

AUTENTICIDAD, LIBERTAD Y SINGULARIDAD. LAS FORMAS NEOCHAMÁNICAS DE LA CRÍTICA EN LAS CIUDADES DE BUENOS AIRES Y ROSARIO (ARGENTINA)

Mercedes Nachón Ramírez*

Title: *Authenticity, freedom and uniqueness. The neo-shamanic forms of critique in the cities of Buenos Aires and Rosario (Argentina).*

Abstract: *The article explores various manifestations of neo-shamanism in the cities of Buenos Aires and Rosario, focusing on the cultural critiques expressed by agents and collectives involved. The data presented in this study is drawn from ongoing doctoral research and is grounded in a qualitative research strategy involving participant observations, in-depth interviews, and analysis of written and audiovisual documents. By examining projects related to spirituality, health, and art, we illustrate how these groups articulate specific criticisms of religion, biomedicine, and the entertainment industry. Through this work, we aim to contribute to a deeper understanding of the dissemination of neo-shamanic practices and representations in the urban contexts of Argentina.*

Keywords: *neo-shamanism, critique, spirituality, health, art*

Resumen: *El artículo se propone dar cuenta de diversas manifestaciones del neochamanismo en las ciudades de Buenos Aires y Rosario, centrándose en los registros de crítica cultural expuestos por agentes y colectivos involucrados. Los datos presentados se enmarcan en una investigación doctoral en curso y fueron construidos a partir de una estrategia de investigación cualitativa que involucró observaciones participantes, entrevistas en profundidad y análisis de documentos escritos y audiovisuales. Mediante la exploración de proyectos relacionados con la espiritualidad, la salud y el arte, mostraremos cómo estos grupos articulan críticas específicas a la religión, la biomedicina y la industria del entretenimiento. A través de este estudio, proponemos contribuir a la comprensión de la difusión de prácticas y representaciones del neochamanismo en contextos urbanos de nuestro país.*

Palabras clave: *neochamanismo, crítica, espiritualidad, salud, arte*

*CEIL-Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas/ Universidad de Buenos Aires.

E-mail: meminachonramirez@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6540-2260>

Introducción

El neochamanismo o chamanismo urbano es un fenómeno que encuentra sus orígenes en los movimientos contraculturales de la década de 1960 y suele ser caracterizado como un conjunto de discursos, prácticas y representaciones que se producen a partir de la revalorización de una espiritualidad indígena imaginada en contextos urbanos occidentales. Estableciendo una ruptura con el chamanismo clásico, los estudios recientes sobre el tema (Magnani, 2013; Scuro, 2016) señalan que este no es simplemente un desplazamiento de las prácticas indígenas a la sociedad occidental, sino que constituye un fenómeno distinto, organizado dentro de nuevos marcos cosmológicos, en el que convergen elementos del referencial indígena, como de otras tradiciones religiosas. La reinterpretación de las prácticas chamánicas bajo el marco interpretativo de la “espiritualidad Nueva Era” (Carozzi, 2000) contribuyó a su configuración como una alternativa posible en la búsqueda de experiencias espirituales y terapéuticas.

En la Argentina, la proliferación de prácticas y creencias “espirituales” se desarrolló durante la década de 1980 en un contexto de consolidación democrática y diversificación del campo religioso (Mallimaci, 2011; Frigerio, 2007) que implicó la incorporación y difusión de cosmovisiones, prácticas y creencias religiosas originarias de otras geografías (Saizar, 2015; Puglisi, 2012; Carini, 2016; Viotti, 2018) y un aumento de la visibilidad de las heterodoxias religiosas (Ludueña, 2018, Ceriani, 2018; Riera, Saccò & Wright, 2018), entre las que podemos ubicar al neochamanismo. Siguiendo

el planteo de Wright y Ceriani (2018), estos son grupos que mediante procesos de creatividad cultural se posicionan en el entre-medio de Oriente y Occidente, la ciencia y la religión, la tradición y la modernidad, ocupando espacios periféricos y liminales en los que la reinvenCIÓN de lo antiguo adquiere un rol cultural y político. En nuestro país el neochamanismo se ha ido difundiendo y articulando con distintos mundos sociales del entramado urbano, pasando de ser una experiencia acotada y hermética (Lavazza, 2018) a un producto cultural accesible. Actualmente, no solo encontramos una amplia oferta de terapias chamánicas en centros holísticos y una creciente promoción de estas prácticas en redes sociales, sino también facultades de medicina que ofrecen cursos y programas académicos sobre chamanismo, charlas en instituciones científicas en las que se discuten los beneficios de estas prácticas, museos y centros culturales, públicos y privados, que organizan exposiciones sobre el tema, festivales que proponen experiencias “chamánicas” e incluso ONGs y empresas que patrocinan estos eventos como parte de sus campañas de promoción y estrategias de responsabilidad social empresarial. El trabajo de campo realizado durante estos años nos permite dar cuenta de que detrás de estas actividades existen agentes que incorporaron estas representaciones a su vida laboral y profesional, desarrollando proyectos en los que buscan transmitir y producir explicaciones, experiencias y sensibilidades asociadas a saberes a los que definen como “ancestrales”. Este artículo se propone contribuir a la comprensión de difusión de prácticas y representaciones sobre el neochamanismo entre sectores positivamente privilegiados (Weber, 1944) de

nuestro país. A través de la selección de agentes que emprendieron proyectos laborales en el ámbito de la espiritualidad, la salud y el arte, propondremos caracterizar diversas manifestaciones del neochamanismo, dando cuenta de su articulación con distintos mundos sociales e instituciones del entramado urbano. Para ello, trabajaremos con tres referencias empíricas que nos permitirán abordar la especificidad de estas configuraciones desde una perspectiva situada en términos de espacios sociales. En una primera parte del artículo nos centramos en los practicantes de una técnica chamánica adaptada al público occidental desarrollada por el antropólogo estadounidense Michael Harner en la década de 1980 nucleados en torno a una fundación de la ciudad de Buenos Aires que ofrece programas de formación en chamanismo, entre otras disciplinas espirituales. Luego, trabajaremos con los docentes y participantes de un curso de posgrado en medicina tradicional de la Facultad de Medicina de una universidad pública en Rosario. Y, en tercer lugar, abordaremos una escena artística compuesta por músicos y productores que proponen la fusión de música folklórica latinoamericana con música electrónica. Argumentaremos que los tres referentes empíricos exponen en términos típico-ideales diversas interpretaciones del chamanismo. Cada uno implica una operación de reducción de la complejidad del fenómeno. En el primero, el chamanismo puede comprenderse en clave de técnica espiritual, en el segundo, como medicina tradicional. Y, en el tercero, como estética alternativa.

Particularmente, nos enfocaremos en los registros de crítica cultural que movilizan los agentes y colectivos involucrados en estos

proyectos. En este sentido, veremos que aunque comparten una crítica generalizada a la modernidad, las críticas adquieren características específicas de acuerdo a los medios sociales en los que se desenvuelven y desarrollan sus actividades. En el primer caso, la crítica se dirige principalmente a la religión, en el segundo a la biomedicina y en el tercero, a la industria del entretenimiento. Observaremos cómo, desde medios sociales específicos, los practicantes cuestionan las jerarquías de poder, reivindicando la singularidad y la creatividad por sobre los procesos de estandarización, burocratización y mercantilización. Finalmente, propondremos que el chamanismo opera como un recurso cultural que permite establecer un diálogo crítico con la modernidad, sin que este implique necesariamente un rechazo a las instituciones modernas.

Viajes y conexión con la interioridad: la construcción del chamanismo como técnica espiritual.

La Fundación de Estudios Chamánicos fue creada en 1979 por el antropólogo estadounidense Michael Harner y tiene por objetivo la preservación y la enseñanza de “conocimientos chamánicos”. Basándose en sus investigaciones en comunidades indígenas de América del Norte y del Sur y otros estudios históricos y antropológicos sobre el tema, Harner se propuso sintetizar elementos comunes (“universales” o “cuasi universales”) de distintas expresiones de chamanismo y transformarlas en una técnica fácil y rápida de aplicar a la vida cotidiana de los occidentales. El antropólogo definió al chaman como una persona que entra en un “estado

chamánico de conciencia” y “viaja” hacia una realidad que normalmente desconocemos para adquirir información, sabiduría y poder ayudar a otras personas (Harner, 2017: 65). A diferencia del chamanismo tradicional, en donde el acceso a la realidad espiritual es considerado un don que se transmite a través del linaje o se obtiene por medio de experiencias cercanas a la muerte y que requiere de complejas iniciaciones, en este caso es entendido como una capacidad que todos aquellos que sientan algún tipo de “llamado” pueden desarrollar. La síntesis que propone Harner sólo exige “voluntad”, “intención”, “disciplina” y “práctica”. Uno de los rasgos distintivos es que el “estado chamánico de conciencia” es inducido principalmente a través del sonido monótono de tambores, prescindiendo del uso de plantas psicoactivas.

Este método, al que llamó *core shamanism* o chamanismo transcultural, fue difundido en un principio a través de la publicación de su primer libro “*The way of the shaman*” en 1980. El libro fue precedido por “*Las enseñanzas de Don Juan*” de Carlos Castaneda en 1968. Aunque Harner adoptó algunos conceptos desarrollados por este antropólogo, como el de “realidad no ordinaria”, buscó diferenciarse del chamanismo “guerrero” o “hechicero” que presenta en sus trabajos, enfocándose en la figura del chamán sanador. Paralelamente, creó la fundación a través de la que ofrece talleres básicos y un programa intensivo destinado principalmente a aquellos que quieran utilizar las técnicas como práctica profesional para la sanación de otros. Los docentes formados por Harner en Estados Unidos organizan seminarios en países de Europa, Asia y Latinoamérica. En Argentina,

desde mediados de la década de 1990 la fundación ofrece talleres en la ciudad de Buenos Aires, en articulación con centros holísticos ubicados en el barrio de Palermo, que dictan cursos y formaciones en disciplinas espirituales de diferentes tradiciones filosóficas y religiosas, vinculadas a los circuitos alternativos de la espiritualidad Nueva Era. Los participantes son en su mayoría mujeres, pero también varones, de entre treinta y cinco y sesenta años, con altos niveles de formación académica. Muchos de ellos tienen largos recorridos dentro de otras disciplinas y prácticas espirituales como control mental, reiki, yoga, meditación, astrología, tarot, biodecodificación y registros akáshicos. Tanto Harner como los docentes de la fundación plantean que el resurgimiento del chamanismo bajo formas contemporáneas puede explicarse, en gran medida, a partir de la desconfianza de personas nacidas en la “era de la ciencia” y la razón respecto de las instituciones eclesiásticas y la imposición de dogmas religiosos. A diferencia de las “anécdotas de segunda y tercera mano” escritas en los grandes textos religiosos, este método permitiría tener un contacto de “primera mano” con espíritus de ayuda, experimentar transformaciones personales y llegar a conclusiones propias acerca de los “límites de la realidad”. Acompañando los discursos autonomistas de otras prácticas y disciplinas Nueva Era (Wood, 2007), el antropólogo afirma que “cada viajero encuentra directamente en la realidad no ordinaria su propia autoridad espiritual” (1). Por ser una herramienta “libre de dogmas”, también sostiene que el método puede ser practicado por personas de diferentes adherencias religiosas.

En sintonía con el discurso institucional del

fundador y los docentes autorizados, en las explicaciones sobre sus trayectorias espirituales, los egresados de la formación y los participantes de los talleres actualizan una crítica específica a la religión, principalmente, católica. Buena parte de los practicantes con los que conversé son personas socializadas en el catolicismo, criados en familias católicas, que estudiaron en colegios confesionales y pasaron por los ritos de iniciación. Como muestran otros estudios sobre este tipo de espiritualidades, suelen presentarse como “buscadores espirituales” y si bien algunos actualmente asisten a ceremonias religiosas o incluso decidieron que sus hijos estudien en colegios confesionales, se definen como críticos de la religión. Esta crítica contiene cuestionamientos hacia la autoridad religiosa y la doctrina de la Iglesia, al rol de la mujer en la estructura eclesiástica y las enseñanzas religiosas, y a la “doble moral” de las jerarquías y allegados devotos al catolicismo. Así, por un lado, los practicantes cuestionan la intromisión de la Iglesia en la vida de las personas, señalando la incidencia pública y privada que ha tenido históricamente la postura de la institución frente a temas como el divorcio, la diversidad sexual y el aborto. La imposición de normas y preceptos es entendida como una limitación a la libertad de conducta y pensamiento individual que busca obediencia a través de la culpa y temor al castigo. Esta discusión se orienta principalmente a la moral sexual y los modelos de familia (Cosse, 2010; Felitti, 2012). Las mujeres nacidas entre las décadas de 1950 y 1960 recuerdan, por ejemplo, el deseo de tener relaciones sexuales prematrimoniales en asociación a sentimientos de mortificación y miedo a las consecuencias sociales de “vivir

en el pecado”. La crítica también se extiende a las autoridades eclesiásticas por la incapacidad para acompañar y dar respuestas concretas en momentos de “crisis” o procesos personales. La literalidad de la enseñanza de los textos religiosos- contrapuesta a una posible lectura metafórica- o la presencia de palabras “huecas” en los sermones, sugieren una falta de adecuación de la disciplina eclesiástica a sus necesidades personales.

Las experiencias de censura y remordimiento por el incumplimiento de normas religiosas devienen, especialmente entre las mujeres, en una crítica al rol de la mujer dentro de la estructura eclesiástica y en las enseñanzas religiosas. Además de la exclusión de posiciones de liderazgo y autoridad, las entrevistadas señalan la presencia arraigada de estereotipos de género en las narrativas bíblicas, destacando, por ejemplo, la responsabilidad que se le atribuye a Eva en el relato del pecado original y la omisión de María Magdalena como apóstol de Jesús. También cuestionan la tendencia a reducir el papel de María a su condición de virgen y madre, y la asociación de otras figuras femeninas con experiencias de sufrimiento, castigo o renuncia al deseo.

La crítica a la religión también involucra un cuestionamiento ético a un “doble discurso” o “doble moral”, a través del que señalan una incongruencia entre los valores que les fueron inculcados en instancias de formación y las actitudes o comportamientos de la Iglesia, las autoridades eclesiásticas y familiares o conocidos devotos del catolicismo. A nivel institucional, encontramos cuestionamientos sobre la participación de la Iglesia en guerras y conflictos geopolíticos, críticas respecto al lujo

y la opulencia de las iglesias en contraposición a los valores de la humildad y la austерidad, y la falta de transparencia en el encubrimiento de casos de abuso sexual. Aún aquellas que fueron a colegios confesionales “de avanzada”, donde tuvieron contacto con vertientes “progresistas” del catolicismo, como el catolicismo de la liberación y el movimiento “del tercer mundo” (Donatello, 2010; Giménez Béliveau, 2016), a las que asocian con la construcción de vínculos “genuinos” con “el otro”, extienden esta crítica a sus círculos de sociabilidad. Las practicantes hablan de la “hipocresía” de personas allegadas que no vivían de acuerdo con los valores que predicaban o que hacían uso del “discurso religioso” en beneficio personal. Por ejemplo, María habla de la impostura de su abuela, una mujer de misa diaria, que maltrataba a las empleadas domésticas y organizaba actividades de beneficencia para divertirse con las amigas; y Marta recuerda historias de familias que decidieron “exiliar” a sus hijas a otros países porque quedaron embarazadas sin estar casadas o por su orientación sexual.

Estos cuestionamientos pueden comprenderse como parte de una crítica mayor a la inauthenticidad, dirigida tanto a nivel de las jerarquías y la doctrina, como a los círculos de sociabilidad. La crítica se traduce en la búsqueda de espiritualidades percibidas como más auténticas y en la exploración de otras prácticas y disciplinas que se ajusten a sus experiencias y necesidades individuales. Esta incursión, que en términos nativos emerge como una actitud de “apertura” o búsqueda de respuestas en otras formas de ver y entender el mundo, remite a la valorización positiva del pluralismo que identifica buena parte de los estudios sobre

este tipo de espiritualidades contemporáneas, a través de la que los agentes extraen selectivamente significados espirituales de diversas tradiciones religiosas, filosóficas y científicas (Besecke, 2001), conservando lo que se ajusta a sus marcos interpretativos - les “resuena”- sin necesariamente adherir formalmente a ninguna en particular. Estos procesos involucran la incursión en prácticas esotéricas y técnicas vinculadas a tradiciones orientales e indígenas, pero también la relectura de rituales y textos católicos. Algunas sostienen que luego de interiorizarse o formarse en distintas disciplinas espirituales, pudieron separar la “religión” de la “espiritualidad” y resignificar a las religiones (principalmente al catolicismo) en clave espiritual, “desmalezando” lo que la institución desvirtuó sobre el “verdadero” significado de los mensajes y encontrando puntos en común entre los mensajes de distintos “guías” y “maestros”. Los practicantes narran estos tránsitos como muestras o signos de coherencia y libertad para decir sobre aquello que aporta al “camino” de aprendizaje y “evolución” personal. De esta manera, observamos que, así como la adscripción cerrada a disciplinas académicas es entendida como un impedimento para una comprensión más acabada de la realidad y la naturaleza del ser humano, la adscripción formal a una religión supone para ellos un ajuste a criterios impuestos que limitan al individuo en el entendimiento del sí mismo y del entorno. Al igual que observan otros investigadores (Frigerio, 2016; Ceriani, 2013; Puglisi, 2015), mientras la categoría “espiritualidad” es vinculada con experiencias vivas que contribuyen a la transformación y realización personal, la “religión” se presenta en asociación a lo impo-

ro, lo corrompido, lo contaminado por la acción humana. Como me decía una de las entrevistadas: “Yo no acepto ningún tipo de mediador terrestre entre dios y yo. Creo en dios, pero en los seres humanos me cuesta”.

En esta línea, si bien suelen recurrir a categorías como “decepción”, “pelea” o “divorcio” para hablar de etapas de distanciamiento con la religión, en retrospectiva algunos establecen una continuidad entre la forma en la que vivían la religión en su infancia y la manera en la que lo hacen actualmente. Por un lado, sostienen que los desacuerdos o el rechazo a la institución estuvo “desde siempre”, reforzando la idea de que la pertenencia a los mundos religiosos no está exenta de conflictos (Algranti y Setton, 2021). Al mismo tiempo, enfatizan la continuidad en el vínculo con lo que definen como la dimensión mística o espiritual de la religión, basada en un tipo de experiencia religiosa íntima y emotiva, de conexión con “algo superior”, que describen como sensaciones de resguardo, recogimiento y contención. En sus relatos evocan imágenes y recuerdos de la infancia, como el silencio en los retiros espirituales, la contemplación de las imágenes religiosas o la permanencia en soledad en la capilla de los colegios. Hablándose sobre el malestar que le produjo en su infancia la mala relación entre los miembros de su familia, una de las practicantes, sostenía:

Tengo grabada la imagen mía de chiquita llorando en frente al crucifijo. Porque parecía que él solo podía... calculo que también producto de lo que lo que nos enseñaban, ¿no? Pero como que dios sabía exactamente quiénes

éramos nosotros y qué era lo que estábamos padeciendo y no tenían ni que mediar las palabras. (...) ahí realmente me sentía en casa, contenida, abrazada (Entrevista en profundidad, noviembre de 2023).

Estos relatos sobre las experiencias religiosas pueden vincularse con el misticismo que identifica Troeltsch (1956). Es decir, una forma de religiosidad que pone el acento en la experiencia individual y la inmanencia de lo sagrado y que tiende a cuestionar la doctrina y las formas de culto. Esta experiencia de contacto directo con algo del orden de lo divino o lo “verdadero” es justamente lo que encuentran en la práctica del “viaje”. La práctica habilita la comunicación y asociación con espíritus de compasión y sabiduría, considerados como almas más puras o pulidas que las nuestras, que están disponibles para ayudar a las personas. A través de la transmisión de poder espiritual e información sobre los “caminos” individuales, estos espíritus, que se presentan bajo la forma de animales y “maestros”, contribuyen al proceso de autoconocimiento y realización personal. Si bien las críticas que abordamos hasta ahora están en continuidad con críticas generales hacia la estructura de las organizaciones religiosas observadas en grupos ligados a troncos monoteístas universales, uno de los rasgos más específicos de las críticas del neochamanismo es la propuesta de ampliación de la experiencia mística hacia otros seres o espíritus de la naturaleza. En los relatos sobre los viajes y en las formas cotidianas de experimentar la espiritualidad, encontramos constantes referencias a la conexión íntima con la “fuerza” o

“energía” de animales y entidades naturales, como el sol y el mar. Al mismo tiempo, varios describen encuentros emotivos con figuras como Jesús y la Virgen María, a quienes consideran “maestros”, al igual que otros “seres trascendidos” con quienes se comunican durante estas experiencias. Para algunos se trata de algo “natural”, debido a la conexión previa que tenían con estas figuras. Para otros, que estaban más distanciados de la “religión”, estos eventos significaron una reconciliación con el catolicismo desde “otro lugar”, en términos de un encuentro directo con estos seres más allá de sus diferencias ideológicas con la institución. Así, encontramos que, desde la perspectiva de estos practicantes, el chamanismo es interpretado como una técnica dentro de una amplia variedad de prácticas milenarias orientadas al autoconocimiento y perfeccionamiento espiritual. La incursión en estas técnicas se desarrolla en el marco de una crítica a la religión a través de la que cuestionan la autoridad de las jerarquías y la autenticidad a nivel de la doctrina y sus círculos de sociabilidad. Sin pretensiones de reducir la variedad de experiencias posibles, la fuerza de la socialización católica en las trayectorias analizadas hasta el momento sugiere que la crítica puede comprenderse como una forma de anticlericalismo que no sólo no excluye, sino que refuerza el vínculo místico y emotivo con figuras del catolicismo tradicional. A continuación, nos centraremos en los integrantes de una fundación de la ciudad de Rosario que desarrollaron un programa de formación en una universidad, a través de una relectura del chamanismo en clave de medicina tradicional.

Categorías psi y conocimientos “ancestrales”: relecturas del chamanismo en el campo biomédico.

La Fundación fue creada a fines de la década de 1990 y está ubicada en Rosario, provincia de Santa Fe. Actualmente está conformada por cuatro profesionales vinculados a las ciencias sociales y a la salud: un médico psiquiatra, un antropólogo, un médico psicólogo y un licenciado en psicología. Durante una primera etapa de su trayectoria grupal, estos profesionales centraron su trabajo en el estudio del chamanismo amazónico y “estados no ordinarios de conciencia” a través de la lectura de literatura sobre el tema como de experiencias autogestionadas con plantas. Más tarde, a partir de viajes a comunidades indígenas, algunos de ellos establecieron vínculos con chamanes, con quienes profundizaron sobre los usos de estas medicinas. Junto con su colaboración, comenzaron a ofrecer ceremonias grupales de ayahuasca en la ciudad de Rosario, donde desarrollaron actividades de “investigación” en las que buscaban llevar un registro sistemático de las experiencias de los participantes para dar cuenta de su eficacia terapéutica.

En 2014 los integrantes de la fundación reemplazaron las actividades de tipo experiencial por la enseñanza de la medicina tradicional indígena en el contexto universitario a través de contenidos exclusivamente teóricos. Sosteniéndose en recomendaciones de la Organización Mundial de la Salud (Toniol, 2015) acerca de la importancia de la investigación y la enseñanza de medicinas tradicionales, comenzaron a dictar un curso de posgrado en medicina tradicional indígena en la Facultad de

Medicina de una universidad pública de Rosario, donde algunos de los miembros del grupo se desempeñaban como docentes. Señalan que esta decisión coincidió con una época en la que comenzó a evidenciarse un “boom” de la ayahuasca. Según plantean, la masificación de estas sustancias condujo a un uso y una oferta “irresponsable”, que los llevó a tomar la decisión colectiva de dejar de ofrecer ceremonias. La decisión también estuvo atravesada por cambios en la política universitaria. La oportunidad de difundir la medicina indígena en el ámbito académico se produjo en el marco de un proceso de “apertura”, en el que la Facultad de Medicina comenzó a ofrecer cursos de posgrado y, posteriormente, diplomaturas en medicinas tradicionales, como la medicina china, el ayurveda y la herbolaria. En esta apuesta, los miembros del grupo buscan desmarcarse de las espiritualidades Nueva Era, a las que asocian con la banalización y comercialización de saberes ancestrales, construyendo una identidad preautoria (Wright y Messineo, 2002) a través de la que afirman que no son “un grupo *New Age* ni un lugar alternativo con respecto a otros espacios académicos”.

La propuesta del curso consiste en la construcción de “puentes” entre la medicina tradicional y la medicina “occidental” a través de la formación de profesionales de distintas disciplinas en nociones relativas a la enfermedad y la cura en cosmovisiones indígenas. Las clases son dictadas por ellos y cuentan con la participación de chamanes indígenas invitados que comparten con los asistentes sus prácticas de curación. Entre los participantes, encontramos personas de entre veinticinco y setenta años. Algunos son residentes de Rosario, pero muchos otros viajan

desde diversas localidades del país. Buena parte de los asistentes tiene formación en disciplinas biomédicas, como medicina, psiquiatría, psicología y psicoanálisis, terapia ocupacional y enfermería. Según uno de los docentes, hasta este momento el público estuvo compuesto mayoritariamente por psicólogos, aunque desde la Fundación apuntan al incremento de la participación de médicos. Como mencionó durante una entrevista: “Los médicos son como más duros para venir. Vienen algunos, pero son más duros”.

El programa de estudios conjuga una revisión de los paradigmas científicos y matrices epistémicas y la enseñanza de cosmovisiones indígenas. Los docentes resaltan el valor del chamanismo como una alternativa complementaria para la atención de la salud, desarrollando una crítica específica a la biomedicina (Idoyaga Molina, 2015; Saizar, 2006), con la que, al mismo tiempo, pretenden dialogar. De las exposiciones de los docentes y en los relatos de los participantes se desprenden una serie de críticas dirigidas a la autoridad médica-científica, la estandarización de la práctica biomédica, las implicancias de la neutralidad valorativa en la relación médico-paciente y los límites de la eficacia biomédica para la cura de enfermedades psicosomáticas.

Respecto a la primera crítica, encontramos cuestionamientos sobre la autoridad cultural que tiene el saber científico por encima de otros saberes y formas de conocimiento. Esta autoridad es planteada como una construcción histórica influida por intereses económicos y políticos, arraigada en el colonialismo europeo y la anulación de cosmologías nativas. Tanto los docentes como los asistentes cuestionan el

carácter “dogmático” de los postulados científicos y su incorporación al sentido común, señalando que, a pesar de su carácter provvisorio, el conocimiento científico se ha transformado en un sinónimo de conocimiento “verdadero”. En este marco, la biomedicina o medicina moderna se presenta como un tipo de práctica terapéutica que, al ser legitimada por criterios científicos, se ubica en una posición de jerarquía y poder frente a medicinas tradicionales. La incursión en el chamanismo emerge como una búsqueda de contacto con una sabiduría alternativa y anterior al desarrollo técnico- científico actual. Los participantes reconocen a los indígenas como portadores de conocimientos muy antiguos sobre la medicina, especialmente en lo que respecta al uso de plantas medicinales, sosteniendo que estos saberes, apropiados en la colonización, fueron parte del desarrollo de la farmacología moderna.

En segundo lugar, plantean una crítica a la estandarización de la práctica biomédica. La crítica involucra, por un lado, reflexiones en torno a la producción de significados biomédicos relacionados con los procesos de salud-enfermedad. En este sentido, contraponen el enfoque médico “biologicista”, que tendería a desestimar factores emocionales, sociales o ambientales en el origen y el desarrollo de las enfermedades, con las explicaciones holistas de la medicina tradicional, en la que esta sería percibida como un desequilibrio de la persona consigo misma y con su entorno social y ambiental. Esta crítica tiene como trasfondo un cuestionamiento a una concepción mecanicista y fragmentada que tendría occidente sobre la persona, que busca ser complejizada a través de la apertura a formas “integrales” que habiliten

la combinación de saberes médicos, psicológicos y espirituales en la atención de la salud. Asimismo, esta crítica contiene una serie de discusiones en torno a la medicalización (Bordes, 2018), a través de la que ponen en tensión el uso de clasificaciones y categorías pre establecidas en la producción de diagnósticos. Si bien plantean que el diagnóstico opera como un modo de organización de la experiencia, que permite evaluar y actuar sobre el padecimiento de la persona, sostienen que la reducción del malestar a categorías diagnósticas presenta el riesgo de simplificar la complejidad de las experiencias individuales y la singularidad de cada caso. Como señalaba uno de los docentes:

A los médicos nos encanta reducir todo a categorías, clasificaciones. Mismo en la psiquiatría, los manuales de psiquiatría, esta especie de cuadro que creamos. La esquizofrenia o el ataque de pánico, por ejemplo. La explicación que un psiquiatra tradicional tiene es que hay una serie de descripciones. Si tiene (...) cuatro o más de los siguientes síntomas, entonces, ataque de pánico. Si tiene ataque de pánico, entonces, opción A, B y C, con pastilla 1, pastilla 2, pastilla 3. Es casi matemático, es un algoritmo (Entrevista en profundidad, julio de 2018).

Además, argumentan que esto puede convertirse en una “etiqueta” que define, condena o estigmatiza al paciente, afectando su identidad y desarrollo personal. También destacan la falta

de sensibilidad que históricamente han tenido las categorías diagnósticas hacia la diversidad social y cultural, poniendo como ejemplo, los abordajes que durante la primera mitad del siglo XX patologizaron el comportamiento chamánico. Esta observación respecto a la psicopatologización y la autoridad biomédica en la definición de lo normal y lo patológico, no se reduce a la alteridad cultural. En entrevistas e interacciones informales algunos me comentaron que por mucho tiempo decidieron no revelar ciertas capacidades perceptivas, como “visiones” o “sueños premonitorios”, en contextos terapéuticos, por miedo a que sus terapeutas creyeran que estaban “locos” o verse forzados a “intelectualizar” sus experiencias, limitando u obstaculizando, de esta manera, el abordaje del “mundo perceptivo”. Así, la crítica no busca negar la utilidad del diagnóstico, sino que lo que reclama es una mirada holista por parte de los especialistas de la salud que contempla al paciente en su singularidad y totalidad sin limitarse a categorías preestablecidas.

La crítica a la estandarización de la práctica médica también se extiende a la burocratización del sistema de salud. Los profesionales señalan la masividad de la demanda, la baja remuneración del personal y la minimización del tiempo de las consultas como factores que contribuyen a la transformación de la atención en un proceso impersonal y mecánico. Estos cuestionamientos en torno a la atención y la relación médico- paciente se enlazan con una tercera crítica respecto a una neutralidad valorativa (Weber, 1993), que algunos interpretan como una invasión del “racionalismo científico” en las relaciones humanas. Esto estaría expuesto tanto en el enfoque orgánico

y la sobrevalorización de los estudios complementarios para la producción de diagnósticos, como en una actitud de distancia o “frialdad” que busca evitar el involucramiento a fines de garantizar la objetividad de la práctica. Este comportamiento, marcado por jerarquías y asimetrías de poder, dificultaría la construcción de una relación de confianza y apertura, a la que consideran central para la identificación de los orígenes y el tratamiento efectivo del malestar. En una entrevista, un médico psiquiatra que participaba en el curso, me decía:

Para mí tiene mucho valor lo que dijo el chamán hoy, porque es como una acentuación de algunas experiencias que uno tiene como médico. Yo como médico joven me di cuenta de que el interrogatorio, la anamnesis, en realidad, era una instancia de profunda comunicación con el paciente, (...) que es lo que después nos permite levantarnos y examinarlo e ir a buscar las cosas que uno ya supuestamente ya sabe que va a buscar (...). También descubrí que en esa charla previa, el paciente puede mentir o esconder por temor, los síntomas que tiene. Entonces, se juegan una cantidad de sentimientos y afectos que están más allá de los registros puros, va más allá de buscar lo que el paciente tiene, sino también de sus situaciones emotivas. Digamos, el chamán habla de que el diagnóstico que hace a partir del encuentro previo, después condiciona su tipo

de canto. Es algo que rudimentariamente se percibe o se percibía cuando se le daba bastante tiempo a la instancia de diagnóstico por la anamnesis (Entrevista en profundidad, septiembre de 2018)

De este modo, vemos que el chamanismo es interpretado como una modalidad de atención y relación médico-paciente que remite a los orígenes de la práctica médica. La lectura sobre el deterioro del vínculo con los pacientes es recurrente entre los participantes del curso. Describiendo formas alternativas de trabajar con las personas, algunos señalan el uso de prácticas más heterodoxas que las que suelen aplicar otros especialistas de la salud. Contándose del caso de una paciente, una terapista ocupacional que trabaja en el departamento de psiquiatría de un hospital público de la provincia de Buenos Aires, me decía: “Es una chica a la que lastimaron hasta el hartazgo. (...) Si la ves, la piba es una bestia, pero yo la agarro, la jodo, la abrazo, le doy besos. Le digo, hola cielito, vos sos un solcito”. Ahora bien, como señalan otros estudios sobre terapias complementarias (Cant y Sharma, 1996 citado en Bordes, 2018) estas formas de abordaje no se presentan como sistematizables ni generalizables, sino que dependen de las habilidades, la apertura y el involucramiento del especialista. Relatando experiencias con sus pacientes en los que pudieron identificar formas efectivas de tratamiento o incluso factores relacionados con el origen del malestar que parecían ocultos, los profesionales hacen referencia a información que les “baja” o intuiciones que no saben “de dónde vienen” y que les resultan

intransmisibles.

En el contexto de esta crítica y desde una clave interpretativa que tiende a la espiritualización de la emoción (Viotti, 2017), el chamán emerge como un símbolo de conexión afectiva con el paciente. Para los docentes y asistentes al curso, el chamán es alguien capaz de “ver” o percibir el origen del padecimiento y comprender la experiencia del malestar, estableciendo un vínculo profundo “de espíritu a espíritu”. Esta capacidad no está basada en un saber experto en términos de un conocimiento académico formal, sino en una “sabiduría” que proviene de formas de vida “puras” y “simples” en armonía y conexión con la naturaleza y el mundo espiritual. Aunque esta habilidad es entendida como una cualidad del orden de lo “primario”, inherente a todos los seres humanos, las cosmologías indígenas y sus formas de vida contribuirían a mantener esa sensibilidad perceptiva activa. En esta línea, como observa Lindquist (1995), vemos que las comunidades indígenas, como también los niños y la naturaleza, se presentan como modelos de autenticidad. La influencia “contaminante” de la sociedad capitalista occidental y su énfasis en la mentalidad analítica y pensamiento racional sería aquello que afecta o erosiona esta capacidad de conectarse con lo más “primario” de uno mismo y de otros seres humanos. En este marco, el chamanismo se presenta como una forma de curación basada en un conocimiento experiencial, que privilegia la vivencia y percepción por sobre la racionalidad intelectual. A través de la metáfora del “sanador herido”, los docentes y participantes interpretan la iniciación chamánica como un camino de profundo autoconocimiento y trabajo sobre sí mismo que permite luego ayudar a los demás.

Aunque estos conceptos formarían parte de los códigos de las psicoterapias, para algunos se han convertido en “palabras gastadas” que se resignifican a la luz de experiencias de contacto con estas “sabidurías”.

Así como las críticas que analizamos hasta ahora parecieran orientarse más hacia la “deformación” de la práctica que a la eficacia biomédica, también encontramos señalamientos sobre los límites de la biomedicina para el tratamiento de enfermedades psicosomáticas. Esto se relaciona con el enfoque de los docentes del curso que, planteando una traducción psicologizada del chamanismo, sugieren que ciertas prácticas chamánicas pueden ser útiles para revelar elementos “inconscientes”. La hipótesis del grupo es que la ayahuasca tiene el potencial de curar enfermedades o aliviar malestares de origen psicosomático por ser una terapéutica no mediada por la palabra que opera directamente sobre el campo perceptivo. Esta ausencia de mediación verbal fue un foco de interés para algunos participantes del curso, especialmente psicólogos y psicoanalistas. Luego de una clase, hablando sobre la potencialidad de cura del canto chamánico, uno de ellos me decía: *“Estamos hablando de una enfermedad que no pasa por el discurso y estamos hablando de un canto que no tiene palabras y apunta a las emociones. No sería raro que las psicosomáticas mejoren con esto”*.

De esta manera, haciendo una relectura del chamanismo en clave de medicina tradicional, los integrantes de la fundación desarrollaron un programa de estudios universitarios que se orienta a cuestionar los paradigmas médico-científicos modernos. Como parte de una estrategia de acomodación social y consagra-

ción dramática (Snow, 1979; Ceriani, 2013), el proceso de traducción se lleva a cabo a través de un mismo lenguaje y clave interpretativa, dando la impresión de que sus propuestas están alineadas con los valores de la institución y el mundo social con el que buscan dialogar. En el próximo apartado, abordaremos otra de las manifestaciones del neochamanismo, en donde la articulación se produce con el mundo del arte y la industria musical.

La producción cultural de lo exótico: el neochamanismo en la práctica artística.

En este último apartado trabajaremos con una propuesta artística llevada a cabo por músicos y productores que proponen la fusión de ritmos de raíces indígenas y folklóricas latinoamericanas con herramientas de la música electrónica, que durante los últimos años fue ganando popularidad entre los sectores medios de la ciudad de Buenos Aires. Aún con perfiles y trayectorias musicales diversas que le dan un estilo propio a sus producciones y puestas en escena (algunos más próximos a la música electrónica, otros al folklore), buena parte de estos artistas comparte una estética y una narrativa basada en la recuperación de sonidos “ancestrales”, “orgánicos”, “de raíz”, y su integración con herramientas y sonidos modernos. Aquellos que reseñan su música en *blogs*, diarios y revistas caracterizan sus propuestas como “viajes” o rituales orientados al baile y a las experiencias corporales, utilizando el adjetivo “chamánico” para referirse a los recursos que utilizan y las atmósferas que construyen en sus puestas en escena. Así, tanto en las presentaciones que los músicos hacen

de sí mismos como en las promociones de sus discos y conciertos encontramos descripciones como: “una suerte de chamán electrónico que invoca espíritus en el escenario”, “*un viaje en el tiempo a través de sonidos ancestrales que (...) inducen el trance y fusionan los paisajes sonoros indígenas y naturales con el diseño y la estética de la música moderna*”.

Mientras que los músicos suelen expresar incomodidad al categorizar el estilo de sus producciones o incluso pensarlas como un género, las productoras que se ocupan de insertarlos en distintos festivales y ciclos culturales del ámbito local e internacional lo llaman folklore digital. Esta escena artística está fuertemente internacionalizada y los músicos suelen realizar giras, tocando en festivales de distintos países de Latinoamérica, Europa y Asia. En el ámbito internacional, los músicos se insertan en escenas *under globales* (Irisarri, 2015) que combinan subgéneros de la música electrónica dance (EDM) con músicas tradicionales, muchas veces clasificados bajo las categorías de *world music* o *world beats* (Taylor, 1977; Barret, 1996).

Aunque las explicaciones acerca de la popularización de la propuesta varían de acuerdo con las experiencias particulares de los artistas, varios coinciden en que en el ámbito local uno de los catalizadores fue la organización en 2006 de un ciclo de fiestas *under* en Buenos Aires. El ciclo sentó las bases para la conformación de un colectivo de djs y productores y la posterior creación de un sello independiente a través del cual se comenzaron a promocionar e internacionalizar artistas latinoamericanos que estaban detrás de estas fusiones. En Argentina, los músicos transitan por una variedad de cir-

cuitos, que les permiten desarrollar narrativas artísticas en asociación a conceptos como el cosmopolitismo, la diversidad cultural y la sustentabilidad. En los últimos años, varias de las presentaciones se llevaron a cabo en bares, clubs nocturnos y en los principales centros culturales públicos, dependientes del Estado Municipal y Nacional en el marco de ciclos y festivales sobre diversidad cultural y música electrónica emergente, pero también eventos privados de promoción de campañas de responsabilidad social empresarial vinculadas al cuidado medioambiental.

Entre aquellos a los que algunos productores definen como “investigadores”, pioneros, o podríamos decir, especialistas de la escena, encontramos varones nacidos en la década de 1980 que comenzaron interesándose por la música electrónica y más tarde incorporaron la música folklórica latinoamericana a sus producciones musicales. En las explicaciones sobre sus procesos compositivos, los músicos hacen referencia a viajes, aprendizajes adquiridos a partir del encuentro con comunidades indígenas y a su participación en ceremonias rituales o experiencias con medicinas tradicionales que marcaron su forma de hacer música. El encuentro con “cantos crudos”, con una música que no está “hecha para el escenario”, que cumple una función en ceremonias o rituales, es narrado como parte de una experiencia del orden de lo emotivo vinculada al contacto con “las raíces”, “lo puro”, “lo originario”. Los saberes aprendidos durante estas experiencias, sobre todo los relativos al uso de la música en contexto ritual, son movilizados por ellos como insumo para su proceso creativo, no sólo a la hora de componer sino también de diseñar sus

estrategias de escenificación (2). Los músicos hacen referencia al efecto de los sonidos en el cuerpo y su uso como facilitadores de estados ampliados de la conciencia; al poder de transformación de la música en tanto vía de conexión con la naturaleza, con uno mismo y con los demás; a la danza como encuentro colectivo y forma de “conectar” con el propio cuerpo; y a la improvisación a partir de la percepción de la “energía” del lugar y del público.

Más allá de que los artistas actualizan una crítica generalizada a la modernidad, que apunta entre otras cosas al individualismo, la industrialización y el daño ambiental, en las justificaciones de sus propuestas y las explicaciones sobre los conceptos que buscan transmitir identificamos una crítica específica a *la industria del entretenimiento*. Esta puede ser ordenada a partir de tres ejes analíticos: una crítica a “lo comercial” que involucra una serie de cuestionamientos en torno a la masificación y sus consecuencias en las formas de producción y organización del trabajo; otra crítica a la estandarización, relacionada con la homogeneización cultural y de recursos artísticos; y, finalmente, una crítica a la mercantilización orientada hacia el interior de la escena.

En relación con la primera crítica, los músicos inscriben sus proyectos dentro de una escena alternativa o “de nicho” y presentan sus propuestas en contraposición a la música “comercial” o “de moda”, difundida masivamente a través de programas de radio, televisión y redes sociales. Aunque estas categorías remiten a la oposición clásica de *mainstream* vs. *under*, utilizada para hacer referencia al tipo y volumen de público, en este caso lo alternativo adquiere un contenido específico. La música

“comercial” está asociada a un uso centrado en el entretenimiento y, en algunos casos, a la expresión de sentimientos o emociones, que algunos interpretan como experiencias del orden del “ego (3)”. Los músicos se distancian de formas musicales contemporáneas, en las que consideran que esta banaliza como forma de entretenimiento y argumentan que este es sólo uno de los múltiples usos que se le puede dar a la música. El rescate del carácter “profundo”, “transformador”, “espiritual”, de la música, al que asocian con la función social o ritual de la música en sociedades tradicionales, es planteado como la incursión en un aspecto poco explorado, o al menos, uno que la industria no contempla.

Por otra parte, en términos de producción y organización del trabajo, destacan el valor de la construcción de relaciones basadas en el afecto, las afinidades y los intereses creativos comunes. Este tipo de relaciones, planteadas a modo de “alineación espiritual” entre músicos y productores primaría sobre otras formas de organización o toma de decisiones, motivadas por una lógica meramente comercial, guiada por las modas, o las ganancias monetarias. De todas maneras, este rechazo a “lo comercial” y valor por lo “genuino”, no se encuentra necesariamente en oposición al mercado. En todo caso, como han señalado otros estudios que analizan las transformaciones en la producción y consumo de bienes culturales (Miguel, 2012), este tipo de narrativas son propias de culturas de producción (Negus, 1996) que, tomando a la independencia como valor, se distancian de los mecanismos de producción y de ascenso asociados a las grandes discográficas (Boix, 2017).

Respecto a la segunda crítica, los músicos actualizan una serie de discusiones en torno a los procesos de globalización y la circulación de productos culturales (Kawashima, Crane y Kawasaki, 2002; Featherstone, 1990), sosteniendo que la incorporación de influencias musicales extranjeras, sobre todo anglosajonas, dieron lugar a una suerte de homogeneización cultural que resultó en el olvido de la tradición y la desvalorización de las culturas locales. Los músicos presentan la revitalización de la música folklórica como un proceso contrario de reivindicación de la autoctonía y explican la fusión de ritmos, sonidos o instrumentos latinoamericanos con la música electrónica como una celebración de la diversidad y del encuentro entre culturas (4). Además, plantean que la fusión de la música tradicional con la electrónica es parte de una “evolución” y que la reinención o resignificación de estos sonidos contribuye a que estas tradiciones se mantengan vigentes y puedan seguir existiendo. Si bien reconocen que la música folklórica tiene sus propios canales, la fusión con la electrónica sería la forma de hacer llegar la música tradicional a generaciones o mundos sociales a los que de otra manera no llegaría.

Ahora bien, así como esta actitud de “mirar hacia adentro” puede leerse como una crítica implícita a la estandarización cultural producto de la globalización, también reconocen el potencial de los avances tecnológicos y comunicacionales para la difusión y preservación de la música folklórica, no sólo latinoamericana, sino de otras partes del mundo. Estos facilitarían el acceso a “lo auténtico”, “lo originario” de diversas culturas, produciendo, como sostiene Erlmann (1996), experiencias de comuni-

cación global y autenticidad a través de medios simbólicos. En una entrevista pública, uno de los músicos decía:

De ver lo que está ocurriendo estos años con los ritmos tradicionales a mí me da confianza de que va a ocurrir todo lo contrario. Mucha gente se cansa de la música con la que a uno lo ametrallan en las radios, en las redes sociales, en los programas de televisión. No sé si es porque le presto más atención yo, pero me da la sensación de que han salido a colación en los últimos años muchísimas músicas tradicionales de las que no se había hablado nunca, y tenían un tratamiento más marginal incluso del que pueden tener ahora. Es una era donde es muy fácil acceder a casi todo. Yo me acuerdo que cuando era chico, con 14 o 15 años, un amigo había grabado en un cassette las Voces Búlgaras, y recuerdo que me había volado la cabeza: era muy difícil tener acceso a esas cosas. Sin embargo, ahora vemos que buscas en YouTube “Bulgarian Women Voices” y aparece hasta un directo en KEXP: es la globalización al extremo. Pero gracias a eso creo que no se van a extinguir esas músicas (Queipo, 2018).

Así, encontramos que la revitalización de la “herencia cultural” es lo que les imprime el carácter original e innovador a sus proyectos.

La innovación supone una vuelta al pasado y la creación de sonidos nuevos a partir de elementos “olvidados”. Sin embargo, estas justificaciones coexisten con una narrativa crítica en relación con la expansión de la propia escena. A pesar de que sigue siendo “de nicho”, dicen que se ha ido instalando y retroalimentando, y cuenta con terceras e incluso cuartas generaciones de artistas que se siguen inspirando en estas fusiones. Aquellos en los que identificamos una narrativa pionera, que en el comienzo enfatizaban sus experiencias con el chamanismo en las explicaciones sobre sus procesos compositivos, actualmente tienen una perspectiva crítica respecto a esta expansión. La crítica apunta principalmente a la pérdida de originalidad producto de la estandarización de los recursos musicales, estéticos y narrativos. Los músicos hablan de mensajes o conceptos “gastados”, “manoseados”, mostrando cierto hartazgo de cosas que ellos mismos habrían impulsado. Estas críticas se enmarcan en un cuestionamiento más amplio en torno a la masificación de la espiritualidad *New Age* y su incorporación a la industria de la música. Algunos cuestionan la mercantilización de este tipo de espiritualidades e incluso expresan tensiones respecto a la participación en circuitos musicales en los que consideran que se hace un uso superficial o fetichizado de ciertas expresiones culturales:

Después del fenómeno de la cumbia digital (...) lo que vino es el fenómeno de... varios terminamos como dentro de lo que se llamó neochamanismo musical o una escena downtempo que está muy ligada así a ese New Age barato

de la espiritualidad ancestral, por decirlo entre comillas, y a mí me parece un garrón. Hay que tener mucho cuidado de donde uno quiere jugar, porque la industria va a hacer mierda todo tarde o temprano (La mar en coche, 2020).

Como observan Boltanski y Chiapello (2002) en su análisis de la crítica artista, esta última crítica involucra una redefinición de las nociones de autenticidad/inautenticidad. Mientras que en una primera instancia lo auténtico se presentaba en oposición a lo seriado y lo estandarizado, en este punto la descalificación no se orienta al producto cultural sino a las intenciones de quien lo ofrece. Al mismo tiempo, así como en el apartado anterior observamos que los docentes del curso justifican el abandono de la oferta de ayahuasca y la búsqueda de articulación con ámbitos productores de saberes legítimos a partir de una crítica a la mercantilización, en este caso también es lectura sobre la mercantilización y saturación de conceptos lo que los impulsa nuevamente a la innovación. Esto se traduce en intentos por generar modificaciones en sus producciones musicales, pero también en sus narrativas, a fines de mantener la originalidad y la posición dentro de esos mundos o como me decía uno de los entrevistados, de “mantenerse en la ola”. No obstante, estas modificaciones también responden a ciertos cambios de tendencia globales. Así como pocos años atrás algunos sostenían que la música andina era la “nueva diva” en los circuitos de la música electrónica emergente, en una entrevista publicada, uno de ellos decía:

Ahora estamos en un momento particular, desde la pandemia, porque antes había un movimiento que iba creciendo uniformemente y después de dos años donde no hubo giras, los colegas no se encontraron, está más fragmentada la escena. También la pandemia trajo mucha futurología, mucho más metaverso, estéticas más clean, electrónicas y se nos fue el foco de la tradición. Aunque eso siempre está, pero no es la tendencia actual... En 2018 todo era África y Latinoamérica y las raíces, se veía incluso en el diseño gráfico. Entonces, como artista tienes que estar todo el rato reinventándote (South Plug, 2023).

De todas maneras, existen límites para la innovación. Tensionando el valor de la inclasificación (Algranti y Setton, 2021) (5), en una entrevista uno de los músicos explicaba que si un artista se vuelve demasiado innovador corre el riesgo de ser incomprendido por el público y excluido de plataformas de difusión por no estar asociado a otros conceptos o tendencias musicales específicas. Esto lleva a una serie de reflexiones y toma de decisiones en torno al desarrollo de la actividad musical. A lo largo de la investigación observamos que varios optan por diversificar sus proyectos, creando algunos quizás menos populares en los que exploran inquietudes artísticas y creativas, y conservando o desarrollando otros que les permiten generar ingresos económicos. Así, vemos que a diferencia de las propuestas anteriores, en las que el chamanismo emerge en términos

de técnica espiritual y medicina tradicional, en este caso el chamanismo se presenta en clave de estética alternativa. A partir de la revitalización de músicas “tradicionales” y una crítica específica a la industria del entretenimiento, los músicos se posicionan en circuitos musicales en los que la innovación, la autenticidad y el exotismo adquieren un valor central.

Conclusiones

En este trabajo nos propusimos dar cuenta de diversas manifestaciones del neochamanismo en las ciudades de Buenos Aires y Rosario, tomando como eje de análisis los registros de crítica cultural que desarrollan los agentes y colectivos involucrados en proyectos vinculados al neochamanismo. Más allá de que el abordaje propuesto pone el acento en la heterogeneidad tanto a nivel de las traducciones como de la crítica, en estas variaciones encontramos reivindicaciones compartidas de libertad, autonomía y autenticidad. Desde medios sociales específicos, los practicantes cuestionan la autoridad y las jerarquías de poder, ponderando la singularidad y la creatividad de pensamiento y acción por sobre los procesos de estandarización, burocratización y mercantilización. Sin embargo, del análisis de las referencias empíricas también se desprende la fuerza instituyente del neochamanismo en la producción de definiciones sobre la realidad (Algranti, Mosqueira y Setton, 2019), tanto a través de la cultura material como de la alianza y cooperación con ámbitos productores de sentido, como las instituciones vinculadas a disciplinas espirituales, la universidad y los festivales. Las críticas se enmarcan en proyectos

que tienen la voluntad de instituir alternativas éticas y estéticas y construir nuevas formas de autoridad. Esta tensión queda expuesta en las percepciones de los mismos participantes de estos espacios que muchas veces cuestionan la autoridad de los docentes en la traducción del conocimiento chamánico o desacreditan la figura del chamán por tratarse de una “figura narcisista”, reivindicando, en cambio, a los curanderos como portadores de saberes legítimos, pero menos enaltecidos por la cultura “occidental”.

Las críticas analizadas nos llevan a considerar la noción de crítica artista desarrollada por Boltanski y Chiapello (2002). Ahora bien, los autores distinguen la crítica artista de la crítica social. La primera se centraría en valores individuales y creativos, y rechazaría los procesos de racionalización y mercantilización asociados al capitalismo, mientras que la segunda, buscaría abordar desigualdades y la miseria, oponiéndose al individualismo y priorizando la solidaridad y la igualdad. Según ellos, la crítica artista habría sido adoptada por personas “distinguidas” de lo alto de la jerarquía socio-cultural, mientras que la crítica social tendría como principal vector al movimiento obrero. Sin embargo, como señala Lazzarato (2007), esta oposición tiene una serie de limitaciones porque comprende a las críticas como incompatibles y ejercidas por grupos sociales distintos. A partir del trabajo de campo observamos que, aunque las reivindicaciones son más afines a la crítica artista, sus explicaciones y justificaciones también contienen elementos de una crítica social. Además, la variedad de trayectorias, experiencias y orígenes sociales impide tratar a estos grupos como un todo homogéneo.

En todo caso, esto puede comprenderse como un fenómeno análogo a lo que Giddens (1991) denomina políticas de la vida. Es decir, políticas de elección de estilo de vida que promueven la realización del yo y desarrollan propuestas en torno a la pregunta ¿cómo queremos vivir? Si bien Giddens establece una distinción entre las políticas emancipatorias y las políticas de la vida, sostiene que las cuestiones de política de vida plantean también problemas de tipo emancipatorio, poniendo como ejemplo el caso del movimiento feminista. Este concepto nos permite abordar el pluralismo ontológico del imaginario chamánico desde un arco de posibilidades que contempla una variedad de trayectorias y posiciones políticas, así como tradiciones de pensamiento que van de una filosofía perenne a reivindicaciones más del tipo indigenista. Desde esta perspectiva, el neochamanismo puede ser entendido bajo la lógica de la construcción de una opción que a través de la recuperación de elementos tradicionales exige una sensibilidad renovada a cuestiones que han sido relegadas por la modernidad, en un diálogo crítico con las instituciones modernas y los sistemas expertos. En este sentido, la valorización positiva de “saberes ancestrales” opera como un recurso cultural que les permite desarrollar el ejercicio de la crítica sin romper necesariamente con sus tradiciones religiosas o disciplinas profesionales. La reinvención de estas tradiciones habilita procesos de especialización profesional que revitalizan el ejercicio de la profesión y, en algunos casos, el vínculo con sus respectivas tradiciones religiosas.

Notas

(1) Los practicantes sostienen que el “conocimiento chamánico” no puede aprenderse a través de otros, sino que se adquiere a partir del entrenamiento y la repetida experimentación de la práctica del “viaje”. Para un abordaje de los aspectos cosmovisionales y la categoría nativa de “viaje” ver Nachón Ramírez (2022).

(2) La dimensión propositiva de las producciones es trabajada en Nachón Ramírez (2022), a través del análisis de la categoría nativa de “viaje”.

(3) La noción de ego está asociada a una suerte de máscara o identidad social distinta a lo “verdadero”.

(4) De estas incorporaciones se desprenden discusiones en torno a la apropiación cultural. Relativizando la idea de pertenencia y construyendo una suerte de linaje cultural, los artistas definen a la música folklórica como la música de “nuestros ancestros”. En algunos casos, la noción de ancestralidad está atada a una identidad sudamericana y, en este sentido, circunscrita a un territorio, aunque también se presenta en términos de una ascendencia global. Más allá de que responden públicamente a estas críticas, ciertas decisiones como no incorporar cantos en lenguas indígenas o rechazar categorías como “música andina”, también pueden ser leídas como una suerte de identidad precautoria (Wright y Messineo, 2013), que evita este tipo de acusaciones.

(5) Los investigadores usan este concepto para describir la búsqueda de desmarcación y des-categorización como forma de resistencia, pero también como pauta de prestigio que jerarquiza mediante la proyección de una imagen del sí

mismo libre de determinaciones.

Bibliografía

Algranti, J., y Setton, D.

2021. *Clasificaciones Imperfectas: Sociología de los mundos religiosos*. Buenos Aires: Biblos.

Algranti, J., Mosqueira, M., y Settón, D.

2019. Pensar sin iglesias: El hecho institucional como problema de estudio. En J. Algranti, M. Mosqueira y D. Settón (Eds.), *La institución como proceso*. Buenos Aires: Biblos

Barrett, J.

1996. World Music, nation and postcolonialism. *Cultural Studies*, 10(2), 237-247.

Besecke, E.

2001. Speaking of Meaning in Modernity: Reflexive Spirituality as a Cultural Resource. *Sociology of Religion*, 62(3), 365–381.

Boix, O. A.

2017. Estado y organizaciones musicales en las

- configuraciones emergentes en los años 2000 en Argentina. *Resonancias*, 21(40), 129-144
- Boltanski, L. y Chiapello, E. 2002. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal
- Bordes, M. 2018. El debate medicalización-desmedicalización en el campo de estudios de las medicinas “alternativas y complementarias.” En E. Ipar, S. Tonkonoff, M. Fernández, & M. Lassalle (Eds.), *Teoría, política y sociedad: reflexiones críticas desde América Latina* (pp. 623–640). CLACSO.
- Cant, S., y Sharma, U. (Eds.). 1996. *Complementary and alternative medicines: Knowledge in practice*. London: Free Association Books.
- Carini, C. 2016. Ritual, identidad y transnacionalización en una celebración budista: el Vesak en la Argentina. *RUNA - Archivo para las ciencias del hombre*, 37, 5-20.
- Carozzi, M. J. 2000. *Nueva Era y terapias alternativas: Construyendo significados en el discurso y la interacción*. Buenos Aires: Ediciones de la UCA.
- Ceriani Cernadas, C. 2013. La religión como categoría social: Encrucijadas semánticas y pragmáticas. *Cultura y religión*, 7(10), 10-29.
- Ceriani Cernadas, C. 2018. La mirada interior: historia, persona y experiencia en la ideología Rosacruz (AMORC). En P. Wright (Ed.), *Periferias sagradas en la modernidad argentina* (pp. 77-103). Buenos Aires: Biblos.
- Cosse, I. 2010. *Pareja, sexualidad y familia en los años sesenta: Una revolución discreta en Buenos Aires*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

- Donatello, L. M.
2010. *Catolicismo y Montoneros: Religión, política y desencanto*. Buenos Aires: Manantial.
- Erlmann, V.
1996. The aesthetics of the global imagination: Reflections on world music in the 1990s. *Public Culture*, 8, 467-487.
- Featherstone, M.
1990. *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. Londres: Sage Publications Ltd.
- Felitti, K.
2012. Después de Humanae Vitae: moral sexual y paternidad responsable en los discursos católicos de los años '70. En C. Touris & M. Ceva (Eds.), *Los avatares de la nación católica. Cambios y permanencias en el campo religioso de la Argentina contemporánea* (pp. 181-198). Buenos Aires: Biblos.
- Frigerio, A.
2007. Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina. En M. J. Carozzi & C. Ceriani Cernadas, *Ciencias Sociales y Religión en América Latina. Perspectivas en debate*. Buenos Aires: Biblos.
- Frigerio, A.
2016. La ¿"nueva"? espiritualidad: ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido. *Ciencias Sociales y Religión*, 18(24), 209-231.
- Giddens, A.
1991. *Modernidad e identidad del yo: El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Madrid: Península.
- Giménez Béliveau, V.
2016. *Católicos militantes: sujeto, comunidad e institución en la Argentina*. Buenos Aires: EUDEBA
- Harner, M.
2017. *La senda del Chamán*. Barcelona: Kairós.
- Idoyaga Molina, A.
2015. Enfermedad, Terapia y las Expresiones de lo Sagrado. Una síntesis sobre

- medicinas y religiosidades en Argentina. *Ciencias Sociales y Religión*, 17(22), 15-37.
- Irisarri, V.
2015. Mezcla, trama y formación de nuevas prácticas musicales en Buenos Aires. En G. Gallo & P. Seman (Eds.), *Gestionar, mezclar, habitar: Claves en los emprendimientos musicales contemporáneos* (pp. 195-249). Buenos Aires: Gorla
- Kawashima, C., & Kawasaki
2002. *Global Culture: Media, Arts, Policy and Globalization*. Kioto: Routledge Inc.
- Lavazza, V. H.
2018. El culto del Santo Daime en Buenos Aires: un chamanismo formado por mestizajes espirituales. En P. Wright (Ed.), *Periferias sagradas en la modernidad religiosa* (pp. 125-152). Buenos Aires: Biblos.
- Lazzarato, M.
2007. Las desdichas de la “crítica artista” y del empleo cultural (Marcelo Expósito, trad.). *Transversal*. Recuperado de : <https://transversal.at/transversal/0207/lazzarato/es>.
- Lindquist, G.
1997. *Shamanic performances on the urban scene: Neo-shamanism in contemporary Sweden*. Stockholm: Gotab.
- Magnani, J. G.
2013. El movimiento new age y el chamanismo urbano en Brasil. En R. De la Torre, C. Gutierrez Zuñiga, & N. Juárez Huet (Eds.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age* (pp.77-101). D.F, México: Publicaciones de la Casa Chata.
- Mallimaci, F. (
2011. De la Argentina católica a la Argentina diversa. De los catolicismos a la diversidad religiosa. En Odgers-Ortíz, O (Ed.), *Pluralización religiosa de América Latina* (pp. 75-130). México: El Colegio de la Frontera Norte.

- Miguel, P. 48(2), 67-88.
2012. La pregunta por la creatividad: Notas sobre el análisis de la producción reciente en las industrias creativas argentinas. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 33(106), 113–129.
- Puglisi, R. S.
2015. Jerarquías, familia y formas de participación en la Organización Sai Baba de Argentina: Un análisis sobre los límites del campo New Age. *Sociedad y Religión*, (44), 124-154.
- Nachón Ramírez, M.
- 2022 “Espacialidad, interioridad y temporalidad: la noción de ‘viaje’ entre practicantes de neochamanismo de la ciudad de Buenos Aires”. En R. Puglisi, & F. Flores (Eds.), *Movilidades sagradas: Peregrinaciones, procesiones, turismo y viajes religiosos en la Argentina* (pp. 341-354). Rosario: Prohistoria.
- Riera, V., Saccol, C., & Wright, P.
2018. Cosmologías practicadas: un acercamiento etnográfico a la antroposofía. En P. Wright (Ed.), *Periferias sagradas en la modernidad argentina* (pp. 57-76). Buenos Aires: Biblos.
- Negus, K.
1996. *Popular Music in Theory. An Introduction*. Middletown: Wesleyan University Press.
- Saizar, M.
2006. Reflexiones en torno de la complementariedad terapéutica entre usuarios del yoga en el Área Metropolitana de Buenos Aires (Argentina). *Mitológicas*, 21, 23-46.
- Puglisi, R.
2012. Tejiendo vínculos: tres mecanismos socioadaptativos desplegados por el movimiento Sai Baba en Argentina. *Revista Colombiana de Antropología*,
- Saizar, M.
2015. El hinduismo en Argentina. Más allá de hippies y globalizados. *Mitológicas*, 30, 62-75.

- Snow, D.
1979. A dramaturgical analysis of movement accommodation: building idiosyncrasy credits as a movement mobilization strategy. *Symbolic Interaction*, 2 (2), 23- 43.
- Taylor, T. D.
1997. *Global Pop: World Music, World Markets*. New York and London: Routledge.
- Toniol, R.
2015. Espiritualidade que faz bem: Pesquisas, políticas públicas e práticas clínicas pela promoção da espiritualidade como saúde. *Sociedad y Religión*, 25(43), 110-146.
- Troeltsch, E.
1956. *The Social Teaching of The Christian Churches*. London: George Allen & Unwin Ltd. New York: The Macmillan Company.
- Viotti, N.
2017 Emoción y nuevas espiritualidades. Por una perspectiva relacional y situada de los afectos. *Antípoda*, 28 (3), 167-183.
- Viotti, N
2018. Más allá de la terapia y la religión: una aproximación relacional a la construcción espiritual del bienestar. *Salud Colectiva*, 14 (2), 241-256.
- Weber, M.
1944. *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M.
1993. *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial.
- Wood, M.
2007. *Possession, power and the new age. Ambiguities of authority in neoliberal societies*. Aldershot: Ashgate
- Wright, P. y Ceriani, C.
2018 Introducción. Entre heterodoxias históricas y recreaciones contemporáneas. En Wright, P (Ed.) *Periferias Sagradas en la modernidad argentina* (pp.

9-23). Buenos Aires: Biblos.

Wright, P. y Messineo, M.C

2013. La producción cultural del imaginario esotérico: una visita desde Buenos Aires. *Cultura y Religión. Revista de Sociedades en Transición*, 7 (1), 30-41.

Fuentes

La Mar en Coche. (2020, octubre). Episodio 69 [Audio podcast]. <https://open.spotify.com/>