.
- Epps, P. & Ramos, DP.
2019. “*Hup bi'id id*: Shamanic incantation at the nexus of language and Culture”. *Journal of Linguistic Anthropology*, 29 (2): 205 – 212.
- Escobar, A.
2007. “Worlds and Knowledges Otherwise: The Latin American Modernity/Coloniality Research Program”. *Cultural Studies*, 21 (2-3): 179-210.
- Gow, P.
1996. “River People: Shamanism and History in Western Amazonia”. En Thomas, N & Humphrey, C. (eds), *Shamanism, History and the State*. University of Michigan Press: Ann Arbor, 90-113.
- Hallowell, AI.
1960. “Ojibwa ontology, behavior, and world view”. En Diamond, S (ed), *Culture in History*. Columbia University Press: New York, 19–52.
- Harner, M.
1962. “Jivaro Souls”. *American Anthropologist*, 64 (2): 258-272.
- Harner, M. (ed).
1973. *Hallucinogens and Shamanism*. Oxford University Press: New York.
- Hill, J. y Chaumeil, J-P. (eds).
2011. *Burst of Breath: Indigenous Ritual Wind Instruments in Lowland South America*. The University of Nebraska Press: Lincoln.
- Hugh-Jones, S.
2020. “Rhetorical Antinomies and Radical Othering: Recent Reflections on Response to an Old Paper concerning Human-Animal Relations in Amazonia”. En Lloyd, GER & Vilaça, A. (eds), *Science in the Forest, Science in the Past*. Hau Books: Chicago.

- Jackson, JE.
1975. "Recent ethnography of indigenous Northern lowland South America". *Annual Review of Anthropology*, 4. Annual Review Incorporated: Palo Alto, 307-340.
- Kensinger, K.
1973. "Banisteriopsis Usage among the Peruvian Cashinahua". En Harner, M (ed) *Hallucinogens and Shamanism*. Oxford University Press: New York, 9-14.
- Kensinger, K.
1974. "Cashinahua Medicine and Medicine Men". En Lyon, P (ed), *Native South Americans: Ethnology of the least known Continent*. Little, Brown, and Co.: Boston, 283-288.
- Kohn, E.
2015. "Anthropology of Ontologies". *Annual Review of Anthropology*, 44. Annual Reviews Incorporated: Palo Alto, 311-327.
- Labate, BC. y Cavnar, CC. (eds).
2014. *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond*. New York: Oxford University Press.
- Labate, BC. y Cavnar, CC. (eds).
2018. *The Expanding World Ayahuasca Diaspora*. Routledge: New York.
- Lagarriga, I., Galinier, J y Perrin, M (eds).
1995. *Chamanismo en Latinoamérica. Una revisión conceptual*. Plaza y Valdés: México.
- Langdon, EJ.
1981. "Social Bases for Trading of Visions and Spiritual Knowledge in the Colombian and Ecuadorian Montaña". En *Networks of the Past, Proceedings of the Twelfth Annual Conference*. The Archaeological Association of the University of Calgary: Calgary, 101-116.
- Langdon, EJ.
1992. "Introduction". En Langdon, EJM & Baer, G (eds), *Portals of Power: Shamanism in South America*.

- Albuquerque: University of New Mexico Press: Albuquerque, 1-21.
- Langdon, EJ. (ed).
1996. *Novas Perspectivas sobre Xamanismo no Brasil*. Editora da Universidade Federal de Santa Catarina: Florianópolis.
- Langdon, EJ.
2004. "Shamanismo y sueños: subjetividad y representaciones de sí mismo en narrativas de sueños siona". En Cippolletti, MS (ed) *Los mundos de abajo y los mundos de arriba: individuos y sociedad en las tierras bajas y los Andes. Homenaje a Gerhard Baer*. Editora Abya Yala: Quito, 26-51.
- Langdon, EJ.
2013. "New Perspectives of Shamanism in Brazil: Shamanisms and Neo-Shamanisms as Dialogical Categories". *Civilizations: Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines*, 61 (2): 19-35.
- Langdon, EJ.
2014. *La negociación de lo oculto: chamanismo, medicina y familia entre los Siona del bajo Putumayo*. Editora Universidad del Cauca: Popayán.
- Langdon, EJ.
2020. "Configuraciones del chamanismo siona: modos de performance en los siglos XX y XXI". *Revista Maguare*, 34 (1): 17-47.
- Langdon, EJ. & Baer, G. (eds).
1992. *Portals of Power: Shamanism in South America*. University of New Mexico Press: Albuquerque.
- Langdon, EJ., Laffay, T., & Maniguaje-Yaiguaje, P.
2023. Resistencias, re-existencias y prácticas chamánicas: las poéticas y políticas de una visión contemporánea. *Mundo Amazónico*, 14 (1): 44-59. e104431. DOI: [10.15446/ma.v14n1.104431](https://doi.org/10.15446/ma.v14n1.104431)
- Lathrap, DW.
1973. "The Antiquity and importance of long-distance trade relationships in the moist tropics of Pre-Columbian

- South America". *World Archaeology*, 5 (2): 170-186.
- Lima, TS.
1996. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi". *Mana*, 2 (2): 21-47.
- Losonczy, AM. y Mesturini, S.
2013. "Introduction: Chamanismes en Mouvement". *Civilizations: Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines*, 61 (2): 7-18.
- Losonczy, AM. y Rubiano, JC.
2013. "La política por los espíritus: escenarios multiculturales en Zonas de Contacto: (Valle de Cauca, Colombia)". *Religião e Sociedade*, 33 (1): 11-29.
- Lyons, P (ed).
1974. *Native South Americans. Ethnology of the least known continent*. Little, Brown and Co.: Boston.
- Martínez Medina, S.
2009. *Poderes de la mimesis: identidad y curación en la comunidad indígena muisca de Bosa*. Universidad de los Andes, CESO, Ediciones Uniandes: Bogotá.
- McKenna, T.
1991. *The Archaic Revival*. Harper Collins Publishers: San Francisco.
- Mentore, G. y Santos-Granero, F.
2006. "Introduction: Amerindian Modes of Knowledge", *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 4 (1), Article 1, viewed 5 December 2023, <<https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol4/iss1/1>>
- Narby, J. y Huxley, F. (eds).
2001. *Shamans through Time*. Tarcher and Putnam: New York.
- Overing Kaplan, J. (ed).
1977. "Social Time and Social Space in Lowland South American Societies", *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes*, vol. II, 9-394.

Overing Kaplan, J.

1984. "Shamanism in South America: A Problem of Definition". En Lynch, J. (ed), *Past and Present in the Americas: A Compendium of Recent Studies*, Manchester University Press: Manchester, 167-172.

Pollan, M.

2018. *How to change your Mind: What the New Science of Psychedelics Teaches us about Consciousness, Dying, Addiction, Depression, and Transcendence*. Penguin Press: New York.

Pérez Gil, L.

2024. "A Pedra, o Sopro e o vegetal: transformações do xamanismo yaminawa (Amazonia Peruana)". En Barcelos Neto, A, Pérez Gil, L. y Ramos, DP (eds), *Xamanismos Ameríndios: Expressões sensíveis e ações cosmopolíticas*. São Paulo: Editora Hedra, 335-364.

Perrin, M (ed).

1990. *Antropologia y Experiencias del Sueño*.

MLAL/ABYA-YALA: Quito.

Pinzón, C., Suárez, R. y Garay, G.

2005. *Mundos en red: la cultura popular frente a los retos del siglo XXI*. Universidad Nacional de Colombia: Bogotá.

Ramírez de Jara, M. y C. Pinzón.

1992. "Sibundoy shamanism and popular culture in Colombia". En Langdon, EJM. y Baer, G. (eds), *Portals of Power: Shamanism in South America*, University of New Mexico Press: Albuquerque, 287-304.

Ramos, AR.

2012. "The politics of perspectivism". *Annual Review of Anthropology*, 41, Annual Reviews Incorporated: Palo Alto, 481-494.

Ramos, DP.

2018. *Círculos de Coca e Fumaça*. Hedra: São Paulo.

Reichel-Dolmatoff, G.

1968. *Desana: Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés*. Universidad de

- los Andes: Bogotá.
- Robinson, SS.
1970. "Shamanismo entre los Kofanes", *Actas y Memorias XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*, 4, 89-93. Lima, Perú.
- Robinson, SS.
1996. *Hacia una Comprension del Shamanismo Cofan*. Ediciones ABYA-YALA: Quito.
- Ruck, CAP, Bigwood, J, Staples, D, Ott, J, y Wasson, RG.
1969. *Entheogens*, *Journal of Psychedelic Drugs*, 2 (1-2), 145-146.
- Russel, A. y Rahman, E. (eds).
2015. *The Master Plant – Tobacco in Lowland South America*. Bloomsbury: London.
- Salomon, F.
1986. *Native lords of Quito in the age of the Incas: The political economy of North Andean Chiefdoms*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Santos-Granero, F. (ed).
2009. *The Occult Life of Things*. University of Arizona Press: Tucson.
- Santos-Granero, F.
2012. Beinghood and people-making in native Amazonia: A constructional approach with a perspectival coda. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2 (1), 181-211.
- Schultz, H.
1960. Condenação e execução de medico-feiticeiro entre os índios Kraho. *Revista do Museu Paulista*, N.S, XII, 185-97.
- Seeger, A., DaMatta, R., y Viveiros de Castro, EB.
1979. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia*, 32, 2-19.
- Seeger, A., DaMatta., R, y Viveiros de Castro, EB.
2019. "The Construction of the Person in Indigenous Brazilian Societies". *Hau, Journal of Ethnographic*

- Theory*, 9 (3), 694-703.
- Seijas, H.
1969. *Medical System of the Sibundoy Indians*.
Unpublished Ph.D. thesis, Tulane University: New Orleans.
- Severi, C. y Lagrou, E. (eds).
2013. *Quimeras em diálogo: grafismo e figuração nas artes indígenas*. 7 Letras: Rio de Janeiro.
- Siragusa, L., Westman, CM., y Oritz, SC.
2020. "Shared Breath. Human and Nonhuman Copresence through Ritualized Words and Beyond". *Current Anthropology*, 61 (4), 471-494.
- Tola, F.
2012. *Yo no estoy solo en mi cuerpo. Cuerpos- Personas múltiples entre los tobas del Chaco Argentino*. Editorial Biblos/ Culturalia: Buenos Aires.
- Tunubala Yalanda, JC.
2022. "El deber mayor: ontología de las shuras parteras guardianas de la sabiduría ancestral de los pishau, el pueblo de los sueños, cauca (Colombia)". Unpublished M.A. thesis, Universidad de los Andes: Bogotá.
- Urrea, GE. y Zapata, DO.
1995. "Vegetalismo y sistema de representaciones en el curandeirismo ingá-camentsa. (Pretexto para una discusión sobre las cosmovisiones prehispánicas en la sociedade contemporánea)", En La Garriga, I., Galinier, J., & Perin, M. (eds), *Chamanismo em Latinoamérica: uma revisão conceptual*. Plaza y Valdés Editores: México, 39-68.
- Viveiros de Castro, EB.
1996. "Os Pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana*, 2 (2), 115-144.
- Viveiros de Castro, EB.
2004. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti*, 2 (1), 3-23.
- Wasson, RG.
1961. "The hallucinogenic fungi of Mexico:

An inquiry into the origin of religious ideas among primitive peoples". *Botanical Museum Leaflets*, Harvard University, XIX (7), 137-162.

Weiss, G.

1975. "Campa Cosmology. The World of a Forest Tribe in South America". *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, 52, (Part 5), 217-288.

Wright, P.

2016. Perspectivismo ameríndio: notas antropológicas desde una crítica postcolonial. En Renold, JM., *Religión, ciencias sociales y humanidades*, Editorial UNR: Rosario, 139-150.