

## DOSSIER “CHAMANISMOS CONTEMPORÁNEOS. CONCEPCIONES Y EXPERIENCIAS REVISITADAS”<sup>1</sup>

Pablo Wright\*, Lourdes Báez Cubero (INAH)\*\*

### Presentación

Los estudios antropológicos desde sus orígenes muestran fenómenos culturales y categorías sociales que devinieron parte del canon conceptual, aunque muchos se originaran en sociedades particulares y que por complejos factores se transformaron en quasi universales. Dos de estas categorías son clásicas en nuestra disciplina: chamán y mana, y parecen haber tenido un largo recorrido desde los horizontes más lejanos y “primitivos” del planeta hasta los manuales más básicos de antropología o artículos sofisticados en revistas académicas. Para el caso de mana, —o como en nuestro caso, el de chamán— como bien lo señalan Tomlinson y Tengan (2016:14-16), este devino “separado de Oceanía en la cultura global desterritorializada”, desarrollándose “diversos sentidos a través de las culturas”. De este modo

hoy día ha adquirido “ubicuidad geográfica, resiliencia histórica y capacidad de cambio de forma” (Resnier y Jolly, 2016:349)<sup>2</sup>. Así como los conceptos de las antiguas religiones hindúes de karma, dharma o chakra ya son moneda común en muchos análisis interculturales de antropología de la religión, como sentido estricto o bien como uso figurado y comparativo, lo mismo sucede con el de mana, y, por supuesto, con el de chamán. En este sentido, el chamanismo y sus misterios parecen condensar mitemas esenciales para la modernidad europea que lo conoció inicialmente a través de viajeros y exploradores, nutriendo su “alteridad” la imaginación occidental de modo polisémico, aunque siempre vinculada con los márgenes de la conducta social, las dimensiones ontológicas y religiosas y la salud mental. Común a las operaciones conceptuales modernas, el chamán se fue conformando en el espejo invertido de

\*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Universidad de Buenos Aires, Argentina. Email: taanqui@yahoo.com  
<https://orcid.org/0000-0002-7243-1008>

\*\* Instituto Nacional de Antropología e Historia, México. Email: lourdes.baez@prodigy.net.mx  
<https://orcid.org/0000-0002-2321-084X>

1 Parte de la organización y preparación de la presentación de este Dossier fue realizada por uno de nosotros (P. Wright) durante una estadía como Visiting Scholar del Center for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences (CAS-E) de la Friedrich-Alexander University en Erlangen (Alemania) entre abril y julio de 2024. Se agradece a las autoridades del CAS-E por el otorgamiento de esta beca y especialmente a la Dra. Raquel Romberg y al Dr. Paul Stoller por su apoyo académico y humano.

2 Traducción propia de los originales en inglés.

la mismidad occidental. El occidente racional, científico y cristiano frente al oriente, las culturas “primitivas”, o los indígenas alrededor del planeta como irracionales, mágicos, paganos, supersticiosos y parte de un pasado arcano (Diamond, 1973; de Martino, 1948, 1965; Carvalho, 1993, Segato, 1992; Zinn, 2023). Debemos al historiador de las religiones Mircea Eliade una sistematización clásica de los principales rasgos generales del chamanismo, (originalmente publicado en francés en 1951) a partir de la literatura de exploradores y etnógrafos sobre los tunguses de Siberia, pero enriquecida con ejemplos de otras culturas. Para este autor, el chamanismo podía ser visto como una forma de religión muy antigua centrada en las “técnicas arcaicas de éxtasis”, lo que por un lado facilitó los análisis interculturales de especialistas religiosos que implementaban estas técnicas, pero por el otro generó una estereotipación universalista de sus rasgos mínimos. La posición de Eliade, controversial a lo largo de la historia de los estudios de chamanismo ha dado lugar a investigaciones etnográficas de chamanismos en plural, y no solo a partir de una versión abstracta idealizada. Además, estudios de sistemas religiosos usualmente manejan la versión modernizada del término “éxtasis”, utilizando, en su lugar, la noción de “estados alterados de conciencia”. De este modo, la evidencia intercultural indica que numerosos sistemas religiosos promueven estos estados alternos, que son verdaderamente estados “espirituales” que involucran todo el ser, y no solo la “conciencia”, que parece ser un término demasiado secularizado que representa aquellas experiencias “más allá de lo evidente”, o “de realidad no ordinaria”, como refiere-

ra Castaneda en su clásico libro sobre Don Juan (1968). En relación con esto, hemos propuesto en algunos trabajos recientes (Wright y Messineo, 2013; Wright, 2023), el término “tecnologías del ser”, readaptando las ideas de Foucault sobre “tecnologías del self”, para dar cuenta de las tecnologías socioculturalmente específicas que apuntan a lograr esa metanoia. Estas suponen el acceso a ámbitos arcanos de la realidad, con las posibilidades de conocimiento y poder utilizables para diferentes fines, en general de terapia y sanación, predicción, comunicación con diferentes entidades del mundo, y a veces ejercicio de liderazgo. Asimismo, estas tecnologías, en muchos chamanismos de raigambre indígena sobretodo, implican también la producción de enfermedades y daños. En suma, estos conocimientos a través del acceso a niveles de lo sagrado más allá de lo ordinario, suponen la adquisición de poder, y este, como toda dimensión numinosa al decir de Rudolf Otto (orig.1917), tiene su lado oscuro, vinculado al mal, y a la conflictividad intersubjetiva. Estas tecnologías del ser chamánicas habilitan la posibilidad de entrar en “espacios de interlocución intersubjetiva” (Wright, 2023:36) que tienen efectos tanto individuales —en el especialista chamánico per se— como comunitarios. Los fenómenos de chamanismo parecen reinscribir en la historia cultural de occidente con el resto del mundo lo que Edward Tylor opinara en su momento acerca de que la modernidad científica parecía haber cercenado y deslegitimado capacidades y potencialidades humanas presentes en sociedades “primitivas” (Carvalho, 1993:76-77). En este punto, las tecnologías del ser chamánicas, redescubiertas en su legitimidad sociocultural por las investi-

gaciones antropológicas (v.g. Jackson, 1989; Stoller, 1989), han ido descentrando la autoridad anteriormente monológica de la ciencia occidental sobre las capacidades mentales, psícofísicas y espirituales humanas, dando espacio a otros lugares de enunciación del saber y del conocimiento (Mignolo, 2000; Said, 1989; Wright, 2008). Estos reconocen la potencialidad ontológica de los chamanismos o de fenómenos vinculados con la mediumnidad como tecnologías que implican otros estados de conciencia más allá de los “normales” de la vigilia y el sueño, con una gran capacidad de agencia sobre el mundo social (Winkelman en este Dossier; Carvalho, 1993; Stoller, 1997). Los procesos de la modernidad euroamericana que desembocaron en la globalización y transnacionalización de bienes, personas y tecnologías culturales, y la evangelización misional cristiana (católica y protestante) alrededor del mundo, han generado diferentes impactos en los sistemas chamánicos circumscribidos étnicamente. Si bien las etnografías señalan la persistencia de ellos con transformaciones y adaptaciones a diferentes contextos estatales y regionales, como por ejemplo, el Gran Chaco (Idoyaga Molina, 2000; Wright, 2008), la Amazonía (Matteson, Langdon y Baer, 1992; Langdon, 2013), las praderas de EEUU y Canadá (Lyon, 1998), Escandinavia (Fonneland, 2017), o Asia (Chilson y Knetch, 2003; Buyandelger, 2013), como fenómenos insertados en contextos socioculturales discretos, nuevos fenómenos basados en saberes chamánicos son conspicuos hoy día, los neochamanismos. Si en general los chamanismos basados étnicamente se manifiestan dentro de sistemas sociales

donde tienen una función colectiva, y por tanto son redes de símbolos culturales anclados territorialmente, los llamados neochamanismos son producto de esa globalización y transnacionalización de símbolos y prácticas culturales vinculadas con tecnologías del ser que proveen acceso a realidades no ordinarias, no siempre anclados étnica o territorialmente. Los neochamanismos aquí referidos, también llamados chamanismos urbanos, nacen del trabajo de antropólogos como Carlos Castaneda (1968) y Michael Harner (1980). Como señalan en este Dossier los artículos de Jean Langdon, Michael Winkelman, Fábio Leandro Stern y Silas Guerrero y Mercedes Nachón Ramírez, especialmente los seminarios desarrollados a partir de 1980 por Harner para enseñar técnicas chamánicas de un modo fácil e independiente de cualquier contexto social étnico, y su Fundación de Estudios Chamánicos, abrieron un campo nuevo de estudios del llamado *core shamanism*. De este modo, una tecnología del ser, readaptada por Harner de grupos indígenas de Sudamérica y de Norteamérica, se “dependizó” de su contexto sociocultural, para transformarse —como ya lo hicieran la meditación o el yoga— en una “técnica” a disposición de cualquiera que quisiera conocerla. De cierta forma, este conocimiento indígena se privatizó, siguiendo una lógica de mercado moderna, para ser transmitido ahora a “clientes” individuales interesados, previo pago. La individualización y mercantilización de estos “saberes ancestrales” chamánicos es una tendencia irresistible desde comienzos de los 1980’s, y ha tenido una difusión a nivel mundial en diferentes escuelas y organizaciones. Estos

fenómenos entran en afinidad electiva weberiana con los movimientos de la Nueva Era, convergiendo en revalorizaciones de la pos(modernidad) contemporánea sobre el rol del ser humano en el planeta, de la naturaleza, y la importancia no ya de religiones institucionalizadas específicas sino de “espiritualidades”, el nuevo término para superar condicionamientos de las grandes religiones históricas y sus dimensiones políticas asociadas (Viotti, 2018; Wright, 2018).

Este Dossier incluye trabajos de antropólogos y sociólogos con experiencia de campo que ilustran la riqueza y complejidad de los fenómenos chamánicos contemporáneos, sus rasgos cosmológicos y ontológicos principales, alcances, dilemas, conflictos políticos con los estados, y su potencial como modo de conocimiento que supone tecnologías del ser no legitimadas por la ciencia moderna, salvo excepciones (véase Winkelman en este Dossier). Aquí se exponen algunos fenómenos chamánicos observables en la actualidad, desde chamanismos étnicos a expresiones de chamanismo urbano o neochamanismo. Asimismo, también incluimos reflexiones de índole conceptual más generales. Los países representados son Argentina, Brasil, Suecia y Finlandia –en este caso en el pasado antiguo y también en el presente-- sin agotar por supuesto otras variables posibles ni en términos generales ni particulares. De esta forma, en esta compilación presentamos ejemplos de chamanismos vinculados con tradiciones y comunidades étnicas. El caso de los Mapuche de Argentina (Kaia Santiesteban) y de tradiciones escandinavas principalmente (Francis Joy, Peter Armstrand y John Sussell-Moller). Estos son precedidos por dos trabajos concep-

tuales que analizan la historia y alcance de la noción de chamanismo y sus transformaciones (Esther Jean Langdon y Michael Winkelman). Finalmente, los dos últimos trabajos tratan fenómenos del neochamanismo en diferentes contextos actuales de Brasil (Fábio Leandro Stern y Silas Guerriero) y Argentina (Mercedes Nachón Ramírez).

En cuanto a los trabajos conceptuales, en primer lugar, Langdon, de la Universidad Federal de Santa Catarina (Brasil), a partir de reflexiones sobre su extensa experiencia etnográfica en la amazonía ecuatoriana, colombiana y brasileña, propone una visión no universalista esencial del chamanismo, observándolo como un fenómeno generativo que se adapta a contextos socioculturales particulares. Asimismo identifica corrientes teóricas estructuralistas y constructivistas que modelan enfoques sobre chamanismo y los aportes del perspectivismo. En este sentido, valora las contribuciones de la etnología amazonista en el análisis de la producción social del cuerpo en la constitución ontológica del chamán. Para esta autora, los chamanismos configuran un sistema dinámico y persistente cuya praxis atraviesa fronteras étnicas, regionales, históricas y de género, y presentan múltiples transformaciones. En este punto el rol de los derechos y saberes indígenas presentes en constituciones de países sudamericanos abren posibilidades a relevantes procesos de revitalización de prácticas chamánicas. Por su parte, el artículo de Winkelman, docente retirado de la Arizona State University, quien ha trabajado extensamente sobre la neurofisiología de los estados alterados de conciencia, sostiene la noción de chamán como un fenómeno transcultural, asociándolo básicamente en términos

históricos a sociedades cazadoras-recolectoras y pastoriles simples. El autor propone un modelo etic del chamanismo, es decir un marco teórico basado en analogías etnológicas a partir de investigaciones transculturales. Sobre las bases biológicas de los estados alterados de conciencia chamánicos a partir de la obra de numerosos investigadores, Winkelman esboza una relación importante entre estos y las condiciones socio-económicas donde emergen. Así, plantea la existencia de una serie de especialistas, que denomina “sanadores chamanísticos”, los que apelan a estados de conciencia alterna para realizar terapias, sanaciones o predicciones en diferentes gradientes, que van desde el chamán que se relaciona con los espíritus auxiliares sin ser poseído por estos, a los médium, que pueden ser poseídos parcial o totalmente por ellos. Este modelo de sanadores-chamanísticos permite, según el autor, la posibilidad de realizar estudios con bases conceptuales y epistemológicas robustas.

El trabajo de Joy, Armstrand y Sussell-Moller presenta datos arqueológicos, históricos y etnográficos de chamanismo Sami de Escandinavia. Joy trabaja en el Centro del Ártico de la Universidad de Laponia (Finlandia), Armstrand es un chamán de Kiruna (Suecia), y Sussell-Moller, es un chamán de Copenhague (Dinamarca). El artículo analiza aspectos del chamanismo escandinavo, especialmente las relaciones entre humanos y animales, y otros seres de la naturaleza, especialmente en modos de comunicación interespecies, que menciona como “telepatía” y cosmología. Para ello, trabaja sobre tres niveles, siempre con/sobre evidencia de prácticas y cosmología chamánica: arte rupestre prehistórico en sitios de Finlandia; paisajes

en tambores chamánicos del siglo XVII en Suecia; y chamanes contemporáneos, uno de tradición neochamánica de Dinamarca y otro de tradición sami de Suecia. Los temas centrales enfatizados en el artículo giran en torno a cómo la agencia espiritual se desarrolla, tanto en los sitios geográficos como en las tradiciones orales, y cómo se encuentra evidencia de la misma en materiales prehistóricos, históricos y contemporáneos. Se interesa en los modos de transmisión de estas tradiciones a través del arte y de las narraciones sagradas. El enfoque principal del trabajo parte de la teoría animista de producción de conocimiento y construcción de narrativas de Harvey (2006), Stuckey (2010) y Barret (2011). La misma expresa una ontología que habilita sin problemas comprender la epistemología chamánica y sus múltiples prácticas y simbolismos donde humanos y no humanos generan una intersubjetividad esencial de gran riqueza en términos de sabiduría y potencial terapéutico. El artículo de Santiesteban, de la Universidad Nacional de Río Negro, ilustra las luchas del pueblo mapuche por la recuperación de tierras ancestrales a partir de la trayectoria de una joven machi (chamán) mapuche, quien recibió en sueños el mensaje de ancestros para instar a la (re) ocupación de tierras en Villa Mascardi, a unos 30 km de la ciudad de Bariloche (Río Negro, Argentina). Aquí se observa el potencial de agencia social que posee la institución chamánica mapuche, sus paradojas, y cómo el conjunto complejo de símbolos, prácticas rituales, horizontes mitoprácticos, paisajes, y valores culturales se enraízan en lo que la autora, siguiendo la propuesta epistemológica relacional de Tim Ingold (2011), denomina “entramado de rewe”.

El rewe se erige en un ámbito socio-espacial calificado de re(emergencia) de sentidos mapuche de identidad: empíricamente es una zona ceremonial donde hay una escultura de madera semejante a una escala por la que la machi realiza un viaje ritual por el cosmos, al modo de un axis mundi. También es un símbolo identitario colectivo esencial. A través de la machi, las fuerzas del lugar y los ancestros se manifiestan en el lenguaje de la espiritualidad indígena, que dramatiza en este caso su multidimensionalidad vinculada a la política, a la economía, a la educación, a la salud y al trabajo. El artículo muestra los conflictos con autoridades estatales que desconocen la legitimidad de los reclamos territoriales a partir del entramado del rewe, enfrentándolo a través del “entramado judicial”. Para la autora, el rol de los chamanes, en este caso, se relaciona con curar heridas históricas no resueltas por el estado argentino, a través de una sanación ritual que es una terapia colectiva en curso por los conflictos existentes con las autoridades judiciales.

Dentro de los artículos enfocados sobre neochamanismo, Fábio Leandro Stern y Silas Guerriero, de la Pontificia Universidad Católica de San Pablo, analizan las características y contexto institucional universitario de cursos sobre “saberes ancestrales” influidos por el ethos Nueva Era en Brasil. Observan un interesante periplo semántico del término chamanismo, el cual desde el mundo académico pasa por el universo Nueva Era para retornar al ámbito universitario poseyendo rasgos netamente neochamánicos, lo que desafía la concepción clásica eliadiana del término. El foco etnográfico es una serie de cursos en la Universidad del Sur de Santa Catarina (UNISUL) dentro del programa de

formación de naturólogos. Aquí estudian los “estilos de pensamiento” –basados en una forma de análisis de paradigmas al estilo de Kuhn (Fleck, 1981)-- de sectores docentes, unos propugnando una versión más nueavae-rizada del chamanismo, como transhistórico y saber primordial ancestral, y otros, por su parte abogando por una forma más cercana al campo científico biologicista basada en “evidencias” y no en “saberes religiosos”. Estos dos paradigmas, presentes en las tensiones entre el cuerpo docente de esta universidad en la lucha por definir la necesidad de cursos de chamanismo en la formación de salud, parece señalar sin dudas, tensiones presentes en todos los campos donde saberes chamánicos se insertan en contextos institucionales modernos vinculados a la salud, y la puja por la legitimidad de dichos saberes. Finalmente, el trabajo de Nachón Ramírez de la Universidad de Buenos Aires, y desde la sociología estudia expresiones neochamánicas presentes en tres ámbitos en la Argentina: estudios de neochamanismo en una institución derivada de las enseñanzas de Harner; en cursos de chamanismo dentro de la Facultad de Medicina de una universidad argentina; y en prácticas neochamánicas identificables en el arte. La autora observa al chamanismo como un recurso cultural que permite un diálogo crítico con la modernidad, aunque sin rechazar explícitamente las instituciones modernas. En los tres ámbitos identifica las prácticas neo(chamánicas) como herramientas para un acceso a niveles de espiritualidad poco logrados en las religiones hegemónicas, en las instituciones de salud, o en estéticas abstractas o materialistas del arte musical. De esta forma, se habilitan reflexiones sobre los saberes ancestrales que facilitan el

misticismo, la “auténticidad”, la experiencia individual, y la crítica institucional. Nachón Ramírez encuentra relevante, a lo largo de sus investigaciones en los tres sitios etnográficos, lo que denomina, siguiendo a Algranti y Setton (2021) la fuerza instituyente del chamanismo en la producción de definiciones de la realidad. Todos los trabajos incluidos en este Dossier señalan de uno u otro modo, y con casuística etnográfica de diversas clases y orígenes, las características del pluralismo ontológico de los imaginarios chamánicos, desde sus manifestaciones en comunidades de tipo étnico, a reelaboraciones neo(chamánicas) en contextos urbanos variados. En todos los casos, hay menciones explícitas a la riqueza de los saberes y espiritualidades ancestrales, lo que puede verse como una crítica sugerente de las instituciones modernas de la educación y la salud, y de las religiones históricas hegemónicas. Aunque estos saberes están fundamentados en tradiciones indígenas antiguas, son asimismo creaciones y recreaciones que dialécticamente interactúan con condiciones de existencia socioculturales específicas. Las versiones contemporáneas de los chamanismos como tecnologías del ser protéticas y adaptables aquí revisadas, corporizan/ espiritualizan diálogos inter-epistemológicos (Segato, 1992; Wright, 2008) hasta hace muy poco tiempo negados por la modernidad científica, entre lo humano y lo no humano, y los diversos estados del ser en/con el mundo, que esas tecnologías hacen posible. Sin dudas, como señaláramos al principio para el caso del mana, el chamanismo y sus diversos fenómenos contemporáneos asociados parece presentar entre sus principales rasgos, “ubicuidad geográfica, resiliencia histórica y capacidad de

cambio de forma” que no cesan de provocar la mirada asombrosa tanto de investigadores como de practicantes y legos.

## Bibliografía

Algranti, J. y D. Setton.

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

Barrett, M. J.

2011. Doing Animist Research in Academia: A Methodological Framework. *Canadian Journal of Environmental Education*, 16: 123-141.

Buyandelger, M.

2013. *Tragic Spirits. Shamanism, Memory, and Gender in Contemporary Mongolia*. Chicago: The University of Chicago Press.

Carvalho, José Jorge de.

1993. Antropología: saber académico y experiencia iniciática. *Antropológicas*, Nueva Época, 5:75-86.

Castaneda, C.

1968. *The Teachings of Don Juan. A Yaqui Way*

- of Knowledge.* Berkeley: University of California Press.
- Chilson, C. y P. Knetch (eds).
2003. *Shamanisms in Asia.* Routledge. London: RoutledgeCurzon.
- De Martino, E.
1948. *Il mondo magico.* Torino: Einaudi.
- De Martino, E.
1965. *Magia y Civilización.* Buenos Aires: El Ateneo.
- Diamond, S.
1973. *In search of the primitive. A critique of civilization.* New Brunswick and London: Transaction Books.
- Eliade, M.
- (1951)1960. *El Chamanismo y las técnicas arcaicas de éxtasis.* México, D.F.: F.C.E.
- Fleck, L.,
1981. *Genesis and development of a scientific fact.* Chicago: The University of Chicago Press: Chicago.
- Fonneland, T.
2017. *Contemporary Shamanisms in Norway.* Oxford: Oxford Academic.
- Harner, M.
1980. *The Way of the Shaman: A Guide to Power and Healing.* New York: Harper and Row.
- Harvey, G.
2006. *Animism: Respecting the living world.* New York: Columbia University Press.
- Idoyaga Molina, Anatilde.
2000. *Shamanismo, Brujería y Poder en América Latina* Buenos Aires: CAEA-CONICET.
- Ingold, T.
2011. A storied world. En: T. Ingold, *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description.* New York: Routledge, pp. 141-176.
- Jackson, M.
1989. *Paths toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic*

- Inquiry*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
1996. *Lo racional y lo irracional en la idea de dios*. Madrid: Alianza Editorial.
- Langdon, E. J.
2013. New Perspectives of Shamanism in Brazil  
Shamanisms and Neo-Shamanisms as  
Dialogical Categories. *Civilisations  
Revue internationale d'anthropologie  
et de sciences humaines* 61(2): 19-35.
- Lyon, W. S.
1998. *Encyclopedia of Native American  
Shamanism: Sacred Ceremonies  
of North America*. New York:  
Bloomsbury Academic.
- Matteson Langdon, E.J. and G. Baer (eds.)
1992. *Portals of Power: Shamanism in South  
America*. Albuquerque: University of  
New Mexico Press.
- Mignolo, W.D.
2000. *Local Histories/Global Designs.  
Coloniality, Subaltern Knowledges,  
and Border Thinking*. Princeton, New  
Jersey: Princeton University Press.
- Otto, Rudolf.
1917. 1996. *Lo racional y lo irracional en la idea de dios*. Madrid: Alianza Editorial.
- Resnier, N. and M. Jolly.
2016. “Afterword: Shape-Shifting Mana:  
Travels in Space and Time”, in M.  
Tomlinson and T.P. Tengan (eds.),  
*New Mana. Transformations of a  
Classic Concept in Pacific Languages  
and Cultures*. Canberra: Australian  
University Press, pp.349-368.
- Said, E.
1989. Representing the Colonized:  
Anthropology's Interlocutors.  
*Critical Inquiry* 15: 205-225.
- Segato, Rita.
1992. Um Paradoxo do Relativismo. O Discurso  
Racional da Antropologia frente ao  
Sagrado, *Religião e Sociedade* 16  
(1-2): 114-135.
- Stoller, P.
1989. *The taste of ethnographic things. The  
senses in anthropology*. Philadelphia:  
University of Pennsylvania Press.

- Stoller, P.
1997. *Sensuous scholarship*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Stuckey, P
2010. Being Known by a Birch Tree: Animist Refigurings of Western Epistemology. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, 4 (3): 182-205.
- Tola, F. y E. Robledo.
2022. Danzas de alabanza (Praise Dances): Pentecostal Ritual or Shamanic Resurgence? En: E. Capredon, C. Ceriani Cernadas y M. Opas (eds.), *Indigenous Churches. Anthropology of Christianity in Lowland South America*. Cham: Palgrave Macmillan, pp.131-154.
- Tomlinson, M. and T.P. Tengan.
2016. “Introduction: Mana Anew”, in M. Tomlinson and T.P. Tengan (eds.), *New Mana. Transformations of a Classic Concept in Pacific Languages and Cultures*. Canberra: Australian University Press, pp.1-37.
- 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.
- Wright, P.
2008. “Ser-en-el-sueño”. *Crónicas de historia y vida Toba*. Buenos Aires: Biblos-Culturalia.
- Wright, P.
2015. Sueño, shamanismo y Evangelio en los Qom (Tobas) del Chaco argentino. *Sociedad y Religión* 25 (44):30-61.
- Wright, P.
2018. Espiritualidades. Entre la ontología y la pragmática. En: J. Esquivel y Verónica Giménez Beliveau (coord.), *Religiones en cuestión: campos, fronteras y perspectivas*. Buenos Aires: ACSRMCICCUS, pp.253-265.
- Wright, P.
2022. (Neo-)Shamanic Chronicles of the Argentine Qom/Toba: Between Love, Power, and Healing. *Shaman* 30 (1-2):117-138.

Wright, P.

2023. Technologies of the Self in Contemporary South American Shamanisms: The cases of the *Qom*/Toba (Argentina) and Santo Daime (Brazil). *Indigenous Religious Traditions* 1.1:25-40.

Wright, P. y M.C. Messineo. 2013. La producción cultural del imaginario esotérico: una visita desde Buenos Aires. *Cultura y Religión. Revista de Sociedades en Transición* 7 (1): 30-45,

Zinn, D. L.

2023. Ernesto De Martino y la actualidad de su pensamiento: un intelectual incómodo que se redescubre. *Revista Andaluza de Antropología* 24: 35- 48.