

ARTE CHAMÁNICO VISIONARIO. UNA INVITACIÓN AL CAMBIO DE PARADIGMAS*

Llamazares, A.M. (2015). Arte chamánico visionario. Una invitación al cambio de paradigmas. *Revista Cultura y Droga*, 20 (22), 13-35. DOI.10.17151/culrd.2015.20.22.2.

ANA MARÍA LLAMAZARES**

Recibido: 02 de marzo de 2015

Aprobado: 22 de junio de 2015

RESUMEN

Objetivo. Presentar los fundamentos epistemológicos de mi investigación sobre la iconografía visionaria de la cultura La Aguada (400-1000 d. C.) y el uso de plantas psicoactivas en el Noroeste prehispánico de Argentina. A la luz de nuevos paradigmas revisamos el significado y las connotaciones, tradicionalmente peyorativas, sobre el chamanismo, el animismo y los estados de consciencia no ordinarios para captar su interrelación sinérgica. **Metodología.** Se desarrolla una perspectiva semiótica-hermenéutica para abordar la interpretación del arte chamánico; entendido como un lenguaje sinestésico cuya significación se articula en múltiples niveles. **Resultados.** El chamanismo no puede comprenderse desde el paradigma occidental materialista porque se trata de una cosmovisión multidimensional, energética, animista y cosmológica cuya comprensión requiere ampliar fronteras teóricas, metodológicas y experienciales. **Conclusión.** Sugiero que la comprensión de las imágenes visionarias, tanto pasadas como contemporáneas, propone algo más que un problema de interpretación antropológica o iconográfica. Es una invitación al cambio de paradigmas.

Palabras clave: arte chamánico, semiosis visionaria, animismo, paradigma energético-cosmológico.

* El presente artículo hace parte de mi labor como investigadora del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de Argentina) y de mi desempeño como profesora Asociada de la Maestría en Diversidad Cultural de la Universidad Nacional de Tres de Febrero Argentina.

** Licenciada en Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires. Magíster en Metodología de la Investigación Científica de la Universidad de Belgrano. Profesora asociada Universidad de Tres de Febrero, Buenos Aires, Argentina. E-mail: anallama2014@gmail.com.

 orcid.org/0000-0002-3483-7883.



VISIONARY SHAMANIC ART. AN INVITATION TO A SHIFT IN PARADIGMS

ABSTRACT

Objective. To present the epistemological foundations of the research on visionary iconography of the Aguada Culture (440-1000 d.C.) and the use of psychoactive plants in the Pre-Hispanic Northwest of Argentina. In the light of new paradigms, the meaning and the traditionally pejorative connotations of the concepts of shamanism, animism and non-ordinary states of consciousness are reviewed in order to capture their synergetic interrelation. Methodology. A semiotic-hermeneutic perspective is developed to address the interpretation of shamanic art understood as a synesthetic language whose meaning is articulated at multiple levels. Results. Shamanism cannot be understood from a materialistic Western paradigm because it is a multidimensional, energetic, animistic and cosmological worldview whose understanding requires expanding theoretical, methodological and experiential frontiers. Conclusion. It is suggested that the understanding of visionary images, both from the past and contemporary ones, proposes something more than an anthropological or an iconographic interpretation problem. It is an invitation to change paradigms.

Key words: shamanic art, visionary semiosis, animism, energetic-cosmological paradigm.

[...] por fuera de la epistemología hegemónica del mundo autorizado, todavía nos queda la posibilidad de lo maravilloso. (James, 2004, p. 17-18)

INTRODUCCIÓN

Uno de los temas clave de la investigación sobre el arte chamánico visionario es la necesidad de ampliar los marcos epistemológicos para intentar una comprensión más abarcadora del chamanismo y de la iconografía asociada con los rituales ligados al uso de plantas psicoactivas en particular.

Al acercarnos al arte chamánico visionario, tanto del pasado como de contextos culturales contemporáneos, se nos plantea algo mucho más profundo que un problema de interpretación antropológica o iconográfica. Si queremos explicar el

chamanismo exclusivamente desde el paradigma occidental materialista, nuestra mirada podría resultar muy limitada. Su comprensión invita a atravesar fronteras teóricas, metodológicas y experienciales. Por lo que requiere una ampliación de los marcos ontológicos y un refinamiento de las estrategias interpretativas, al mismo tiempo que nos desafía a una transformación personal para extender nuestros horizontes cognitivos y acrecentar la propia percepción.

A la luz de la perspectiva que surge de nuevos paradigmas científicos, basados en una visión multidimensional y energética de la realidad¹, es posible revisar tanto la concepción clásica como el significado y las connotaciones —tradicionalmente peyorativas— sobre chamanismo, animismo y los estados de consciencia no ordinarios para intentar captar su indisociable interrelación sinérgica. En este aspecto se centra el presente trabajo.

Este artículo forma parte de los fundamentos epistemológicos de mi investigación sobre la iconografía visionaria de la cultura de La Aguada (400-1000 d. C.) y el uso de plantas psicoactivas en el Noroeste prehispánico de Argentina cuya tesis central es que las imágenes nacidas de los estados ampliados de consciencia, sobre todo las que emergen como un fenómeno sinestésico concurrente con los rituales chamánicos, constituyen un lenguaje simbólico y como tal su significación se articula y despliega en múltiples niveles. En base a este presupuesto he desarrollado una perspectiva semiótica-hermenéutica para abordar la interpretación de este universo particular del arte indígena, a saber: el *arte chamánico* (Llamazares, 2004, 2016).

ANTECEDENTES

Desde el comienzo de mis investigaciones sobre el arte rupestre de La Patagonia y posteriormente del Noroeste argentino he planteado la posibilidad de estudiar estas imágenes como un lenguaje icónico, buscando primero elementos teóricos y metodológicos en la semiótica —en tanto estudio de los sistemas de signos— (Llamazares, 1988, 1989). Pero tan solo a partir de integrar la mirada de la hermenéutica —disciplina que permite un mayor acercamiento a la dinámica del simbolismo y a la funcionalidad de este universo de imágenes—, y con la apertura

¹ Me refiero al conjunto de teorías que se han desarrollado en la ciencia occidental después de la relatividad y la física cuántica, dando lugar a una nueva visión de la realidad. He desarrollado extensamente este tema en mi ensayo “Del reloj a la flor de loto. Crisis contemporánea y cambio de paradigmas” (2011).

hacia el chamanismo —incluida la práctica personal—, me fue posible ampliar mi perspectiva interpretativa (Llamazares, 2000, 2002, 2004, 2006, 2011, 2013, 2016).

La relación entre prácticas chamánicas, en particular el uso ritual de vegetales psicoactivos, y la realización de objetos ceremoniales o de arte rupestre que presenta rasgos y temáticas propios al complejo visionario, ha sido ampliamente documentada en el Noroeste argentino en asociación con contextos arqueológicos atribuidos al período de integración regional y su expresión más clásica: la cultura La Aguada, una sociedad que se desarrolló entre los años 400 y 1200 de nuestra era en los valles de las provincias de Catamarca, La Rioja y San Juan (de la Fuente, 1979; González, 1977, 1998, 1999, 2007; Llamazares, 1999, 2000, 2002, 2010; Pérez Gollán, 1991, 1999, 2000; Schobinger, 1985, 1997, 2006). Por mi parte he argumentado que gran parte de la iconografía del arte prehispánico del Noroeste argentino y de la cultura La Aguada, en particular, puede ser considerado dentro de la categoría de *arte chamánico* o *arte visionario* (Llamazares, 2000, 2002); donde se destacan las variadas expresiones iconográficas de uno de sus grandes temas: la simbiosis entre el hombre y el jaguar (Llamazares, 2006)², asociado al fenómeno de la transformación chamánica (González, 1977, 1999, 2007).

En general, las imágenes que constituyen el arte precolombino americano son una expresión simbólica de la cosmovisión originaria (Llamazares y Martínez Sarasola, 2004, 2006). Sobresale una trilogía temática —el ave, el felino y la serpiente— que nos conduce metafóricamente a la estructura cosmológica tripartita la cual, junto con el protagonismo del jaguar y la transfiguración de sus fisonomías, son un claro sinónimo de chamanismo. He dedicado un estudio específico a la dualidad, como categoría metafísica de la cosmovisión andina, y su relación simbólica con el desdoblamiento en tanto mecanismo esencial del trance chamánico y de los momentos de pasaje (Llamazares, 2011).

En un trabajo de síntesis (Llamazares, 2004) he desarrollado una caracterización general del arte chamánico, desde una perspectiva transcultural, ahondando en la dimensión semántica de sus contenidos. Tomando como parámetros los rasgos comunes del chamanismo en diversas tradiciones culturales, sus rituales, sus contextos de uso y la cosmovisión subyacente, propuse una sistematización de los

² He ampliado este tema, junto con una caracterización del arte y la iconografía de La Aguada, en el artículo “Arte chamánico: la simbiosis hombre-jaguar en la iconografía arqueológica de la cultura de La Aguada, Noroeste de Argentina (400-1000 d. C.)” (2005).

principales temas y funciones de dicha iconografía. En mis trabajos más recientes (Llamazares, 2015, 2017) amplió la exploración de la dimensión sintáctica por medio del estudio de las estructuras compositivas. Para estos análisis sigo una línea que busca profundizar en la naturaleza arquetípica del fenómeno visionario y de la imaginación simbólica, abrevando en el estudio de la lógica interna del inconsciente personal y colectivo, pues creo que allí podemos encontrar algunas pistas para lograr una más amplia comprensión de este lenguaje de imágenes³.

ARTE CHAMÁNICO DEL NOROESTE ARGENTINO

El complejo arte de la cultura La Aguada, se ha considerado como una de las máximas expresiones de la tradición andina en nuestra región. Sin embargo numerosos indicadores arqueológicos, etnobotánicos e iconográficos señalan su estrecha vinculación con el chamanismo y por lo tanto con tradiciones culturales de la selva. Diversas razones, prácticas, teóricas, e incluso políticas, han conspirado para que el tema de las influencias amazónicas en el mundo andino no se haya profundizado lo suficiente. No obstante muchos autores de épocas y tendencias diferentes, lo hemos sugerido (Nordenskiöld, 1919-1938; Imbelloni, 1950; González, 1964; Nuñez Regueiro y Tartusi, 1991; Pérez Gollán, 2000; Llamazares, 2000, 2006).

Algunos rasgos indican con claridad que en la conformación de esta cultura intervino una vertiente de origen amazónico, intermediada por pueblos chaqueños y de las yungas vecinas. Entre ellos se destaca el uso de recursos propios de las regiones selváticas tales como las maderas duras, las plumas de colores, los caracoles y algunas de las plantas sagradas más importantes. Tanto la coca (*Erythroxylum coca*) y el tabaco (*Nicotiana tabacum*), así como el cebil (*Anadenanthera colubrina* var. *Cebil*) presente en el Noroeste, son de origen subtropical y conforman una trilogía básica de la tecnología vegetal chamánica. Otros rasgos selváticos encontrados son: la costumbre de enterrar a los muertos en urnas; la cerámica corrugada y las grandes vasijas con rostros modelados en los bordes superiores; el uso del tembetá; las pipas acodadas de gran tamaño y el pulimento de la piedra, especialmente las hachas con garganta.

³ Para un desarrollo más amplio del tema, desde esta perspectiva, de sus fundamentos teóricos y la propuesta metodológica de análisis semiótico-hermético, remito al lector al capítulo “Arte chamánico: visiones del universo. El lenguaje simbólico de la transformación”, de *El lenguaje de los dioses. Arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica* (2017).

Además de todos estos elementos culturales debemos consignar la gran importancia del registro iconográfico; el cual habla de un repertorio híbrido tanto en sus formas y temáticas como en sus modos de representación, algunos —como las estructuras simétricas y duales— de clara filiación andina y otros —como las figuras híbridas— seguramente inspirados en la dinámica visionaria propia de los estados de consciencia chamánicos. Se destaca por su protagonismo la presencia simbólica del jaguar, una especie que es propia de las selvas y que constituyó un tema central tanto para las culturas amazónicas como en la cosmovisión andina.

Una de las fuentes más destacadas de iconografía chamánica de la cultura La Aguada son las pictografías rupestres que se encuentran en abrigos rocosos situados en la ladera oriental de la Sierra de Ancasti, Catamarca. En medio de tupidos bosques de cebil se constituyen espacios ceremoniales reservados de claro contenido chamánico. El emplazamiento de los sitios coincide con la distribución natural de la *Anadenanthera colubrina* var. *cebil* —entre los 800 y los 400 m s. n. m y no más allá de los 30° latitud Sur—, indicando una particular asociación entre el arte y esta planta sagrada. Los temas de las pinturas rupestres se han asociado estilísticamente con las tradiciones cerámicas de la cultura Aguada de los valles occidentales (de la Fuente, 1979; González, 1977, 1998; Llamazares, 1999, 2000, 2002, 2010), aunque algunos motivos sugieren la vinculación cultural de estos artistas con los pueblos chaqueños de las florestas entre ellos una significativa escena en el sitio clásico de La Tunita; la cual representa a un hombre con arco en el momento de lanzar su flecha y otros con un felino o canastos en la espalda (foto 1)⁴.

⁴Alberto Rex González (1998) ha señalado que estos son rasgos propios de las florestas tropicales, cuyo uso en los valles occidentales se registra solo en épocas tardías; mientras en la iconografía cerámica clásica de La Aguada, solo se encuentran imágenes de personajes con tiraderas.



Foto 1. Pictografía rupestre del abrigo La Tunita, Catamarca, Noroeste de Argentina. Figuras antropomorfas, una de ellas con arco y flecha y un felino sobre su espalda. A la derecha se observa la imagen característica de este sitio llamada “El Danzarín”, por la actitud dinámica del cuerpo con las piernas flexionadas portando objetos en las manos y con rostro o máscara felínica.

Se destaca especialmente una escena de danza integrada por una hilera de hombres en cuclillas, dos de ellos frente a un tambor vertical, presidida por un gran felino con un lazo en el cuello la cual se sitúa en el sitio La Candelaria; así como una variedad de seres híbridos zoo-antropomorfos y numerosos personajes con máscaras y tocados ataviados a la usanza chamánica (Gudemos, 1995; Llamazares, 1993, 1999, 2000) (fotos 2, 3 y 4).



Foto 2. Pictografías rupestres de la cueva La Candelaria, Catamarca, Noroeste de Argentina. Escena de danza chamánica compuesta por figuras antropomorfas en actitud danzante y un gran felino en la parte superior con su lengua proyectada y un lazo en el cuello. Obsérvese, que las dos primeras figuras antropomorfas de la izquierda están sentadas frente a un tambor vertical.



Foto 3. Dibujo realizado en base a calcos y registros fotográficos de la escena de danza de la cueva La Candelaria, Catamarca, Noroeste de Argentina.



Foto 4. Figurina de bronce de la cultura Moche, Perú. Colección Museo Chileno de Arte Precolombino. Obsérvese, la semejanza de la postura corporal del felino con las figuras antropomorfas de la escena de danza de la cueva La Candelaria, Catamarca. Tanto la posición acucillada como la proyección de la lengua pueden considerarse como indicadores iconográficos del estado de trance chamánico (Llamazares, 2015, 2017).

La riqueza de esta iconografía reside justamente en su propio carácter híbrido, seguramente fruto de una estrecha vinculación entre un ceremonialismo de base chamánica originario de las culturas selváticas, que incluía el conocimiento de las plantas sagradas medicinales y visionarias; y el simbolismo inspirado en la cosmovisión andina también utilizado con propósitos sociales, políticos y rituales. Así, estas imágenes visionarias realizadas sobre diversos soportes —pinturas rupestres, piezas de cerámica, metal, madera, concha y piedra— son una de las principales fuentes documentales para investigar la relación entre arte y chamanismo en el Noroeste argentino prehispanico.

UN GIRO EPISTEMOLÓGICO: MULTI-DIMENSIONAR NUESTRA CONSCIENCIA

El desafío de investigar e interpretar algo de este arte visionario es múltiple y multidimensional. No solo porque hay que sobreponerse a la distancia cronológica y a la alteridad cultural, sino porque debemos superar esa suerte de *espanto ontológico* que nos asalta siempre que nos encontramos cara a cara con las huellas de la existencia

de otras realidades. Al mismo tiempo, nos sitúa ante una encrucijada epistemológica. Estamos frente al arte de la transformación y tratar de entenderlo requiere poner en juego nuestra propia capacidad para transformarnos tanto como investigadores —para ampliar o cambiar nuestros paradigmas conceptuales—, como seres humanos —para empatizar con *ellos*— trascendiendo la diferencia temporal y cultural, en el intento de alcanzar ese lugar donde el ‘otro’ puede llegar a convertirse —al decir de Martin Buber (1982)— en un ‘tú’ más cercano y más humano.

Si queremos decir sobre estas imágenes algo más que las clásicas descripciones —ya sean formalistas o más estructurales— deberemos ampliar la mirada, revisando nuestros supuestos teóricos sobre la existencia de formas de realidad diferentes, sobre las posibilidades de la mente humana para abordarlas, sobre las fronteras y la contigüidad con otras formas de vida —animales, vegetales, minerales, siderales—, sobre la relación de todo esto con la cultura y con los seres humanos. A su vez, y más que nada, necesitaremos desplegar estrategias interpretativas comprensivas para poder situarnos —aunque solo sea un intento— en la perspectiva existencial de los *otros*; atisbando algo de dicha visión del mundo tan diferente a la nuestra y, en cierta forma, aún tan resonante. De lo contrario, nuestros discursos científicos —antropológicos, arqueológicos, iconográficos, estéticos— no dejarán de ser una serie muy cuidada y brillante de lo que el antropólogo Carlo Severi (2010) denomina *verdades inertes*; es decir enunciados correctos, pero que dicen muy poco; que, básicamente, dejan intacto nuestro horizonte cognitivo.

A la par de otros autores, hago eco de esta dificultad para buscar alguna forma de trascenderla. Intentando desplegar una perspectiva interpretativa que nos permita apreciar el fenómeno chamánico y el arte visionario de las culturas indígenas originarias en una dimensión más abarcadora.

Para ello un primer obstáculo a sortear son las huellas epistémicas que nos ha dejado en Occidente el viejo y simplista paradigma de la objetividad materialista, que solo acepta como verdadera la existencia de la realidad física; ya que en el mundo chamánico estamos tratando con fenómenos, en gran medida, de orden psíquico y energético los cuales al reducirlos en nuestras explicaciones a su mera dimensión material o fenoménica corremos el riesgo de perdernos gran parte de su riqueza.

El chamanismo no puede ser abordado desde el paradigma materialista porque los parámetros de su concepción del mundo son radicalmente opuestos a la

mentalidad occidental. Se trata de una cosmovisión multidimensional, energética, animista y cosmológica cuya comprensión nos invita a entrar, aunque con inevitables limitaciones, en el punto de vista del otro; y esto solo se logra atravesando fronteras teóricas y vivenciales, animándonos también a incluir en nuestra búsqueda la apertura nacida de las propias experiencias personales.

En realidad el chamanismo y el arte visionario son fenómenos multidimensionales que requieren incursionar en ellos participativa y trans-disciplinariamente, convocando tanto la mente como el cuerpo y el corazón; y no solo desde la antropología sino también desde la psicología de la percepción, la historia del fenómeno religioso, el simbolismo arquetipal, la etnobotánica, el estudio de la consciencia y lo sagrado, por mencionar algunas de las principales disciplinas que pueden concurrir para darnos una más amplia y profunda visión sobre ellos.

El enfrentamiento que ha consumado el paradigma de la modernidad entre el arte y la ciencia ha desdibujado la importancia de la imagen y el símbolo en la conformación cultural, favoreciendo un cientificismo que cuando pretende estudiar al arte termina disecándolo. Trascender esta ficticia dicotomía requiere de ambas perspectivas, integrando la rigurosidad y la sensibilidad en un abordaje metodológico también más inclusivo. Necesitamos renovar nuestra mirada, avezándonos en una transperspectiva enriquecedora, que articule múltiples planos y niveles de observación. *Multidimensionemos* nuestra propia consciencia y dejemos que todavía nos conmueva esta distante belleza. Una belleza que como toda atracción combina misteriosamente la admiración y el asombro, la curiosidad con el extrañamiento.

Algo en estas imágenes viene desde otras dimensiones del tiempo y de la psique, que sus autores seguramente sabían y solían cultivar. Ellas han plasmado la visita habitual y la comunicación establecida con otros territorios de la realidad sutil, y los siguen haciendo presentes. Importante es que ahora contamos con otras herramientas conceptuales y estamos mejor dispuestos para comprenderlo.

El giro epistemológico que proponen los nuevos paradigmas de la ciencia contemporánea invita a aventurarnos en la descripción interpretativa, en la posibilidad de recuperar horizontes mentales y simbólicos en los que aún resuena lo universal a través de lo particular. La invitación es la de abrirse sensiblemente hacia la comprensión de la diferencia y permitir que sean los objetos y las imágenes mismas las que nos conduzcan hacia otras cosmovisiones, otras lógicas, otros mundos.

MIRAR Y VER... DOS MODOS COGNITIVOS CUALITATIVAMENTE DIFERENTES

-Me gusta ver -dijo Don Juan- porque sólo viendo puede un hombre de conocimiento saber. - ¿Qué clase de cosas ve usted? - Todo. - Pero yo también veo todo y no soy un hombre de conocimiento. -No. Tú no ves... Tú solamente miras la superficie de las cosas. (Castaneda, 1974, p. 18)

El cambio de paradigmas puede equiparse en términos chamánicos a la distinción que hace Don Juan Matus, el famoso maestro yaqui de Carlos Castaneda, entre dos modos cognitivos cualitativamente diferentes: el mirar y el *ver*. El primero es nuestra forma habitual de estar en el mundo, creyéndolo restringido a la realidad física ordinaria. Y el segundo, que se despliega como una apertura perceptiva que permite captar directamente el flujo más sutil de la energía.

Nada más indicado para encarar este desafío que el arte y el chamanismo, pues su práctica y sus lenguajes simbólicos se inscriben en esta segunda forma de *ver* el mundo: un paradigma cosmológico integrador, dinámico y paradójico, donde la esencia del universo no es la materia sino la energía; donde lo permanente no es lo que existe, sino lo que va fluyendo a través del cambio y la transformación.

Allí, donde Occidente se detiene —la realidad física—, es exactamente donde comienza el viaje chamánico. Como un verdadero espejo invertido, lo perceptible por nuestros sentidos físicos es tan solo la punta del iceberg; detrás de esa ilusoria materialidad se manifiesta la verdadera realidad: la cual es invisible a los ojos comunes, pero al alcance del “ojo fuerte” del chamán entrenado para *ver* más allá de la superficie de las cosas. Al sortear la barrera de la consciencia ordinaria se abren otros mundos: el mundo de los espíritus, el tiempo de los sueños, el horizonte de las visiones, una sucesión de planos superpuestos o paralelos donde es posible fluir y transfigurarse en multiplicidad de formas y naturalezas.

Y es, justamente allí, en esos otros mundos fluidos, de donde proviene el sentido de lo que se manifiesta de este lado del espejo. Mundos donde reside, por ejemplo, la verdadera identidad y el nombre de las personas y las cosas. De este lado todo tiene un nombre, pero su identidad no se alcanza por la unívoca mención del nombre que designa un ser a una persona identificada con un yo. “El individuo para el chamanismo no tiene un solo yo o una sola personalidad, sino múltiples almas, identidades, yoes, nombres y esencias” (James, 2004, p. 24). El verdadero nombre viene del otro lado,

se sueña, o se recibe a través de una señal o lo sueña para nosotros alguna otra persona de sabiduría. Y no siempre es uno y el mismo nombre para siempre, sino que puede ir cambiando como todo en la vida que está sujeto a las circunstancias y al devenir.

En su antropología de la memoria, Carlo Severi (2010) descubre, por ejemplo, que un tambor africano más allá de ser un instrumento musical puede ser la forma de convocar a un antepasado en el que el sonido de su parche tocado en un determinado momento y lugar —y de un forma particular—, asociado sinestésicamente con las formas de los dibujos grabados sobre su madera y el olor del cuero que le sirve de parche, pueden ser la actualización misma de la ‘voz’ de esa persona ya desaparecida la cual vuelve durante el rito para ‘hablar’ y seguir su diálogo con los que aún viven. Sería la voz, su sonido, su vibración y no solo el ‘nombre’, lo que se asocia directamente con la identidad de la persona.

El animal, o el antepasado esculpido en el tronco, presta su rostro al sonido del tambor. Y así lo transforma en una voz para quien escucha. La imagen de hombre o de animal es inherente al sonido, califica su naturaleza y lo hace precisamente a través de un modo peculiar (de una sinestesia particular) de representar una voz. (Severi, 2010, p. 34)

El verdadero ser no está anclado en el mundo de las apariencias, sino que mora en eterna libertad a través de las infinitas transfiguraciones de los mundos otros. El ser, fluido como la voz, es siempre diferente; aunque algún timbre particular la haga inconfundiblemente singular y permita reconocer de quién se trata, aun por medio de las más variadas manifestaciones. No es al nombrarlo que se evoca su presencia sino al hacerlo ‘sonar’ nuevamente, al reproducir su vibración. En su indagación de las correspondencias entre la física contemporánea y las prácticas chamánicas Alan Wolf (1995) nos dice:

el sonido sagrado existe y su mera pronunciación puede invocar la experiencia sagrada. Más tarde comprendí mi sospecha, los sonidos son capaces de transformar la materia [...] Entonces comprendí que curar es una transferencia de energía vibratoria al cuerpo. (p. 14)

CHAMANISMO: UN PARADIGMA ENERGÉTICO-COSMOLÓGICO

Para la cosmovisión chamánica las barreras entre mundos son sutiles y porosas tanto el chamán puede interpelar a esos otros mundos, a esas otras fuerzas, como estas ingresar en la realidad ordinaria para convocar y comunicarse con los humanos. Cualquier canal por donde ambos mundos puedan atravesarse será un lugar privilegiado: una cueva, un árbol, una banqueta para entrar en trance, una hamaca; pero también un rito, una canción, una columna de humo. Mantener estos canales abiertos, limpios, seguros, fácilmente transitables, a través de los lenguajes entretejidos del sonido, la imagen, la vibración, los aromas, los colores, las texturas y las formas son la manera de hacer visible lo invisible, de hacer audible la música y los mensajes de ese más allá; siendo esta la gran tarea chamánica.

En realidad, esta barrera entre la realidad ordinaria y el mundo otro es apenas un velo. “Para los pueblos chamánicos no existe una separación radical entre el mundo aparente y el mundo invisible: pertenecemos a un sola y la misma entidad indisociable en la que nos hallamos inmersos” (Costa, 2003, p. 22). La realidad es mucho más grande y profunda que lo que vemos y tocamos, algo más vasto y sutil distribuido por todo el cosmos o circulando a través de él. Lo que fluye por medio de los mundos y de los seres que en ellos habitan no es otra cosa que la energía vital que mueve y anima al cosmos, la misma energía que en su devenir puede tomar mil rostros en un incesante flujo de transfiguraciones. Para los maoríes es el *mana*, para los sioux lakota el gran espíritu o *wakan tanka*, para los jíbaros amazónicos *kakarma*, para los andinos la fuerza animadora o *camak*, para los mapuche el *newen*; así, cada pueblo le ha dado su nombre.

El Universo desde el chamanismo es un tejido dinámico donde materia y conciencia están unidos en estados complejos de energía que fluyen, se pliegan y despliegan en un fundamento tan profundo que no tiene fin, ni se repite el mismo punto por más que se recorra el camino. (James, 2004, p. 36)

Siguiendo a James (2004) podemos considerar al chamanismo como un paradigma energético-cosmológico o también energético-ecológico, en tanto la participación vivencial en la red energética que es el cosmos implica naturalmente cuidar del entorno y mantener el equilibrio con las demás formas de vida.

La sacralidad y lo divino no son fuerzas trascendentes, distantes o separadas del mundo ordinario sino en cambio, immanentes, inscriptas y circulando a través de él. Todo sin excepción es energía en diferentes manifestaciones, todo —y no solo los seres vivos— se encuentra imbuido de esta energía y por lo tanto animado por ella. Es así como el chamanismo y el animismo —algo que la antropología y la psicología clásicas descalificaron en sus orígenes como una concepción religiosa errónea e infantil, propia de pueblos poco evolucionados (Taylor, 1871), o como una forma ‘primitiva’ de neurosis (Freud, 1913)— son indisolubles. Comprender este vínculo epistémico entre ambas concepciones y revisar los presupuestos en los que se sostienen resulta capital no solo a la hora de interpretar la iconografía visionaria. En rigor, ambas fueron tratadas como categorías descalificadoras de las sociedades indígenas tradicionales.

MÁS ALLÁ DEL PERSPECTIVISMO: ANIMISMO Y TRANS-SUSTANCIACIÓN

Veamos un poco más profundamente qué sucede durante el trance o “viaje chamánico” y cuáles son sus consecuencias. En este punto, encontramos otro de los rasgos característicos del chamanismo cuya comprensión desafía al paradigma materialista: el fenómeno de la *transformación*.

El propósito de la tarea chamánica se relaciona siempre con transformar un estado en otro, una enfermedad en salud, una sequía en lluvia y fertilidad, el dolor en bienestar, el conflicto en paz. Sin embargo el paradigma chamánico es altamente participativo e involucrante y para efectivizar dicha transformación —del paciente, de la comunidad o incluso de la naturaleza—, el chamán debe atravesar su propia transformación. El individuo entra en trance porque necesita ir a un plano no físico donde puede encontrarse, dialogar y hasta trocarse con otras entidades y fuerzas espirituales. Solo así venciendo el miedo a la muerte, a la disolución y abandonando los límites de su propia identidad, podrá comprender y adquirir sus poderes, luchar y tomar poder de los otros, aprender a actuar y ver como ellos para finalmente cumplir su tarea.

La transformación chamánica no es solo una transfiguración momentánea, sino que se inscribe en un proceso de vida signado por sucesivas iniciaciones o tránsitos que implican la adquisición de nuevos estadios de consciencia y de poder.

Portar una máscara que otorga una segunda identidad, ostentar un tatuaje o una marca corporal que señala el pasaje por alguna prueba, recibir un nombre secreto o poder danzar con el cuerpo pintado recreando los pasos del animal sagrado como tantas otras circunstancias de la vida indígena son señales valiosas, pues hablan de que el sujeto ha transitado por muchos mundos y es capaz de interactuar en ellos sin confundirse ni olvidar su condición. Ha sorteado obstáculos y fundamentalmente ha adquirido la capacidad para transformarse.

Visto desde la óptica materialista que implica una diferenciación ontológica tajante entre naturaleza y cultura, así como una idea estable y permanente de la identidad como *lo que se es*, la transformación entre lo humano y natural ya sea animal, vegetal o mineral, resulta una mera ilusión casi inconcebible. No obstante, la cosmovisión chamánica desafía esa oposición y percibe continuidades naturales allí donde el paradigma occidental implantó antagonismos irreconciliables.

El relato elemental aristotélico —nos dice nuevamente Ariel José James— divide la realidad entre mundo animado e inanimado, el relato complejo de nuestros pueblos indígenas considera toda la realidad como un gran organismo vivo poblado de seres, inteligencias y dimensiones disímiles. (James, 2004, p. 17)

Diversos autores han llamado la atención sobre las limitaciones que imponen las dicotomías clásicas —mundo físico/mundo espiritual, animado/inanimado, humano/animal entre otras— para comprender las cosmovisiones indígenas (Descola, 1996; Bird-David, 1999; Ingold, 1998; Viveiros de Castro, 1998; Clottes, 1998; Clottes y Lewis-Williams, 2001; Leroi-Gourhan, 1965). Esto es aún más notable al internarnos en el estudio del fenómeno chamánico y su epistemología implícita.

Creemos que la perspectiva energético-cosmológica permite ampliar la comprensión de este tema al verlo en una dimensión más profunda y sutil como un intercambio energético entre seres humanos, animales, vegetales o espíritus de otros reinos. Desde esta mirada la transformación es solo el devenir de diferentes formas, estados o perspectivas dentro del gran flujo de fuerzas naturales que constituyen la vida.

Sin perder su identidad humana, el indígena percibe que otros planos de la naturaleza y el cosmos entran en él y a la recíproca, él ingresa en esos otros mundos, que a su vez son otros estados de conciencia. Los chamanes que

utilizan plantas sagradas lo explican claramente: el espíritu de los vegetales entra en la persona y dialoga con ella, generándose así un encuentro profundo de dos seres vivos y en este caso de dos mundos, el de los humanos y el de las plantas. (Llamazares y Martínez Sarasola, 2006, p. 74)

Esta forma de entender lo que sucede en el fenómeno de transformación chamánica se relaciona con lo que Eduardo Viveiros de Castro (1998) ha denominado *perspectivismo*, según el cual “el mundo está habitado por diferentes tipos de sujetos o personas, humanos y no humanos, que aprehenden la realidad desde distintos puntos de vista” (p. 470). A pesar de que este autor reconoce que, a diferencia de la visión occidental, para las cosmologías *perspectivistas* “la concepción amerindia supone una unidad espiritual y una diversidad corporal” (de Castro, 1998, p. 470); para que el *perspectivismo* no sea un mero relativismo de miradas desde distintas ópticas, debemos darle a esta visión una dimensión ontológica más profunda. Por lo que más que *transformación*, hay que hablar de *trans-sustanciación*; concepto, que también se debe considerar en términos energéticos y no estrictamente sustancialistas.

Por su parte, la antropóloga Nurit Bird-David realizó una exhaustiva revisión del concepto de ‘animismo’ (1999) y propone reconsiderarlo en términos de una “epistemología relacional”, según la cual conocer el mundo es desarrollar la habilidad de mantener vínculos cambiantes con lo que se conoce; teniendo en cuenta que el horizonte del observador está a la vez en permanente cambio. Al ‘*revisitar*’ la noción de animismo, también es necesario ampliar el concepto de ‘*persona*’. Basándose en estudios previos sobre los Ojibwa de Canadá (Hallowell, 1960) muestra que esta categoría no se limita a lo humano sino que incluye otras subcategorías equivalentes como las de “persona animal”, “persona árbol”, “persona viento” (Bird-David, 1999). Así, la epistemología relacional implica una ontología acorde. No solo se conoce el mundo al relacionarse con él, sino que lo que cada uno es se define en función de cómo se relaciona con los otros seres; por lo que dicha identidad relacional también puede mutar.

Tim Ingold (1998), incluyendo la visión energetista, lo designa directamente como una *ontología anímica* o *animista*.

Dentro de una ontología animica, la vida es una fuente constante generadora de forma. La fuerza vital, lejos de estar petrificada en un medio sólido, fluye libremente como el viento, y la continuidad del mundo viviente depende de su ininterrumpida circulación. [...] Los seres animados se generan recíprocamente [...] para vivir, cada ser depende de la vitalidad de los otros. Una compleja red de interdependencia recíproca basada en el dar y recibir de sustancia, cuidado y fuerza vital —esta última vista generalmente como uno o varios tipos de espíritus o almas—, se extiende a través del cosmos, uniendo lo humano, lo animal y todas las otras formas de vida. (p. 183-184)⁵

La idea de la trans-sustanciación es algo natural para las culturas indígenas, que comparten una idea mucho más permeable de las fronteras que separan cada especie. Estas diferencias serían solo una apariencia formal que se capta durante la vigilia. Pues, en otros estados de consciencia, los bordes antes tan nítidos e infranqueables se tornan porosos y elásticos. Al amplificarse la percepción es posible visualizar la naturaleza energética y fluida de la realidad sutil, donde las formas reconocibles —antropomorfas, animales o sobrenaturales— son solo configuraciones momentáneas que emergen de un flujo constante de imaginaria dinámica y luminosa para poder tener un intercambio con ellas y luego, así como emergieron, volver a fundirse nuevamente.

Solo al entrar en estados chamánicos de consciencia es posible comprender vivencialmente lo que la antropología clásica denominó *animismo*, pues desde esta perspectiva todo tiene vida y está *animado*; es decir está dotado de espíritu, de alma o ánima y por lo tanto de movimiento. Si quitamos a este término el dejo despectivo que le impuso el evolucionismo unilineal decimonónico, resulta ser una muy apropiada forma de calificar la cosmovisión chamánica; la cual, hoy en día, podemos comprender mejor a la luz de la perspectiva energético-cosmológica. Por tanto, todo en el mundo está encendido por una chispa de vida particular; aun lo que desde nuestra visión materialista consideramos inorgánico e *inanimado*.

La visión energética o animista es el trasfondo metafísico del fenómeno que llamamos transformación chamánica; y sin tomar esto en cuenta, no podremos comprender plenamente el chamanismo y menos aún el arte visionario. El fenómeno de la *trans-sustanciación*, junto con los conceptos de dualidad, desdoblamiento y reunificación, que desarrollamos en otros trabajos (Llamazares, 2011, 2015) son columnas de sostén de esta cosmovisión.

⁵ Traducción realizada por parte de la autora.

CONCLUSIÓN

El chamanismo fue visto como una patología psiquiátrica y el animismo como una forma infantil y errónea de religiosidad. Sin embargo, hoy en día, nuevos paradigmas científicos permiten revisar y resignificar estos fenómenos desde una perspectiva diferente. A la luz de una cosmología energética y vitalista es posible hacer una nueva lectura interpretativa del arte chamánico visionario, una de las más notables expresiones de la cosmovisión animística.

El abordaje metodológico de este complejo fenómeno requiere, por tanto, una perspectiva integral y transdisciplinar como lo desarrollamos extensamente en otros trabajos recientes (Llamazares, 2015, 2017). Aquí, solo dejamos planteada la tesis de que las imágenes visionarias constituyen un lenguaje simbólico y como tal su semiosis —el efecto de la generación de significado— se produce por la articulación sinérgica de varias dimensiones: (i) la cosmovisión originaria y específicamente la cosmología chamánica se expresan en la *dimensión semántica*, es decir, en las temáticas y contenidos de las imágenes; (ii) la lógica analógica y recombinatoria, propia de la imaginación simbólica, de los estados oníricos y del fenómeno visionario dan origen a mecanismos compositivos particulares que constituyen su *dimensión sintáctica* y (iii), por último, la dinámica sinestésica-energética de los rituales extáticos producidos por estados no ordinarios de consciencia se manifiesta en su *dimensión pragmática*.

Referencias bibliográficas

- Bird-David, N. (1999). "Animism" revisited. Personhood, Environment and Relational Epistemology. *Current Anthropologist*, 40 (1), 67-91.
- Buber, M. (1984). *Yo y tú*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Castaneda, C. (1974). *Una realidad aparte*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Clottes, J. (1998). La pista del chamanismo. *Correo de la UNESCO*, 48, 24-28.
- Clottes, J. y Lewis-Williams, D. (2001). *Los chamanes de la prehistoria*. Barcelona, España: Ariel Prehistoria.
- Costa, J.P. (2003). *Los chamanes ayer y hoy*. Ciudad de México, México: Siglo XXI editores.
- de la Fuente, N. (1979). Arte rupestre en la región de Ancasti, provincia de Catamarca. *Antiquitas*, 2, 408-418.
- Descola, Ph. (1996). Constructing natures: Symbolic ecology and social practice. En Descola, P. and Pálsson, G. (Ed.). *Nature and Society. Anthropological Perspectives* (pp. 82-102). London, England: Routledge.
- Freud, S. (1913-1914). Totem y tabú. *Obras completas*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- González, A.R. (1964). La cultura de La Aguada del Noroeste argentino. *Revista del Instituto de Antropología*, 2-3, 205-250.
- González, A.R. (1977). *Arte precolombino de la Argentina*. Buenos Aires, Argentina: Filmediciones Valero.
- González, A.R. (1998). *Cultura La Aguada del Noroeste Argentino (500-900 d. C.) 35 años después de su definición*. Buenos Aires, Argentina: Filmediciones Valero.
- González, A.R. (1999). *La Aguada, un jalón en la arqueología y el arte del N.O. Argentino. 800 años antes de la conquista*. Buenos Aires, Argentina: Museo de Arte Hispanoamericano "Isaac Fernández Blanco".
- González, A.R. (2007). *Arte, estructura y arqueología*. Buenos Aires, Argentina: La Marca Editora.
- Gudemos, M. (1995). Consideraciones sobre la música ritual en la cultura "La Aguada". *Publicaciones*, 47, 111-145.
- Hallowell, A.I. (1960). Ojibwa Ontology, behaviour and world view. En Diamond, S. (Ed.). *Culture in History. Essays in honor of Paul Radin*. New York, USA: Octagon Books.

- Imbelloni, J. (1950). Lo andino y lo amazónico en el Noroeste argentino. Una interesante polémica. *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, 13 (1), 166-178.
- Ingold, T. (1998). Totemism, animism, and the Depiction of Animals. En Seppälä, M., Vanhala, J.P. and Weintraub, L. (Ed.). *Animal, Anima, Animus* (pp. 181-207). Pori, Finland: Frame/Pori Art Museum.
- James, A. (2004). Introducción. En James, A.J. y Jiménez, D.A. (Ed.). *Chamanismo: el otro hombre, la otra selva, el otro mundo*. Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Llamazares, A.M. (1988). Hacia una definición de semiosis. Reflexiones sobre su aplicabilidad en la interpretación del arte rupestre. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*, 11, 1-28.
- Llamazares, A.M. (1989). A Semiotic Approach in Rock Art Analysis. En Hodder, I. (Ed.). *The Meaning of Things. Material Culture and Symbolic Expression*. London, England: Taylor & Francis, Ltd.
- Llamazares, A.M. (1999). El arte rupestre de la cueva La Candelaria, provincia de Catamarca, Argentina. *Publicaciones*, 50, 1-26.
- Llamazares, A.M. (2000). Arte chamánico del antiguo Noroeste argentino. *Visión Chamánica*, 3, 44-50.
- Llamazares, A.M. (2002). Arte prehispánico chamánico del Noroeste argentino. *Precolombart*, 4/5 (01-02), 86-99.
- Llamazares, A.M. (2004). Arte chamánico: visiones del universo. En Llamazares, A.M. y Martínez Sarasola, C. (Ed.). *El lenguaje de los dioses. Arte, chamanismo y cosmovisión indígena de Sudamérica* (pp. 67-125). Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Llamazares, A.M. (2005). Arte chamánico: la simbiosis hombre-jaguar en la iconografía arqueológica de la cultura de La Aguada, Noroeste de Argentina (400-1000 d. C.). *Cultura y Droga*, 9 (11), 65-82.
- Llamazares, A.M. (2010). *El arte rupestre de los parajes de La Tunita y La Toma, ladera oriental de la Sierra de Ancasti, Catamarca*. Recuperado de <http://www.espacio4vientos.com.ar/>.
- Llamazares, A.M. (2011). Metáforas de la dualidad en los Andes: cosmovisión, arte, brillo y chamanismo. En Valverde, M.C. y Solanilla Demestre, V. (Ed.). *Las imágenes precolombinas: reflejo de saberes* (pp. 461-488). Ciudad de México, México: Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, Universidad Nacional Autónoma de México.

- Llamazares, A.M. (2011). *Del reloj a la flor de loto. Crisis contemporánea y cambio de paradigmas*. Buenos Aires, Argentina: Editorial del Nuevo Extremo.
- Llamazares, A.M. (2013). Occidente herido. El potencial sanador del chamanismo en el mundo contemporáneo. *Revista Diversidad Cultural*, 7 (4), 67-104.
- Llamazares, A.M. (2015). Arte visionario del Noroeste argentino. Un cruce de varios mundos. En Goretti, M., Llamazares, A.M. y Martínez Sarasola, C. (Ed.). *Pipas sagradas de América originaria. El arte de fumar y rituales chamánicos*. Buenos Aires, Argentina: Fundación CEPPA.
- Llamazares, A.M. (2017). Arte chamánico: visiones del universo. El lenguaje simbólico de la transformación. En Llamazares, A.M. y Martínez Sarasola, C. (Ed.). *El lenguaje de los dioses. Arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica*. Buenos Aires, Argentina: Editorial del Nuevo Extremo.
- Llamazares, A. M. y Martínez Sarasola, C. (Ed.) (2004). *El lenguaje de los dioses. Arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Llamazares, A. M. y Martínez Sarasola, C. (2006). Reflejos de la cosmovisión originaria. Arte indígena y chamanismo en el Noroeste argentino prehispánico. En Goretti, M. (Ed.). *Tesoros precolombinos del Noroeste argentino*. Buenos Aires, Argentina: Fundación CEPPA.
- Leroi-Gourhan, A. (1965). *Le geste et la parole. La mémoire et les rythmes*. Paris, France: Albin Michel.
- Nordenskiöld, E. (1919-1938). *Comparative Ethnographical Studies*. Göteborg, Sweden: Elanders boktryckeri aktiebolag.
- Núñez Regueiro, V. y Tartusi, M. (1991). Aproximaciones al estudio del área pedemontana de Sudamérica. *Cuadernos*, 12, 125-160.
- Pérez Gollán, J.A. (1991). La cultura de La Aguada vista desde el valle de Ambato. *Arqueología*, 46, 157-173.
- Pérez Gollán, J.A. (1999). Lo que el jaguar le cuenta al arqueólogo. En González, A.R. (Ed.). *La Aguada, un jalón en la Arqueología y el Arte del N.O. Argentino. 800 años antes de la conquista*. Buenos Aires, Argentina: Museo de Arte Hispanoamericano "Isaac Fernández Blanco".
- Pérez Gollán, J.A. (2000). El jaguar en llamas. La religión en el antiguo Noroeste argentino. En Tarragó, M. (Ed.). *Los pueblos originarios y la conquista. Nueva Historia de la Argentina* (pp. 229-256). Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.

- Schobinger, J. (1985). Área de los agricultores y pastores andinos. En Schobinger, J. y Gradín, C. (Ed.). *Arte rupestre de la Argentina. Cazadores de la Patagonia y agricultores andinos*. Madrid, España: Encuentro.
- Schobinger, J. (1997). El arte rupestre del área andina como expresión de ritos y vivencias shamánicas o iniciáticas. En Schobinger, J. (Comp.). *Shamanismo Sudamericano*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Continente.
- Schobinger, J. (2006). La interpretación shamánica del arte rupestre: balance de dos décadas de estudios y discusiones. Ponencia presentada al II Simposio Nacional de Arte Rupestre, Trujillo, Perú.
- Severi, C. (2010). *El sendero y la voz. Una antropología de la memoria*. Buenos Aires, Argentina: Sb Ediciones.
- Taylor, E. (1958 [1871]). Primitive Culture. *Religion in Primitive Culture*. New York, USA: Harper & Row.
- Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (3), 469-488.
- Wolf, F.A. (1995). *La búsqueda del águila*. Barcelona, España: La Liebre de marzo.