

**EL LUGAR DE LA CREENCIA (O
NO) DEL ANTROPÓLOGO EN EL
CAMPO**

ANTROPOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

RAÍCES

Revista Nicaragüense de Antropología

El lugar de la creencia (o no) del antropólogo en el campo

the place of anthropologist's belief (or not) at the field

Rodrigo Iamarino Caravita

Doctorando en Antropología

Universidad Estatal de Campinas (Unicamp-Brasil)

rcaravita@gmail.com

ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0807-0815>

Recibido:08-07-2021

Aceptado: 28-09-2021

Copyright © 2021 UNAN-Managua
Todos los Derechos Reservados.

Resumen

Mientras participaba en algunas ceremonias en contextos llamados chamánicos, me enfrenté a un dilema: ¿cómo dar un significado antropológico a experiencias aparentemente extraordinarias, como la visión de la muerte? Cómo responder a los compañeros antropólogos que no dejaban de preguntarme: ¿realmente viste la muerte? Y, lo más importante, ¿cómo responder sin caer en la falsa oposición de la creencia del antropólogo frente a la creencia del nativo?

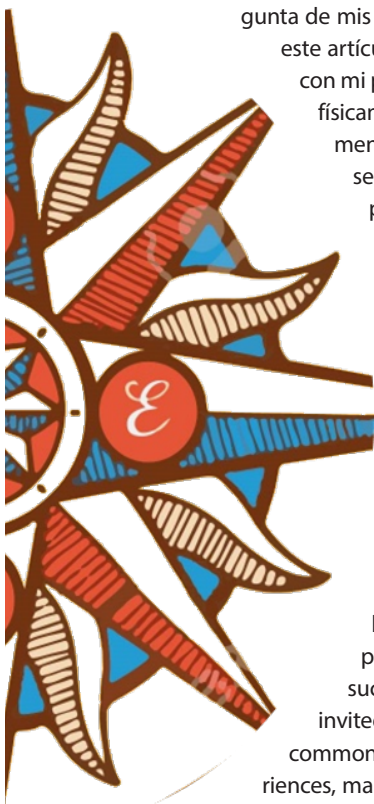
En otras palabras, sin movilizar el concepto problemático de creencia, sino problematizando la propia pregunta de mis colegas. Después de todo, ¿cuáles son las razones que apoyan tal cuestionamiento? En este artículo, presento brevemente el contexto de tales prácticas que fue convocado a participar con mi propio cuerpo. Al poner mi cuerpo a prueba en prácticas que comúnmente son tan duras físicamente, busqué apoyo en teorías que pueden dialogar con tales experiencias, principalmente la fenomenología y su preocupación por la dimensión sensible de la experiencia que se desarrolla teniendo el cuerpo como puerta de entrada al mundo. Finalmente, lo que importaba de estas experiencias, como trato de argumentar movilizando el giro afectivo, no es creer o no en la visión de la muerte, sino mostrar cómo ella me afectó y buscar poner en movimiento ese afecto.

Palabras claves: Chamanismo, Camino Rojo, Giro Afectivo, Creencia, Experiencia.

Abstract

While participating in some ceremonies in so-called shamanic contexts, I was faced with a dilemma: how to give anthropological meaning to seemingly extraordinary experiences, such as the vision of death? How to respond to fellow anthropologists who kept asking me: did you really see death? And, most importantly, how to respond without falling into the false opposition of the anthropologist's belief against the native's belief? In other words, without mobilizing the problematic concept of belief, but rather problematizing my colleagues' own question. After all, what are the reasons that support such questioning? In this article, I briefly present the context of such practices that I was invited to participate with my own body. When putting my body to the test in practices that are commonly so physically hard, I looked for support in theories that can dialogue with such experiences, mainly phenomenology and its concern for the sensitive dimension of the experience that develops with the body as a gateway to the world. Finally, what mattered about these experiences, as I try to argue by mobilizing the affective turn, is not to believe or not in the vision of death, but to show how it affected me and to seek to set that affect in motion.

Keywords: Shamanism, Red Road, Affective Turn, Belief, Experience.





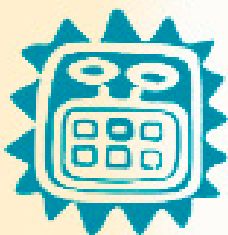
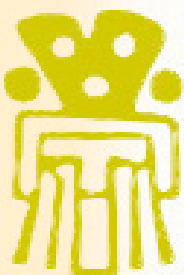
Introducción

El relato que contare es de una experiencia que tuve en campo en el ritual de Búsqueda de Visión entre indígenas guaraní en Brasil. La Búsqueda es un ritual de ayuno completo, es decir, de agua, comida y palabras, en el cual nos quedamos aislados en un espacio en la montaña, sin contacto con nadie, por cuatro días. El espacio tiene más o menos diez metros de diámetro y durante el ritual no podemos salir de él. Todo lo que portamos es un poco de ropa, una cobija y una lona para protegernos de la lluvia. Como se puede notar, es un ritual que cobra muchísimo en términos físicos y corporales. La primera vez que la hice, de hecho, no paraba de preguntarme, durante los cuatro días, si conseguiría terminarla. O bien, si saldría vivo. Y lo logré. Hay muchas cosas que podría decir sobre el ritual, sobre mi experiencia en la montaña, sobre cómo el tiempo es totalmente diferente cuando estamos absolutamente desprovistos de cualquier actividad diaria, incluyendo comer y beber. Sin mencionar la dimensión de la observación a que somos invitados a sumergirnos: observarse a sí mismo, observar a los animales, el bosque, la montaña, los sonidos, los colores.

El ritual llegó a los guaraní a través de una serie de alianzas. Es, en un primer momento, un ritual Lakota, pero que se ha internacionalizado cada vez más a partir del Camino Rojo y la Iglesia Nativa del Fuego Sagrado en Itzachilatlán. El Camino Rojo es, en líneas generales, una linaje de chamanismo con gran influencia de indígenas norte-americanos, sobre todo los Lakota (Balderas, 2016; Ornelas & Jiménez, 2017). El Camino Rojo, de hecho, es un concepto Lakota y concierne al caminar físico aquí: un camino del color de la tierra, del corazón, de la sangre y, en consecuencia, del sacrificio. Sin embargo, a partir de la apertura de los Lakota a sus rituales, particularmente la Danza del Sol (Arias Yerena, 2011, 2012; Nathal, 2012, 2019), el concepto comenzó a extenderse más allá de las fronteras indígenas. En este sentido, el Camino Rojo se convirtió actualmente en una nomenclatura genérica y un movimiento espiritual pan-indígena.

Se trata de un conjunto de prácticas que, desde los años '20, empieza a ganar una gran visibilidad con la fundación de la NAC (Native American Church), una iglesia nativa creada para garantizar, principalmente, el uso ritual del peyote en rituales y ceremonias en los Estados Unidos entre indígenas Navajo, Apache, Lakota, entre otros (Calabrese, 2013; Catches, 1991; Jones, 2007). En los años '80, '90, un chicano, Tekpankalli (1996), que vivió un tiempo con los Lakota, crea su propia versión de la iglesia, llamada Iglesia Nativa del Fuego Sagrado de Itzachilatlán. Esta Iglesia, a partir de una serie de alianzas llega a América Latina y a Brasil, ya que la visión de Tekpankalli era justamente expandir los conocimientos y las prácticas ancestrales. Algunos de estos rituales y ceremonias empezaron a ser practicados por indígenas guaraní en el sur de Brasil (Rose, 2010). Hay muchos movimientos que se cruzan en esta expansión, especialmente el movimiento New Age, muy importante en los años '90 para materializar estas alianzas.

La Búsqueda de la Visión es un ritual sumamente individual, en el que, tradicionalmente, los indígenas se retiran a la montaña para suplicar por alguna visión cuando atraviesan alguna dificultad en la vida. La versión difundida por Tekpankalli es más ritualista, pero aun extremadamente subjetiva. Todas las recomendaciones que recibimos son sobre el valor del autoconocimiento: conocer nuestros miedos, nuestros límites, nuestra verdadera esencia, etc. Cuando me comuniqué con Geraldo, el líder guaraní que llevó a cabo la Búsqueda en la que participé, y le pregunté si podía hacer una investigación antropológica al respecto, fui inmediatamente convocado a participar – sólo podría hablar de ella si experimentaba por mí mismo y con (en mi) propio cuerpo, de lo que se trataba.



Un aporte importante de los estudios sobre las prácticas (neo) chamánicas ha sido el cuestionamiento, cada vez mayor, en la antropología, entre los límites entre lo subjetivo y objetivo, especialmente cuando tales prácticas implican el consumo de sustancias psicotrópicas en las que a menudo cuestionamos los límites entre uno mismo y el otro o el universo. En este sentido, traté de hacer la investigación (para mi tesis) desde mi experiencia en la participación en algunos de estos rituales, en especial, la Búsqueda de Visión. La experiencia de participación en estos rituales con mi propio cuerpo busca probar la tesis de que la descolonización – tema que está actualmente en boga – debe de alguna manera ser vivida corporalmente. Además, fue una advertencia impuesta por el campo desde el principio: “debes probar este ritual en tu propia piel antes de hablar de él”. Claro que hay muchas maneras de “probar en mi propia piel”, así como hay muchas maneras de hacer una “observación participante” – término, a menudo, puesto al revés por las personas que estudian el (neo) chamanismo (Ressel, 2013; Scuro, 2016). De todos modos, tuvimos el matrimonio perfecto entre lo que me gustaría hacer y lo que el campo me pidió que hiciera.

Lo que pretendo hacer ahora es aportar algunas contribuciones autorreflexivas no sobre mi experiencia de campo en sí, algo que he hecho en otros trabajos, sino, sobre todo, sobre cómo fue recibida por compañeros antropólogos. Si es cierto que la antropología en general, y más aún la antropología de las religiones o mitos, siempre ha dejado en suspenso la categoría de creencia, es porque, de alguna manera, se asumió que antropólogos e indígenas compartían premisas diferentes, sistemas simbólicos diferentes, diferentes culturas, etc. Se mantenía, por así decirlo, una distancia saludable, una distancia que favoreció la búsqueda de la objetividad científica, si bien, muy temprano en la historia de la disciplina, dicha objetividad comenzó a ser cuestionada, especialmente cuando los llamados saberes tradicionales comenzaron a pedir paso en la historia de la ciencia occidental.

La mirada de la muerte

El espacio para dormir, a pesar de las irregularidades, es bueno. Puedo acomodarme mínimamente bien. Después de un largo período absorto en varios pensamientos, adormezco, pero no puedo dormir siquiera una hora en la misma posición sobre el suelo duro e irregular. Me duele la espalda. Cambio de posición. Las piernas duelen. Viro al otro lado. A cada momento que me quedo dormido, muchos sueños ocurren. Sueño sobre todo con mi infancia, con viejos amigos del tiempo de la escuela y de la preparatoria con los que no tengo más contacto. Las escenas olvidadas me vienen a la memoria: sueño con las fiestas de cumpleaños de niños, con las vacaciones de verano que pasaba casi siempre en el sur de Minas Gerais (Brasil), en la casa de mi abuela (recién fallecida) y en la casa de campo de mi tío. En medio de estos recuerdos, unos más dóciles que otros, medio despierto medio dormido, escucho dos pasos firmes acercándose a mi círculo, por la entrada oeste, la entrada que los indígenas Guaraní llaman “puerta del poder”, que tiene que ver con el poder de los espíritus, de los ancestros, con el misterio.

A pesar de la oscuridad percibo un bulto negro, de pie, parado frente a la bandera negra – la bandera que se pone en cada una de las cuatro puertas (este/rojo, sur/amarillo, oeste/negro, norte/blanco). Él no se adentra en mi espacio, que está rodeado de pequeños paquetes de tabaco (envueltos en tela) atados a una cuerda. No lo miro profundamente y tampoco intento hacer alguna comunicación. Luego percibo que no se trata de ninguna persona y tampoco de ningún animal. La sensación de algo sombrío y tenebroso se apodera de mí. Mi cuerpo es todo escalofrío, mi corazón se dispara y mi respiración es extremadamente jadeante. Soy tomado por una sensación de muerte, pero siento que debo mantener la calma y fortalecerme para no ser subyugado por aquella fuerza, aquel ser, aquel mal encuentro.

Inhalo más profundo, confiado, como diciendo: vete de aquí, espíritu de muerte, sé que aún no ha llegado mi hora. Intento controlar el inmenso miedo que siento. Con cada respiración me fortalezco más y poco a poco esta sombra, este espíritu, empieza a alejarse.

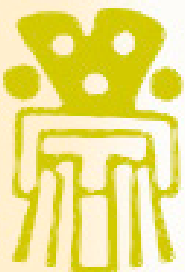
Mi corazón comienza a volver a la normalidad y luego empiezo a interpretar lo que este encuentro me podría decir. En el momento solo puedo pensar en mantener toda mi atención hacia el lado oeste, a fin de no vacilar en ningún momento y no permitir que tal sombra se acerque de nuevo. No hay tiempo para interpretaciones. Solo hay sombras, oscuridad, miedo. Paso el resto de la noche despierto, siempre atento a la dirección oeste de mi "tienda". Cuesta pasar la noche y me asusto con cualquier ruido de la mata. Ya basta de esta experiencia – pienso –, el cuerpo duele cada vez más, la sensación de boca seca solo aumenta. Pienso en desistir y volver tan pronto amanezca. Esta experiencia ya está pasando del límite de lo razonable, de lo aceptable para mí. Pero, al amanecer, escucho los tambores y las sonajas, las canciones que son cantadas para las cuatro direcciones por aquellos que no fueron a la montaña pero se quedaron abajo, en el llamado "grupo de apoyo", el grito de buen día... Todo eso me fortalece una vez más.



Imagen N°1. Dibujo personal sobre la visión de la muerte

Despierto con la boca y la garganta aún más secas y todo el cuerpo adolorido; espalda, piernas y brazos, en su mayoría. Miro unas bromelias en mi espacio y decido mojarme un poco la garganta con el agua almacenada en su receptáculo – a pesar de ser un ayuno completo, estaba "permitido" consumir todo lo que había en nuestro espacio. Tomo un sorbo o dos. Aunque el sabor no sea nada agradable, el agua sirve principalmente para calmar la sensación de sequedad en la boca. Hago gárgaras durante mucho tiempo y me animo. Empiezo a moverme y a caminar por mi espacio, tratando de recordar las razones de estar ahí, de ponerme en esa peligrosa posición.

Miro de nuevo al cielo. Han pasado pocas horas. Quizás solo una, como máximo dos. Noto que el tiempo pasa cada vez más lento. Días antes de subir a la montaña leía "Puerta al infinito" (Castaneda, 1974). Don Juan, el tutor de Castaneda, al hablar de la importancia de la impecabilidad, enfatizaba el tema del tiempo. Según él, la clave de la impecabilidad, es decir, de aprovechar al máximo todo lo que emprende, consiste en saber que no tenemos tiempo.



Para don Juan, la muerte es nuestra mejor consejera porque nos recuerda en todo momento que no tenemos tiempo que perder, que “no hay supervivientes en este mundo”. Pero, ¿cómo puedo ser impecable aquí, donde realmente parece que tengo todo el tiempo del mundo? Entonces recuerdo la visión oscura de la noche, siento profundamente el hambre y la sed, escucho con atención los ruidos y peligros del bosque y me siento débil e impotente. Siento la muerte muy cerca, como nunca antes la había sentido. Esto me recuerda que incluso aquí no tengo tiempo.

¿Has visto realmente la muerte?

Al hablar de esta experiencia a colegas antropólogos tal cuestionamiento ha salido a la luz. No puedo dejar de negar que, horas después de la visión, me traté de calmar y racionalizar lo sucedido. ¿No sería un animal en la montaña? ¿Alguien? ¿Una alucinación? A fin de cuentas, ¿qué puede tener de interesante para la antropología tal experiencia? Aquí debo atenerme a la pregunta que varios colegas insistieron y todavía insisten en hacer: “¿de verdad, viste la muerte?”. cualquier respuesta a esta cuestión trae complicaciones que examinaré a continuación: podría responder apoyándome en la idea de una eficacia simbólica (Lévi-Strauss, 1975), pero estaría así, de alguna forma, negando la fuerza de la experiencia y, sobre todo, el poder y la necesidad del testimonio. Estaría negando, para decir de otra forma, todo el proceso por el cual pasé y que necesitó una “creencia” inquebrantable en esta visión. Es fácil hablar en estos términos cuando la experiencia no está relacionada con nosotros. Por otro lado, con una respuesta positiva a la cuestión, corría el riesgo de abogar a favor de una incomunicación, en última instancia, de la experiencia – todo lo que quiero combatir en mi trabajo: “sí, realmente vi la muerte, y nadie puede saber qué es esto hasta que pase por la misma experiencia”. Pero la cuestión es una verdadera trampa, por no decir, farsa. Como nos dijo Roy Wagner (2010, pp. 65–66, mi traducción), “una antropología que se niega a aceptar la universalidad de la mediación, que reduce el significado a la creencia, dogma y certeza, será llevada a la trampa de tener que creer o en los significados nativos o en los nuestros propios”.

Aplico una retórica semejante a la pregunta, ya que no pretendo caer en la trampa de responder la cuestión. Me pregunto lo que los antropólogos quieren decir cuando me interrogan “¿realmente, has visto la muerte?”. ¿Cuáles son las molestias que se esconden detrás de este cuestionamiento? “¿De verdad crees que viste la muerte?” Es Isabelle Stengers quien puede ayudarnos a solucionar el problema. La autora está preocupada justamente con el término “realmente”: “es el ‘realmente’ que importa aquí, un énfasis que marca el poder polémico asociado a la verdad” (Stengers, 2017, p. 7, mi traducción). Pues, ¿quién posee el poder de realmente decir lo que es verdad?

Stengers está especialmente preocupada en los efectos que una reactivación del animismo puede causar en nosotros. Para ella, preguntas como las colocadas aquí, recuerdan (o reaniman) la inquisición – como una forma de eliminar cualquier pensamiento o práctica contrario(a) a los dogmas de la época – y traen de vuelta el humo de las brujas siendo quemadas.

No es que seamos inquisidores, no todos, pero no podemos negar que “somos herederos de una operación de erradicación cultural y social – precursora de lo que se cometió en nombre de la civi-

No es que seamos inquisidores, no todos, pero no podemos negar que “somos herederos de una operación de erradicación cultural y social – precursora de lo que se cometió en nombre de la civilización y de la razón” (Stengers, 2017: p. 9). Es posible sentir el humo de las brujas cuando oigo tal pregunta. Pero, ¿cómo reactivar el animismo sin caer en el extremo opuesto, o sea, sin responder que sí, que realmente vi la muerte, sin dejarme contaminar?

Los científicos están contaminados, por supuesto, así como quien admite que tienen autoridad para decidir lo que existe objetivamente. Pero quien alega ser animista, quien afirma que las rocas “realmente” tienen almas o intenciones, como los seres humanos, también puede estar contaminados (Stengers, 2017:p. 7).

Reactivar, para ella, pasa propiamente por comenzar a eliminar términos y palabras como “realmente” del vocabulario y por no dejarse sacudir “por la idea de la triste relatividad de todas las verdades” (Stengers, 2017: p. 8). Podemos hablar de magia sin que la voz crítica de la razón venga a importunar. Podemos pensar, en términos de efectos, de agenciamientos, de construcción de mundos posibles, mejores, más abiertos, tolerantes, múltiples. Decidirnos, si “somos herederos de las brujas o de los cazadores de brujas”. En suma, podemos recordar que “no estamos solos en el mundo”.

Reactivar es un paso que siempre implica poner en riesgo. Yo diría que nosotros, que no somos brujas, no necesitamos imitarlas, sino descubrir cómo podemos dejarnos correr riesgos ante la magia [...] contra la insistente pasión envenenada por desmembrar y desmitificar, el animismo afirma lo que todos los agenciamientos exigen para no esclavizarnos: que no estamos solos en el mundo (Stengers, 2017: pp. 13-15).

Otro antropólogo que trabajó con el tema de la “creencia del investigador” fue Viveiros de Castro (2002) cuando un estudiante le preguntó si realmente creía en la premisa de sus nativos de que los pecaríes eran humanos. Viveiros de Castro critica la salida común dada por la antropología hasta ahora, especialmente la que proviene del relativismo cultural, que asume la posibilidad de que ciertos nativos creyeran en el enunciado sin mostrarse irracionales. Así, el relativismo cultural trató de demostrar la validez (y lógica) de diferentes creencias en diferentes culturas. En resumen, la vieja fórmula de las variedades culturales frente a una naturaleza única y compartida. Con eso, el mundo estaría a salvo: “Se salvan los pecaríes, se salvan los nativos y, sobre todo, se salva el antropólogo” (2002: p. 134).

Sin embargo, la salida propuesta por Viveiros de Castro, el conocido relativismo ontológico, solo parece cambiar algunas piezas de lugar sin cambiar realmente el juego. En lugar de ser la cultura que varía, es la naturaleza misma. En otras palabras, no se trata de creer o no que los pecaríes son humanos cuando, de hecho, en esa variación de la naturaleza (es decir, en esa ontología), ellos lo son. La propuesta de Viveiros de Castro, a pesar del entusiasmo, también fue blanco de un batallón de críticos (Graeber, 2015; Ramos, 2017; Reynoso, 2015), como puede verse en el título del provocador debate: al fin y al cabo, “ontología es solo otra palabra para cultura” (Carrithers et al., 2010).

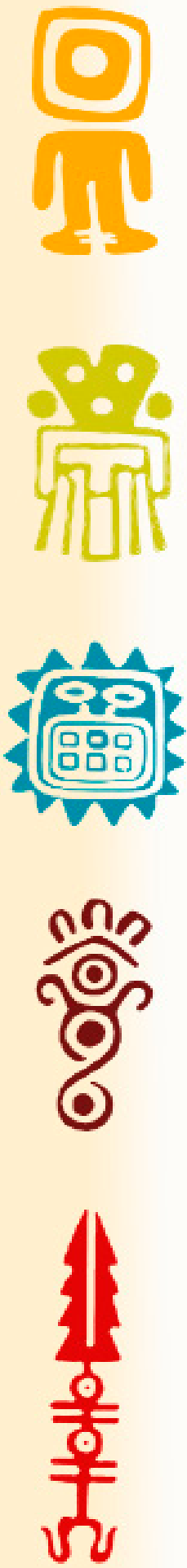
La discusión es mucho más amplia de lo que podría abordar aquí. Y, hay que decirlo, no pretendo entrar en este denso debate, sino proponer una salida por la tangente. Lo que parece un fastidio en este debate, se tome el lado que se tome, es el papel de la creencia, resumida en la máxima propuesta por el perspectivismo: es necesario tomar en serio a los nativos. Tomárselos en serio, en el caso de Viveiros de Castro, no incluye creer o no que los pecaríes pueden ser humanos, sino buscar entender qué quieren decir los nativos con esta afirmación.

La discusión es mucho más amplia de lo que podría abordar aquí. Y, hay que decirlo, no pretendo entrar en este denso debate, sino proponer una salida por la tangente. Lo que parece un fastidio en este debate, se tome el lado que se tome, es el papel de la creencia, resumida en la máxima propuesta por el perspectivismo: es necesario tomar en serio a los nativos. Tomárselos en serio, en el caso de Viveiros de Castro, no incluye creer o no que los pecaríes pueden ser humanos, sino buscar entender qué quieren decir los nativos con esta afirmación. Una salida elegante pero extremadamente cognitiva o incluso semiótica, preocupada por los signos, significantes y significados. Si antes, en los inicios evolutivos de la disciplina, teníamos al indígena y sus creencias por un lado y al antropólogo y sus conocimientos por otro, ahora tenemos el nativo y sus conocimientos por un lado (su ontología) y el antropólogo por el otro. Subimos un escalón, pero aún mantenemos esa cómoda separación entre ellos y nosotros al no asumir que podemos compartir un mundo común, manteniendo así una idea de alteridad radical entre las partes.

Al atribuir directamente a pueblos indígenas “ontologías” distintas, los devotos del giro ontológico, que aunque lo nieguen, caen en el substantivismo, imponen una alteridad radical a estos pueblos, la cual no se justifica desde ningún ángulo por el que se mire la cuestión. Después del considerable esfuerzo de Johannes Fabián para desmitificar el hábito de los antropólogos que para evitar una proximidad embarazosa con sus sujetos de investigación les niegan el ser coetáneos en sus escritos siempre en el tiempo presente, volvimos a las épocas en que la antropología constituía a sus sujetos como entidades inconmensurables en la figura del “salvaje, del primitivo, del Otro” (Ramos, 2017, pag. 6).

A pesar de mi sólida formación posestructuralista, abundante en todo el sureste, al menos en Brasil, la pregunta que no debía hacerse todavía estaba sobre la mesa, aunque en tono jocoso en las mesas de un bar: “di la verdad, ¿realmente crees que fue la muerte?”. Esto para no hablar de otras llamadas experiencias extraordinarias en los rituales de ayahuasca o las diversas anécdotas contadas por los participantes de la Búsqueda de Visión, quienes ven espíritus, hablan con árboles y animales, tienen visiones y profecías sobre el futuro, etc. En otras palabras, en el límite, en el trabajo práctico de los antropólogos, incluso de aquellos que nos creemos los más relativistas, parece haber una tensión tácita entre, por un lado, conocimiento y ciencia y, por otro, creencia y prácticas nativas. La principal preocupación en mi entrevista de admisión al doctorado, por parte de los maestros, era que no me convirtiera en un nuevo Castaneda, que no me convirtiera al universo chamánico y mágico que buscaba investigar. En definitiva, debería mantener la clásica distancia objetiva y racionalista. Pero, como nos muestra Stengers, tal distancia no era práctica para el tipo de investigación propuesta.

Latour (2004), en un interesante texto que discute la tensión entre ciencia y religión – que, en mi caso, se puede actualizar entre creencias y prácticas nativas versus teoría antropológica – invierte el argumento clásico que las diferencia. El sentido común tiende a ver la religión – en este caso, el cristianismo – como algo que trata de lo extraordinario, de lo distante, lo invisible y lo indecible, mientras que la ciencia, con su apego a los hechos, se ocupa de la vida práctica, tangible, objetiva, ordinaria. Nada más falso para Latour. Porque este tipo de pensamiento suele ignorar una infinidad de mediaciones necesarias para que la ciencia transforme un hecho – que ni siquiera existe como hecho – en conocimiento e información: toda la parafernalia tecnológica de un laboratorio, por ejemplo, necesaria para hacer visible lo que es intangible, como un átomo, una neurona o una galaxia distante. Mientras que en la religión, lo que realmente importa en el discurso religioso es, en sus palabras, captar la atención de los oyentes para lo cercano y para el presente.



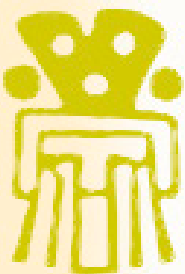
Tomemos, por ejemplo, el caso clásico de la resurrección de Cristo y la visita a su tumba por María Magdalena, quien se sorprende con la buena noticia: “Jesús no está aquí, su palabra se ha cumplido, ha resucitado y está de nuevo entre ustedes”. Para Latour, entonces, el discurso religioso tiene que ver con actualizar un mensaje antiguo, de poner nuevamente en circulación, de traer al presente un discurso sobre la vida ordinaria. Como dijo Jesús en el evangelio, “el Reino de Dios está en vosotros”. Como advierte el ángel a María, no lo busques allí, lejos, él está aquí, cerca, entre ustedes.

A pesar de las diferencias entre la religión y las prácticas chamánicas que estoy estudiando, a menudo vistas como cosmología, o actualizadas por un discurso más New Age y vistas desde la perspectiva de la espiritualidad (menos institucionalizada que una religión), ellas guardan una similitud, simplificando mucho el argumento que aquí me interesa: el contacto con lo extraordinario. No es novedad en la antropología, y creo que no es necesario citar toda la extensa bibliografía sobre el tema, que los chamanes son vistos como aquellos capaces de transitar entre mundos. Las diversas prácticas empleadas, en este sentido, servirían para acceder al mundo extra-humano, por así decirlo, y provocar los efectos necesarios en el mundo humano: ya sea para curar a alguien o bien en casos de brujería.

Los innumerables relatos mágicos que escuché en el campo e incluso mi visión y experiencia en las ceremonias de ayahuasca, en una de las cuales, por ejemplo, me vi y sentí en el cuerpo de una serpiente, parecían no dejar lugar a dudas: se trata de un hecho de un mundo extraordinario. Pero, ¿y si, como Latour, invertimos la lógica? Después de todo, ¿qué tenía de extraordinario ver la muerte? Al final, ¿no está cerca de nosotros todo el tiempo, a pesar de que nos asusta y buscamos olvidarla, intentando en vano engañarla, aunque sepamos el resultado final? ¿Qué otro posible efecto de mi visión de la muerte si no la búsqueda por captar mi atención? De hecho, muchas de las ceremonias de ayahuasca solo tienen sentido (si tomamos en serio el discurso nativo) si nuestras visiones se pueden trasladar a la vida cotidiana: lo que hemos visto y aprendido bajo los efectos de la ayahuasca debe actualizarse en la vida práctica. En este sentido, la mayoría de las ceremonias, especialmente las vinculadas al Santo Daime (Lira, 2016; Silva, 2004), se denominan “trabajo”. La mayoría de las personas que siguen tales prácticas anhelan, de hecho, curas muy específicas (muchas de ellas, incluso, de enfermedades específicas) para las dolencias de la vida cotidiana.

Dicho esto, la solución que he estado proponiendo para el falso dilema es, en el sentido de Latour, buscar poner en circulación un conjunto de experiencias. Transmitir el mensaje. O, en el sentido propuesto por Stengers, probar los efectos de tales palabras, de tal enunciación. Estos efectos, obviamente, se prueban y aprehenden mejor a través de los afectos, a partir de lo que podemos encontrar en la propuesta del giro afectivo (Athanasiou et al., 2009; Clough, 2008; Clough & Halley, 2007; De Antoni & Dumouchel, 2017; Lara & Enciso, 2013; Massumi, 1995; Stodulka et al., 2018; White, 2017). No se trata solo, como si fuera poco, de considerar los afectos, emociones y sensaciones en el campo como datos que conciernen a la investigación y con el debido interés científico que ellos merecen, rompiendo finalmente las barreras entre subjetividad/objetividad, emoción/pensamiento, sensaciones/razón. También se trata de poner en circulación estos afectos y así afectar a los lectores.

Ingold (2012), en otro sentido, pero similar a Latour, investiga la tensión entre realidad e imaginación y llega a conclusiones similares: que la llamada ciencia racional, cada vez más, en su búsqueda por la naturaleza real de las cosas, con sus métodos de recolección de datos, ha generado un conocimiento que ya no se guía por la interacción, la exploración y la experiencia con el mundo. El conocimiento, en definitiva, en lugar de provenir de un compromiso, de un afecto y de una proximidad al mundo, empieza a producirse a partir de la distancia.



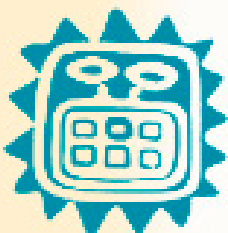
La experiencia mencionada en su artículo, del monje que vio un dragón, queda rápidamente relegada al reino de lo fantasmagórico, de la imaginación. Como los sueños y las pesadillas. Sin embargo, la experiencia del monje que lo vio, el miedo que generó en su cuerpo, las sensaciones y cómo esa visión fue fundamental para su vida son muy palpables. En este sentido, el dragón, como efecto práctico, es muy concreto.

El problema, según nuestra evaluación, ha sido ¿cómo llegar a un punto de acomodación para los dos dominios, cómo podemos crear un espacio para el arte y la literatura, o para la religión, o para las creencias y prácticas de los pueblos indígenas en una economía del conocimiento en el que la búsqueda de la naturaleza real de las cosas se ha convertido en la prerrogativa exclusiva de la ciencia racional? (Ingold, 2012, p. 16, mi traducción).

Conclusión

Parece que la desconfianza de mis maestros, así como las preguntas y provocaciones de compañeros antropólogos, dejan en claro que todavía tenemos un tema sin resolver, o, en términos de Ingold, un dragón que crece en la disciplina. Una disciplina que intenta conciliar términos y mundos aparentemente irreconciliables porque, desde el principio, ya se han considerado así. ¿Cuánto no estamos perdiendo, como disciplina, al quedarnos atascados en estas discusiones, tratando de comprender el significado de prácticas extraordinarias, buscando lo distante, en lugar de asumir la antropología como otra cosa, como algo que se ocupa de la vida cotidiana, suspendiendo así un flujo interpretativo y buscando, incluso anhelando – si podemos considerar el papel político y comprometido de una antropología que busca, en su sentido clásico, una mejor comprensión y coexistencia de innumerables diferencias – por los efectos prácticos y afectos de los diversos regímenes de enunciación de la verdad?

No se trata, entonces, de cuestionar si vi o no la muerte o algo así, y ni siquiera intentar entender qué significan “realmente” estas prácticas para quienes las enuncian – como si hubiera otra realidad por desvelar –, sino más bien buscar comprender los posibles efectos que se producen a través de los afectos, de los encuentros entre cuerpos y cómo hacer circular esta afectación, es decir, cómo afectar a los lectores y oyentes de la experiencia. ¿Quién mejor para hacer esto que la visión de la muerte?, que de repente capta nuestra atención y plantea la última y fundamental pregunta: nuestra vida, ¿valió la pena? Esta parece ser la gran carta de triunfo de las llamadas prácticas chamánicas. Llamar la atención al presente, a la forma en que se conduce la vida, sin ningún significado extraordinario o mágico, sin mundos distintos y distantes en shock. Para nosotros, antropólogos, las preguntas que quedan son: ¿qué importa nuestra creencia o incredulidad?, ¿de qué manera los afectos puestos en el campo y en circulación constituyen un “compromiso existencial” (Ingold, 2012, p. 28) con el mundo en común de los nativos y antropólogos?,





Bibliografía

Arias Yerena, A. D. (2011). La danza del sol en Ajijic: un ritual nodo en la red de espiritualidad alternativa. Dissertação de Mestrado. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Arias Yerena, A. D. (2012). Significados y apropiaciones mexicas de la Danza del Sol: Estudio de caso de Axixik Temazkalpul-li. *Cuicuilco*, 19(55), 195–217.

Epistemology: The “Affective Turn.” *Historein*, 8, 5–16. <https://doi.org/10.12681/historein.33>

Balderas, Y. C. (2016). “El Camino Rojo” como agente de cambio de los patrones culturales de los jóvenes [Dissertação (Mestrado em Antropologia)]. Facultad de Antropología. Universidad Autónoma del Estado de México.

Calabrese, J. D. (2013). *A Different Medicine: Postcolonial Healing in the Native American Church*. Oxford University Press.

Carrithers, M., Candea, M., Sykes, K., Holbraad, M., & Venkatesan, S. (2010). Ontology Is Just Another Word for Culture. *Critique of Anthropology*, 30(2), 152–200. <https://doi.org/10.1177/0308275X09364070>

Stodulka, T., Selim, N., & Mattes, D. (2018). Affective Scholarship: Doing Anthropology with Epistemic Affects. *Ethos*, 46(4), 519–536. <https://doi.org/10.1111/etho.12219>

Tekpankalli, A. D. (1996). *Una voz para los hijos de la tierra. Tradición oral del Camino Rojo*. P.S. Graphics.

Viveiros de Castro, E. (2002). O nativo relativo. *Mana*, 8(1), 113–148. http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132002000100005&script=sci_arttext&lng=pt

Wagner, R. (2010). *A invenção da cultura*. Cosac Naify.

White, D. (2017). Affect: An Introduction. *Cultural Anthropology*, 32(2), 175–180. <https://doi.org/10.1215/00141801-2017-001>

Rodrigo Iamarino Caravita

Máster en Antropología Social (2012) por la Universidad de Campinas (Unicamp). Estudiante de doctorado por la misma Universidad e Investigador del Laboratorio de Antropología de la Religión (LAR). Investigador visitante en CIESAS/México (2018-2019). Su investigación doctoral actual es una cartografía de las prácticas chamánicas vinculadas al Camino Rojo, preocupada por comprender los diferentes tránsitos de estas prácticas, tanto entre los países del continente americano como sus tránsitos corporales y afectivos.