

En el laboratorio de la crisis de la presencia.

El chamanismo como categoría analítica problemática en Ernesto De Martino

SERGIO BOTTA

Sapienza Universidad de Roma, Dipartimento di Storia, Antropologia, Religioni, Arti, Spettacolo, Roma, Itália

<http://orcid.org/0000-0003-0006-7830>

sergio.botta@uniroma1.it

Introducción

En 1953, Ernesto De Martino volvió a pensar en su primera monografía, titulada *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* (1941), en la cual el historiador había planteado el *núcleo* de los problemas científicos del que surgiría posteriormente *Il mondo magico* (1948), volumen en el que el problema conceptual del chamanismo **desempeñó** un papel fundamental (Angelini, 2008: 14).¹ En esas páginas, que pertenecen a una fase de investigación que miraba al Sur de Italia, De Martino pretendía contextualizar sus preocupaciones intelectuales hacia la etnología, recordando cómo la redacción de aquel primer volumen se había producido en el periodo histórico en el que “Hitler sciamanizzava in Europa e in Germania” (De Martino, 1953: 314). En aquellos años, De Martino ya había reflexionado sobre la orientación mística y la mentalidad primitiva del régimen nazi alemán. Por un lado, sus planteamientos sobre un “chamanismo hitleriano” se fundamentaban en la idea de un supuesto poder de médium del *Führer* (Severino, 2015: 92-93). Por otro lado, ese planteamiento atestiguaba el hecho de que el chamanismo **había** emergido como imagen de una condición barbárica y salvaje que retornaba en la civilización.

1 La bibliografía general sobre De Martino es inmensa. Véanse, por lo menos, los recientes Ferrari (2012) y Geissshuesler (2021).

zación moderna. Bajo tales argumentos, el humanismo historicista pensado por De Martino anhelaba la catarsis cultural de la civilización occidental, amenazada por un mundo primitivo que permanecía latente entre la cultura y la política de aquella época.

El chamanismo entró en el léxico de las lenguas europeas modernas a partir de la segunda mitad del siglo XVII, cuando fue incorporado el *término tungús šamān*.² Su primera mención remonta al testimonio autobiográfico del arcipreste ortodoxo Avvakum Petrovič, el cual fue escrito entre 1672 y 1675. Avvakum fue el primero en utilizar ese concepto siberiano para referirse a las prácticas adivinatorias de los pueblos con los que había entrado en contacto. Al igual que De Martino, el arcipreste utilizó el concepto en una forma verbal, *šamanit*, tratando definir el acto de “chamanizar” o “hacer de chaman” como la potestad de adivinar la suerte por parte de poblaciones locales (Voigt, 1984: 14). Entonces, ¿cómo fue que, a lo largo de tres siglos, un término *emic*, es decir vinculado a prácticas rituales de una población siberiana, **brindó** a un historiador y etnólogo italiano el vocablo para criticar a la barbarie nazi, al drama histórico de la civilización europea y al destino incierto de las disciplinas **etnológicas**?

El discurso intelectual en torno a las creencias y las prácticas locales que vendrían a definirse como chamanismo produjo una larga historia de transformaciones y resignificaciones. El chamanismo se **alejó** de su *locus classicus* y surge hoy como una categoría religiosa de naturaleza y de proporciones globales (Cox, 2003) que pretende definir no sólo las creencias y las prácticas de varios, y sumamente diferentes, pueblos indígenas del planeta, sino que también este concepto engloba formas de “espiritualidad” de los ciudadanos en un mundo globalizado que, de distintas maneras, encuentran en este fenómeno una forma de reconocimiento y expresión personal (Alberts, 2015). Se trata por tanto de un proceso de re-significación que tuvo lugar al interior de la tradición filosófica e intelectual europea a partir del siglo XVIII, pero que se aceleró con la aparición de una perspectiva que, desde el estudio de las religiones, favoreció la generalización de esta categoría analítica, a pesar de su “origen” local. Consecuentemente, la historia del discurso sobre el chamanismo representa un tajante ejemplo de cómo, ante un panorama tan cambiante y polifacético (DuBois, 2011; Pharo, 2011; Rydving, 2011), la historia de las religiones italiana corre el riesgo de minimizar la importancia de fenómenos religiosos que asumen hoy en día un carácter global (Botta, 2010). Esto ocurre, como se notará, porque la escuela italiana, inspirada en una fuerte vocación historicista, se ha mostrado siempre más interesada en identificar las diferencias entre fenómenos distintos que en rescatar supuestas identidades de carácter religioso universal. Contrariamente a lo planteado por la fenomenología religiosa, que siempre ha buscado construir morfologías generales, la escuela italiana ha privilegiado la valorización de contextos específicos. Aunque la tan necesaria crítica de la fenomenología ha perseguido el objetivo de liberar a la historia de las religiones de sus implícitas proposiciones confesionales, sin embargo, este enfoque orientado al reconocimiento de particularidades culturales corre el riesgo de no lograr investigar aquellos fenómenos religiosos contemporáneos que, en cambio, construyen categorías y conceptos de trascendencia global.

En consecuencia con los argumentos anteriores, y antes de esbozar brevemente una propuesta para plantear la aproximación al chamanismo como un problema general, será necesario investigar las condiciones de posibilidad del discurso que se han dado sobre este fenómeno entre diferentes expo-

2 Para una historia del debate sobre el chamanismo, véanse por ejemplo las obras recientes de Boekhoven (2011), Botta (2018), Hamayon (2015) y Znamensky (2007).

nentes de la escuela italiana de historia de las religiones. En primer lugar, se notará una suspicacia ante una **categoría** analítica que se ha generalizado de forma incierta y sin coordenadas histórico-culturales precisas. En segundo lugar, fundamentaré sobre cómo la historia de las religiones italiana se ha emancipado de las propuestas de la fenomenología religiosa, concentrándose en la deconstrucción de los fundamentos ideológicos y teológicos de aquella perspectiva intelectual, pero sin proponer un opuesto y simétrico proceso de reconstrucción del chamanismo como categoría analítica. Ya en esa dirección intelectual, enunciaré mis argumentos en cuanto a la problemática colocación del chamanismo en el desarrollo teórico-metodológico de la escuela italiana de historia de las religiones, con especial atención al pensamiento de Ernesto De Martino, en el que este concepto ha jugado un rol imprescindible en la construcción de una original reflexión sobre la magia.

El chamanismo en la “Escuela de Roma”: Raffaele Pettazzoni y Angelo Brelich

En un artículo publicado en la revista *Scientia*, Raffaele Pettazzoni (1913) – que pocos años después se convertiría en el fundador de la historia de las religiones en la academia italiana (1924) – **especuló** sobre el estado de la disciplina, instituyendo el campo de los intereses científicos de su perspectiva teórico-metodológica (Gasbarro, 1990; Sabbatucci, 1963).

Al reflexionar sobre la historicidad del conocimiento producido por el estudio de aquellos que entonces se definían en Italia como *popoli incolti*, Pettazzoni argumentó que el estudio de estas religiones “no históricas” contribuyó a la construcción de una fenomenología y morfología religiosas con las que se enfrentaría críticamente a lo largo de su carrera (Lanternari, 1983; Severino, 2006-2007). Al enumerar las contribuciones positivas que la antropología, la etnología y la sociología podrían aportar al conocimiento de los fenómenos religiosos en general, Pettazzoni demostró ser consciente de las ambigüedades de un campo disciplinar que, mientras proponía a la comunidad científica nuevos “descubrimientos” (es decir, inéditas categorías como el totemismo, el fetichismo, el animismo, el demonismo, etc.), al mismo tiempo anclaba estos fenómenos originales en series secuenciales. Es decir que, cada vez que un nuevo fenómeno se afirmaba en el estudio de las religiones, inmediatamente se tendía a universalizarlo y, consecuentemente, a identificar sus huellas en religiones históricas, de esa manera fijándolo en el tiempo (Pettazzoni, 1913: 181).

Entre las formas de religiosidad “primitiva”, consideradas como casos ejemplares para esta tendencia de estudios en la primera parte del siglo XX, Pettazzoni (1913: 181) identificó también el problema del chamanismo, que en ese artículo aún denominó como *samanismo*. En primer lugar, cabe señalar cómo el uso de este anticuado término italiano revela que la reflexión de Pettazzoni se situaba todavía en una fase incierta del debate. Al mismo tiempo, este primer acercamiento desveló la mirada ambivalente que la historia de las religiones italiana ha dirigido al problema del chamanismo. Aunque en su artículo resulta notable su conciencia en cuanto a los problemas relacionados con el uso de este concepto en la etnología, el historiador no supo elaborar una precisa definición de ese novedoso objeto

de investigación. Sin embargo, la ausencia de una reflexión sistemática no dependía más de una peculiar coyuntura histórico-cultural que de una falta de interés científico (Mastromattei, 2000).

En los años en que se estaba formando la escuela italiana, el chamanismo tenía todavía un precario estatus heurístico y seguía percibiéndose, sobre todo en el debate europeo, como un problema de carácter local, es decir, propio de la zona centroasiática, demasiado lejana de los intereses y conocimientos científicos de Pettazzoni. En cambio, el chamanismo estaba emergiendo poco a poco como categoría analítica general en los estudios antropológicos norteamericanos (Botta, 2015), aunque a principio del siglo XX no gozó todavía del éxito global que sí tuvo con la publicación del volumen de Mircea Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (1951), traducido posteriormente en Estados Unidos (1964).

Sin embargo, la mirada ocasional de Pettazzoni puede constituir un laboratorio de reflexión autocrítica sobre la metodología histórico-religiosa, sus logros teóricos y sus límites. En su artículo de 1913, Pettazzoni supo percibir prontamente la creciente importancia del chamanismo en el campo académico, importancia que el historiador asoció con la de otros términos que marcarían el debate histórico-religioso de las décadas subsiguientes. Pettazzoni propuso una mirada crítica hacia las tendencias evolucionistas que contribuyeron a la generalización del chamanismo y a su ubicación dentro de series secuenciales que lo convirtieron en un objeto descontextualizado y a-histórico.³

Una instancia crítica comparable a la de Pettazzoni revivió en la obra del sucesor titular de la cátedra romana de historia de las religiones, Angelo Brelich. Ni siquiera el historiador de origen húngaro dedicó un estudio monográfico al chamanismo, ni a la zona siberiana, *locus classicus* del fenómeno, la cual tampoco pertenecía a su campo de interés histórico-religioso. Por otra parte, en los años en que Brelich analizó episódicamente este problema, ya había cambiado profundamente el marco interpretativo del concepto tras la publicación de la obra de Eliade. La categoría analítica fue utilizada por Brelich casi exclusivamente en las páginas metodológicas de su *Introduzione alla storia delle religioni* (1966). Al esbozar las formas de especialización características de distintas organizaciones religiosas, Brelich abordó las “llamadas chamánicas” como casos particulares de aquellas inclinaciones, dones y vocaciones personales que caracterizaban a operadores religiosos en las civilizaciones antiguas. Describiendo a este particular tipo de trabajo religioso, Brelich (1966: 62) identificó una afinidad entre varios especialistas rituales “descubiertos” en la literatura etnológica como hechiceros, curanderos y, con un significado más o menos amplio, los propios chamanes. Tratando de describir los rasgos característicos del chamanismo – delimitando así funciones y campos de intervención de distintos operadores rituales –, Brelich utilizó una noción del fenómeno que reflejaba indirectamente la reciente difusión del modelo propuesto por Eliade.⁴ Sin embargo, la interpretación del historiador de las religiones denotaba

³ La perspectiva de Pettazzoni es confirmada por el uso de trabajos críticos para orientar su investigación sobre el chamanismo. De hecho, el historiador no utilizó las obras que en aquella coyuntura trataban de difundir una primera generalización del fenómeno –por ejemplo, el volumen de Radloff (1884)– sino un célebre artículo que Arnold van Gennep había publicado en la *Revue de l'Histoire des Religions* (1903) y en que el autor se mostraba preocupado por el repentino éxito que el término había tenido en los círculos antropológicos. La aparición del chamanismo fue tan rápida que van Gennep expresó su escepticismo, señalando como las ciencias de la época habían heredado una serie de términos extremadamente vagos. Términos que, por lo general, habían sido creados por viajeros, adoptados por aficionados a las disciplinas antropológicas, utilizados por ellos de las formas más diversas, y que, en consecuencia, terminaron por ser aplicados sin una definición precisa.

⁴ Por supuesto, es necesario constatar cómo el carácter de aquel volumen, concebido para los estudiantes, requería una esquematización didáctica de problemas histórico-religiosos (Brelich, 1979). Sin embargo, Brelich anticipó una reflexión crítica que algunos estudiosos harían más tarde en relación con la interpretación eliadiana y preguntándose bajo qué términos podría identificarse una especificidad de la función chamánica. Véanse, por ejemplo, las reflexiones de Gilberg (1984), Voigt (1984) y Lewis (1971, 1986).

también una diferente sensibilidad histórico-geográfica, cuando subrayó la necesidad de identificar cuidadosamente la peculiaridad del fenómeno y el origen tungús del término.⁵

De hecho, el problema de una contextualización histórico-cultural del chamanismo, hasta hoy en día discutida en campo académico, ha representado uno de los principales retos problemáticos de la interpretación de Eliade (Angelini, 2001: 62-76). En la *overview* que el historiador de las religiones rumano escribió para la *Encyclopedia of Religion* (Eliade, 1987), el chamanismo había sido definido como un fenómeno reconocible principalmente en Siberia y Asia interior. Sin embargo, a pesar de que Eliade parecía apoyar el origen tungús del término *šamān* (del que, a través de préstamos y resignificaciones, derivaría el término chamán, presente en las lenguas europeas modernas: Zieme, 2008), también creía que el chamanismo siberiano constituía exclusivamente la manifestación local – y superviviente aunque degenerada – de una tendencia general hacia la manifestación de fenómenos extáticos, expresiones de un único chamanismo arcaico que seguía manifestándose en América del Norte y del Sur, Indonesia, Oceanía, Tíbet, China, Extremo Oriente, Indochina y Birmania⁶.

Sin embargo, no existe un consenso generalizado en el ámbito académico en torno al origen histórico del chamanismo. El término chamán pasó a formar parte del léxico intelectual europeo gracias a la mediación de viajeros alemanes y holandeses, quienes desde finales del siglo XVII exploraron el territorio siberiano (Flaherty, 1992). Posteriormente, estas prácticas religiosas exóticas han constituido un terreno de disputa entre filósofos de la Ilustración y del Romanticismo, pues ambas corrientes entrevieron en aquellas prácticas objetos capaces de estimular una discusión en torno a la naturaleza de la religión (von Stuckrad, 2003a). En cuanto al problema de los orígenes, muchos orientalistas – sobre todo influenciados por una perspectiva romántica – apoyaron la tesis de un origen indio, o más generalmente oriental, no sólo del término (que se consideraba derivado erróneamente del pāli *sāmaṇa* o del sanscrito *śrāmaṇa*) sino también, en cierta medida, del fenómeno general (Hutton, 2001: 113; Znamenski, 2007: 11-17). Hacia finales del siglo XIX, la aparición del paradigma victoriano produjo una descontextualización del chamanismo, que ya no debía entenderse como fenómeno exclusivamente siberiano, sino como uno de los posibles estadios originarios de la vida religiosa (Lubbock, 1870). De la misma forma, la afirmación de la antropología particularista de Franz Boas condujo a una sorprendente introducción del chamanismo en el contexto norteamericano, que, mientras promovía una atención sin precedentes hacia las culturas nativas, también abrió nuevos y controvertidos caminos para el estudio antropológico de los pueblos indígenas (King, 2020).

La reacción en contra de estas tentativas de descontextualización del fenómeno chamánico se expresó principalmente en los trabajos de dos lingüistas, Julius Németh (1914) y Berthold Laufer (1917), pues ambos rechazaron la hipótesis del origen ajeno de la noción de chamán y afirmaron, en cambio, que el término *šamān* debía considerarse un fruto exclusivamente autóctono, perteneciente a la familia lingüística turco-mongola. Sin embargo, la tesis difusionista reapareció, aunque “débil”, con la publicación de la obra de Sergei Shirokogoroff (1935). Según el antropólogo ruso, para entender el

5 El reconocimiento de la consistencia local del fenómeno se confirma también en otras páginas de la *Introduzione*, esto al situar el chamanismo dentro de las páginas que Brelich dedicaba a la religión de los Yakutos, tomada como caso ejemplar de los sistemas religiosos de pueblos ganaderos (Brelich, 1966: 139).

6 Igualmente, Eliade opinaba que conceptos y técnicas chamánicas podían descubrirse investigando retrospectivamente las culturas de los germanos, de los griegos, de los escitas, de los pueblos iraníes y caucásicos y de las tribus originarias de la India.

nacimiento y la difusión del chamanismo era necesario indagar la aparición y expansión del budismo en Asia Central. El trabajo de Shirokogoroff propuso un modelo basado en el reconocimiento del largo proceso de mediación a través del cual el término se adentró en el léxico europeo y de las consiguientes transformaciones del chamanismo siberiano y centroasiático. De hecho, Shirokogoroff fue uno de los primeros especialistas en criticar las tendencias occidentales a generalizar el uso de este concepto, práctica intelectual con la que edificaron una “nueva religión” sin un conocimiento adecuado de aquellos contextos histórico-culturales (1935: 269). En la perspectiva de Shirokogoroff (1935:278-279), el término *šamān* emergió como resultado de contactos prolongados entre Siberia y Asia Central, probablemente a través de la mediación del budismo en su forma tibetana lamaísta. Aunque el modelo interpretativo de Shirokogoroff contestó el carácter enteramente autóctono del chamanismo, su argumento no debe confundirse con un difusionismo ideológico: su perspectiva se movía en dirección a construir una precisa contextualización etnográfica y rechazaba cualquiera generalización. En cambio, las disciplinas antropológicas parecían haber saturado una categoría técnico-científica que aún no había sido adecuadamente delimitada. Es decir que el chamanismo, reconfigurado tras dos siglos de controversias filosóficas, revelaba su naturaleza sólo aparentemente *emic*, mientras que emergía como concepto construido tras el encuentro con Occidente.⁷

Al contrario de esta visión autóctona, Eliade replanteó el problema de un origen foráneo del chamanismo, gracias a una lectura profundamente transfigurada de la propuesta de Shirokogoroff. Eliade no compartía, de hecho, la hipótesis de un origen reciente del chamanismo: la influencia del lamaísmo tibetano pudo haber generado un énfasis en la presencia de los espíritus, pero las creencias cosmológicas de tipo extático debían considerarse de origen arcaico. Por ende, el chamanismo tungús no se podía considerar como forma clásica del fenómeno, sino exclusivamente como resultado tardío, producido por la hibridación con las religiones históricas del continente asiático. Aunque no negó la influencia del pensamiento budista en tiempos históricos, Eliade señalaba una serie de influencias anteriores que venían del Oriente Próximo y del Extremo Oriente y que deberían haber reiteradamente influenciado el chamanismo siberiano a lo largo de los siglos. Por lo tanto, para rastrear las formas de un chamanismo originario, era necesario remontarse a la época en la que aparecerían por primera vez las técnicas del éxtasis (Eliade, 1951: 430-9). La operación arcaizante de Eliade representó tanto la culminación de una tendencia de larga duración como el perfeccionamiento de un paradigma interpretativo basado en la centralidad de las técnicas arcaicas del éxtasis, postura que trataba de trascender los condicionamientos históricos e identificar una forma originaria de relación del hombre con lo sagrado (Kehoe, 2000).

⁷ En relación con el problema del supuesto y aparente carácter *emic* del concepto de chamanismo, véanse las reflexiones de Lewis (1984).

Ernesto De Martino, el chamanismo y la crisis de la presencia

Durante los años de máxima difusión de las hipótesis de Eliade, también se desarrolló el interés por el chamanismo de otro protagonista de la historia de las religiones italianas: Ernesto De Martino. Aunque su obra no asumió la relevancia de la de Eliade en el estudio de este problema, su punto de vista merece atención al menos por dos razones. En primer lugar, porque el chamanismo desempeña un papel fundamental en la formación y el desarrollo de unos de los problemas más importantes en la trayectoria teórica demartiniana: el tema de la crisis de la presencia y la correspondiente reflexión sobre el concepto de deshistorización.⁸ En segundo lugar, debido a que el chamanismo constituye un espacio dialógico entre el mismo De Martino y Eliade que generó un fructífero encuentro intelectual y una mirada crítica a sus respectivas propuestas metodológicas.

El chamanismo entró en el horizonte de los intereses demartinianos en una fase de transición que posteriormente desembocó en la publicación de *Il mondo magico* en 1948. Como ya se ha señalado, el inicio de una especulación concerniente a la disciplina etnológica había surgido en los años anteriores a la edición de *Naturalismo e storicismo*, en los que De Martino postuló la posibilidad de elaborar una historia de la magia, tema controvertido y escandaloso en el ámbito del historicismo de Benedetto Croce. Este acercamiento al mundo mágico jugó un rol ambiguo en el pensamiento demartiniano, dificultando su distanciamiento del irracionalismo etnológico e histórico-religioso. En esta fase emergió también el problema de la realidad de los poderes mágicos, en el que De Martino quedó enredado durante varios años, por ejemplo, en la construcción de un programa sobre la “etnometapsíquica” (Angelini, 2008: 24-50). Fue en este período que De Martino estableció por primera vez un paralelo entre las sesiones chamánicas y metapsíquicas (1943: 489), recuperando un modelo epistemológico francés que se había difundido en el campo antropológico y que formó parte del interés hacia la parapsicología en la cultura europea de aquellos años.

Sin embargo, no fue hasta 1942 cuando De Martino comenzó a liberarse de ese escandaloso problema en la redacción de los materiales que constituyeron el núcleo teórico de *Il mondo magico*. El salto teórico fue posible porque, gracias a la lectura de la obra de Shirokogoroff, De Martino desplazó finalmente el énfasis de la realidad de los poderes mágicos a su eficacia. Cabe notar cómo De Martino se inspiró en la obra de Shirokogoroff de forma muy diferente con respecto a Eliade (Angelini, 2008: 33-37). El historiador italiano entró en contacto con la obra del etnólogo ruso en julio de 1942, cuando solicitó a Pettazzoni un ejemplar del volumen – que le había señalado el Padre Michele Schulien del Museo Etnológico del Laterano (Severino, 2015: 89) – para dedicarle una atenta reseña, la cual se publicaría ese mismo año en las páginas de la revista *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* (De Martino, 1942b). La lectura de *The Psychomental Complex of the Tungus* intervino de forma positiva en la trayectoria científica demartiniana, ya que permitió al erudito italiano reformular el problema de la realidad de los poderes mágicos. En el transcurso de la elaboración del proyecto relativo a la “etnometapsíquica”, De Martino seguramente revisó diversas obras sobre el chamanismo, entre las que

8 Sobre Ernesto De Martino y la historia de las religiones, véase al menos Gasbarro (1985), Massenzio (1985), Montanari (1993), Di Donato (1999) y Sasso (2001).

destacaban los trabajos de Knud Rasmussen dedicados a la cultura esquimal (1929) y, sobre todo, la entonces reciente y controvertida obra de Åke Ohlmarks (1939), texto que, a pesar de su gran relevancia en aquel entonces, no suscitó una reacción en el historiador italiano (Satta, 2005: 57-78). En la obra de Ohlmarks se resumieron los resultados de una etnografía rusa – comparada cuidadosamente con datos del folclore nórdico – influenciada por una interpretación evolucionista. De hecho, Ohlmarks explicó el chamanismo en términos puramente médicos, como un fenómeno propio de aquellas poblaciones expuestas a condiciones climáticas extremas que respondían a las presiones de la naturaleza de forma psicopatológica, dando lugar a un fenómeno que se definiría como “histeria ártica” (Montanari, 2021). Desde esta argumentación, los factores que generarían trastornos mentales y comportamientos anormales serían las largas noches, el frío extremo, la llamada “soledad desértica” y la perenne falta de vitaminas en la dieta de los pueblos siberianos; es decir, una suma de elementos del medio que, bajo esta explicación, eran reabsorbidos por la institución chamánica. El comportamiento del chamán durante el trance – caracterizado por colapsos catalépticos, delirios de persecución y alucinaciones – era, por ende, comparable al de un neurótico, un esquizoide, un psicótico (Mitrani, 1992). Sin embargo, la obra de Shirokogoroff propuso una inversión con respecto a la interpretación psicopatológica que dominaba el debate a finales de los años treinta. El volumen era el resultado de una prolongada estancia del etnógrafo ruso entre los tunguses y los manchúes que comenzó en 1912 y terminó en 1918. Shirokogoroff fue un convencido promotor de la necesidad de un nuevo enfoque en el estudio del chamanismo que operara en sintonía con una perspectiva funcionalista y, por tanto, crítica con cualquier intento de legitimar empíricamente las apriorísticas miradas evolucionistas (Shirokogoroff, 1935: 268-276). Su perspectiva innovadora inspiró a De Martino, que estaba elaborando su interpretación del mundo mágico. El pensamiento del erudito ruso le ayudó a reflexionar el chamanismo ya no en términos de una psicopatología, sino como forma culturalmente determinada de resolución positiva que consideró aquellos “síntomas árticos” que habían sido identificados por los protagonistas de aquella interpretación psicopatológica. El chamán podría verse como el protagonista de una forma compensatoria que, mediante el delirio, daba sentido a la realidad: el *psychomental complex* del chamanismo era según Shirokogoroff el instrumento normalizador que garantizaba la existencia del grupo y su adaptación creativa a diferentes medioambientes.

La idea fundamental que De Martino encontró en la obra de Shirokogoroff, y que recalcó en la reseña publicada en *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* (1942b), era la definición del chamanismo como *safety valve*, una “válvula de seguridad”, que, gracias a la acción restauradora y reguladora del chamán, se activaba en condiciones de labilidad psíquica dadas por el ambiente. Por consiguiente, el chamán debía pensarse como un maestro de espíritus que disponía de un grupo de seres mágicamente dominados (De Martino, 1942: 108). La riqueza de la interpretación del etnólogo ruso permitió, finalmente, dar un giro al modo en que De Martino abordaba el problema de la realidad de los poderes mágicos (Angelini, 2008: 34), desplazando la atención hacia el significado que estos asumían dentro de una determinada cultura.

En el mismo año, De Martino comenzó a trabajar en el núcleo teórico de esta nueva investigación sobre la magia, acogiendo la propuesta de Shirokogoroff y abandonando la idea de elaborar una

historia de la magia. De Martino trabajaba entonces en un largo artículo, *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico*, publicado en dos partes en *Studi e Materiali di Storia delle religioni* (1942a; 1943-46). Esos materiales serían posteriormente reelaborados para componer el núcleo metodológico de la primera parte de *Il mondo magico* (1948). En aquellas páginas, De Martino desarrollaba su crítica al etnocentrismo europeo, contestando la continua y persistente impermeabilidad por parte del hombre occidental con respecto a la realidad mágica (De Martino, 1943-46: 31-32). Sin embargo, según el historiador italiano el registro etnológico no permitía negar el problema: por muy escandalosa que pareciera la realidad de los poderes mágicos, la historia de las religiones se veía impulsada a superar toda resistencia del pensamiento, a abrazar el problema (y por tanto también las críticas) y a lanzarse a una inevitable lucha intelectual (De Martino, 1948 [2022]: 22-23).

Sin embargo, el giro metodológico inspirado por Shirokogoroff consintió una consideración sin precedentes del valor y del significado de los poderes mágicos dentro de un orden cultural específico. Es decir, se trataba de repensarlos no como una expresión irracional o psicopatológica, sino en su inserción concreta en la vida espiritual de una comunidad, repensando el valor que estos fenómenos asumían en el marco de las necesidades, esperanzas, temores y ansiedades del grupo social (De Martino, 1943-46: 47). Por lo tanto, si la acción mágica se expresaba en el enfrentamiento con ansiedades culturales, la mirada histórico-religiosa debía abandonar el problema de la enfermedad del chamán – principal objeto de interés de los estudiosos que apoyaban la interpretación psicopatológica – para interesarse de su capacidad de dominar al mal. En cambio, el enfoque histórico-religioso tenía que interrogarse sobre el mal de sus clientes-pacientes, demostrando asimismo la insuficiencia y el etnocentrismo de las categorías médicas y psiquiátricas utilizadas en la investigación de la magia y llegando finalmente a interpretar el problema de los poderes mágicos en relación con su propia eficacia.

No obstante, cabe notar que De Martino no quiso acoger enteramente la crítica radical de Shirokogoroff al etnocentrismo europeo, que de alguna manera anticipaba la agenda de la antropología posmoderna⁹. De hecho, el historiador italiano rechazó el uso de categorías *emic* para describir el mal ártico propuesto por Shirokogoroff (De Martino, 1943-46: 81). Eso se debe a que su reflexión no estaba orientada a un contexto etnográfico específico, sino que trataba de generalizar el material que venía del “mundo mágico” para pensar críticamente el conocimiento etnológico y revisar un historicismo que miraba a la catarsis cultural de la civilización occidental. El descubrimiento de la naturaleza culturalmente condicionada de los poderes mágicos debía ser pensado dentro de la condición general del drama histórico del mundo mágico (De Martino, 1948 [2022]: 22-23). Al aceptar la imagen del chamanismo propuesta por el etnólogo ruso, De Martino llevaba la reflexión metodológica hacia una primera formulación del tema de la crisis de la presencia, que desempeñaría un papel esencial en su posterior trayectoria científica. Los chamanes siberianos aparecen, desde el primer capítulo de la monografía de 1948 – *Il problema dei poteri magici* (1948 [2022]: 9-71) – como un instrumento intelectual para abordar críticamente el dramático juicio producido por el escándalo de los poderes mágicos. La labilidad psíquica del chamán y la labilidad estructural de los tunguses representaban un ejemplo perfecto del funcionamiento del mundo mágico. El caso tungús del *olonismo* – síndrome imitativo expresado

9 Con respecto a la influencia de Shirokogoroff en la crítica al etnocentrismo europeo (Lewis, 1992: 117-136).

por automatismos obsesivos (De Martino, 1948 [2022]: 71-72) – constituía una muestra del riesgo de ser reabsorbido por la naturaleza, un mal colectivo en que se expresaba el peligro radicalmente humano de perder contacto con el mundo. En las primeras páginas del segundo capítulo de *Il mondo magico*, dedicado al drama histórico de la magia, De Martino comparaba diferentes condiciones experimentadas por los malayos, los tunguses, los yukagires, los yakutes, los ainus, etc. En esa operación comparativa, De Martino transcendía el nivel etnológico y miraba a una condición humana universal. El historiador entreveía en esos casos etnológicos la posibilidad de analizar la pérdida de la unidad de la persona producida por la aparición repentina de una emoción; esta condición generaba formas de visible resistencia, expresiones de la voluntad de ser en el mundo como presencia ante el riesgo de no ser. La caída de los tunguses en el síndrome imitativo se elevaba a prefiguración de la crisis de la presencia. La paradoja de la relación hombre-naturaleza se generalizaba y, a partir de la crisis de los primitivos, se convertía en una imagen de un drama permanente para la constitución de la persona y la cultura.

Es evidente, por consiguiente, que el chamán le interesaba a De Martino, entre todos los otros operadores rituales “primitivos”, ya que Shirokogoroff lo había descrito como una especie de gigante cultural que, por haber conseguido curar su propia enfermedad; subía sanar y, en consecuencia, mantener unida a su comunidad. La acción culturalmente determinada del “chamán-curador” representaba precisamente la respuesta colectiva a la angustia generada por el riesgo constante de una crisis de presencia.

Ante tal peligro colectivo, el chamán era el único que dentro del grupo había sabido adquirir una técnica para enfrentarse con estas crisis. La magia representaría, por ende, una diferente forma de organizar culturalmente la realidad y de establecer una relación entre el sujeto y el mundo. El horizonte cultural e histórico en el que el chamán se mueve es el drama histórico de la presencia que oscila constantemente entre crisis y redención, en una dimensión en la que el ser-en-el-mundo es constantemente lábil. En las condiciones históricas en las que subsiste esta forma de historicidad – que De Martino identifica como magia etnológica – las culturas, a pesar de su variabilidad ideológica e institucional, se muestran orgánicamente conectadas a la disociación psíquica, y así conforman su gobierno y dominio, que se convierte en un verdadero ideal cultural dentro del mundo mágico. Cada miembro del grupo está potencialmente dispuesto a dominar la crisis, sin embargo, aunque muchos lo intentan, sólo unos pocos son capaces de alcanzar esta condición excepcional y en ellos la comunidad y los individuos confían en los momentos críticos de su vida (De Martino, 1943-46: 70).

Es evidente que la triangulación teórico-metodológica que relacionaba De Martino y Eliade con Shirokogoroff generó interpretaciones profundamente distintas de las acciones de los chamanes. El encuentro entre los dos historiadores de las religiones en el terreno del chamanismo sólo se realizó cuando las dos perspectivas metodológicas ya se habían consolidado con la publicación, por un lado, de *Il mondo magico*, y, por otro, de *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Ambos estudiosos dedicaron unas respetuosas lecturas de sus respectivas obras. Sin embargo, los historiadores no publicaron meras reseñas, sino críticas radicales dirigidas a los fundamentos teóricos y metodológicos del otro (Testa, 2015: 101). Eliade reseñó positivamente *Il mondo magico*, destacando el raro valor intelectual y la ardiente tensión filosófica demartiniana (Eliade, 1949: 105). Sin embargo, en un escrito anterior (1948), el historiador rumano no había dejado de presentar algunas críticas que denunciaban

un aspecto paradójico inherente al historicismo demartiniano (Testa, 2015: 102). En la reseña Eliade retomó sus argumentos críticos y describió la posición idealista demartiniana que reconocía la realidad de los poderes mágicos dentro de una naturaleza culturalmente condicionada.¹⁰ Por consiguiente, la crítica eliadiana revelaba como De Martino estaba entonces abarcando el problema de la naturaleza de los poderes mágicos, siendo todavía influenciado por una opción parapsicológica¹¹.

En cambio, De Martino llegó a la publicación de su monografía en 1948 sin haberse enfrentado directamente a la interpretación eliadiana. Esto se debió a que el erudito italiano no tuvo posibilidad de leer el artículo que Eliade había dedicado al tema, *Le problème du chamanisme* (Eliade, 1946; Angelini, 2007: 213), ya que el volumen demartiniano fue entregado al editor Einaudi en agosto de 1946. El encuentro con las tesis de Eliade se pospuso, de hecho, hasta 1952 cuando, en una amplia reseña de los trabajos que el erudito rumano había publicado en aquellos años (De Martino, 1952), el historiador italiano aprovechó la ocasión para exponer una crítica al modelo metodológico eliadiano y para explicitar su propio distanciamiento no sólo de su lectura del chamanismo, sino en términos más amplios de su idea de la historia (pero, sin contestar enteramente a las críticas que Eliade había expuesto entre 1948 y 1949).

Los únicos elementos compartidos entre estas dos posturas sobre el chamanismo emergen de la crítica a la interpretación psicopatológica que había dominado el marco interpretativo hasta los años treinta y que, a través de la mediación de Shirokogoroff, había llevado a interpretar en sentido positivo la función de los chamanes. Sin embargo, en la definición de este fenómeno religioso, la distancia entre ambos estudiosos es infranqueable. El problema de la crisis psicopatológica había conducido a De Martino a un replanteamiento de problema de los poderes mágicos, pero también a un refinamiento del tema de la crisis de la presencia en el seno de la magia etnológica y, por último, a marcar una distancia con Eliade a través de una reflexión original y crítica sobre el tema de la historia y de la deshistorización.

Las dos trayectorias científicas divergen en relación con este último tema, ya que la reflexión sobre la historicidad del chamanismo había llevado Eliade a identificar no sólo un origen arcaico del fenómeno, sino también su esencia en una tensión extática universalizada. En el pensamiento eliadiano, todo hecho histórico debía considerarse, en consecuencia, como una caída desde una experiencia original inmediata de lo sagrado. En la citada reseña, De Martino no podía por tanto sino identificar en Eliade una peligrosa tendencia a participar en el objeto investigado, criticando así el “método sustractivo” que había llevado a la construcción artificial de este chamanismo arcaico. En la opinión del historiador italiano, el método seguido por Eliade parecía comprometido con aquella teología histórica del Nuevo Testamento que buscaba la “esencia” del cristianismo o de la perspectiva de Wilhelm Schmidt que, tras haber abolido las diferencias entre las formas históricas de la vida religiosa de los “primitivos”, lograba, mediante un uso incorrecto de la comparación, conseguir – o más bien inventar – una religión originaria del género humano. El método con el que el padre Schmidt “descubrió” al Dios del cristianismo, como la forma más antigua de vida religiosa de la humanidad se parecía a la metodología

10 Tras tales líneas, Eliade señaló, no sin cierta ironía, cómo esta interpretación pudiera entrar en un diálogo paradójico con la perspectiva del idealismo mágico de Julius Evola (Eliade, 1949: 107). Como es sabido, el acercamiento al pensamiento de Evola preocupó a De Martino tanto que el pasaje de la reseña eliadiana fue suprimido a partir de la segunda edición de *Il mondo magico*. Cf. Mancini (1999).

11 Sin embargo, el tema ha suscitado polémicas acaloradas y respuestas críticas: véase, entre otras, la propuesta de Giordana Charuty (2001).

sustractiva a través de la cual Eliade se alejó de la historia identificando la esencia del chamanismo en el viaje extático celestial. Fue así, en el marco de una genérica ideología religiosa “arcaica” y centrada en la fe en un ser celestial supremo, que Eliade pudo postular una originaria experiencia extática constitutiva de la condición humana (De Martino, 1952: 151-152).

En cambio, De Martino buscó en el chamanismo no tanto una categoría analítica para la historia de las religiones sino una herramienta teórica, comparativamente edificada, que le permitiera pensar en la deshistorización como una tensión horizontal. Paradójicamente, no se trataba de una huida de la historia sino de una técnica que garantizaba la magia etnológica el rescate de la presencia en la historia. En cambio, en el pensamiento de Eliade, el éxtasis chamánico representaba el residuo histórico de la necesidad humana – una tensión vertical – de escapar de una historia buscando la salvación. Sin embargo, el humanismo demartiniano no podía consolidarse mediante la trascendencia de su propia historicidad o, como en la propuesta de Eliade, llamando a la historia de las religiones a colaborar en esa trascendencia. Por el contrario, sólo se podría aspirar a un nuevo humanismo que aceptase la producción de valores culturales, a la vez que se procurase incitar a la historia de las religiones a reconsiderar las reivindicaciones antihistóricas de las religiones y culturas concretas (De Martino, 1952: 150). Aunque la propuesta de Eliade desempeñó un papel central en el desarrollo del pensamiento demartiniano – por ejemplo, en la deuda que el erudito italiano contrajo con el tema del eterno retorno en su autónoma reformulación del concepto de deshistorización (Angelini, 2007: 216) – la huida eliadiana de la historia sólo podía ser definitivamente rechazada por De Martino.

Una vez desarrollado el giro metodológico alrededor de la magia, el chamán “héroe de la presencia” casi desapareció del horizonte de los problemas demartinianos y, por tanto, no tuvo un efecto persistente en el campo de los estudios chamánicos. Se trataba, de hecho, de un uso instrumental del concepto que había sido útil para el tratamiento de un problema teórico que, en cierta medida, es comparable al simultáneo manejo de la figura del chamán por parte de Claude Lévi Strauss (1949a y 1949b), que, también a manera de una respuesta a las interpretaciones psicopatológicas, utilizó las prácticas y creencias chamánicas para abrir una reflexión sobre la eficacia simbólica y el consenso en el que se basaban las relaciones entre el grupo social y los chamanes.

En la obra De Martino, el chamanismo sigue siendo influenciado por la complejidad de su perspectiva teórica. Por un lado, el historiador de las religiones no quiso construir una categoría analítica que pudiera ser utilizada por la disciplina, más allá del tema de la crisis de la presencia. Por otra parte, el chamanismo demartiniano no había heredado aquella instancia crítica hacia la construcción del concepto que había sido señalada por Pettazzoni y por el propio Shirokogoroff. En cierta medida, la posibilidad de elevar el chamanismo demartiniano como categoría analítica se vio debilitada por un enfoque comparativo que, aunque no haya actuado a través de un método sustractivo de orientación teológica, presuponía la comparabilidad de los fenómenos investigados. De hecho, la identificación del drama histórico del mundo mágico se fundaba sobre una comparación no sistemática de materiales de procedencia muy diversa (un área de difusión que incluye la Siberia ártica y subártica, América del Norte y Melanesia). Ante tan extensa comparación, De Martino trató identificar una tendencia universal de los actores sociales a padecer de una condición psíquica que llevaría a la pérdida de la pre-

sencia (De Martino, 1948 [2022]: 71). Para perseguir tal plan analítico, el historiador de las religiones alineó documentación etnográfica de África ecuatorial y meridional, así como de Fiyi, y la yuxtapuso a los materiales árticos recogidos por Rasmussen y los obtenidos por Bogoras (De Martino, 1948 [2022]: 9-70). El chamanismo demartiniano se revela como un constructo analógico edificado a través de una comparación de datos etnográficos a veces todavía afectada por un pensamiento primitivista y proyectada sobre un mundo mágico idealizado. El historicismo demartiniano corría el riesgo de reproducir involuntariamente una imagen inmóvil de lo primitivo que había sido propuesta por Lévi-Bruhl y que había sido acogida por la fenomenología religiosa. El límite de la operación demartiniana radica, por tanto, en que el chamanismo no fue pensado en sus propios términos, sino como una imagen proyectiva de la civilización occidental y, por consiguiente, también del humanismo histórico-religioso. Prueba de ello es el revelador lapsus que llevó a De Martino a señalar en el chamán “un vero e proprio *Cristo magico*, mediatore per tutta la comunità dell’esserci nel mondo come riscatto dal rischio di non esserci” (De Martino, 1948 [2022]: 99). Esta analogía eucarística se constata así, en un mecanismo de transfer, como el modelo subyacente a la interpretación del fenómeno chamánico y, al fin y al cabo, de la misma crisis de la presencia. Este pasaje demuestra así cómo la categoría demartiniana de chamanismo es históricamente connotada. De hecho, su objetivación se produjo en un momento de la historia occidental que De Martino percibió como altamente dramático. Así pues, el Occidente, amenazado por el “mundo primitivo” del totalitarismo, solo podría encontrar su catarsis cultural a través de la generalización de la función salvífica del chamán como Cristo mágico.

¿Hacia una vanificazione del chamanismo?

En los años sucesivos al enfrentamiento entre De Martino y Eliade, las trayectorias de la escuela italiana de historia de las religiones y de la fenomenología se separaron inexorablemente. Como ya hemos señalado, el modelo de Eliade alcanzó un enorme éxito, debido principalmente a la visibilidad ofrecida por la traducción al inglés de su monografía y, por tanto, a la difusión de sus tesis en un ambiente norteamericano receptivo hacia una perspectiva que dialogaba con las instancias espirituales de la contracultura (Atkinson, 1992; Humphrey, 1999; von Stuckrad, 2002, 2003b; Vazeilles, 2003; Vitebsky, 1995; Wallis, 2003; Willis, 1994). Si la crítica de la fenomenología religiosa acabó radicalizándose en la escuela italiana (De Martino, 1953-4), el paradigma interpretativo eliadiano, en cambio, se hizo hegemónico y constituyó el punto de referencia de los estudios sobre el chamanismo, al menos hasta los años noventa¹². Por ende, de aquel momento en adelante, la historia de las religiones italiana ha mirado sospechosamente al chamanismo como objeto de investigación,¹³ aunque en algunas esporádicas ocasiones ha intentado mantener viva aquella instancia crítica que se había impuesto a partir de las páginas de Pettazzoni. Sin embargo, el enfoque historicista de la escuela italiana (que de hecho nunca pretendió edificar una categoría tipológica) no había abierto una reflexión colectiva que

¹² Para observar el surgimiento de un paradigma alternativo que fuera al menos tan exitoso como el de Eliade, y por lo tanto capaz de marcar un punto de inflexión en la producción discursiva sobre el chamanismo, debemos esperar al trabajo estructuralista de Roberte Hamayon (1990).

¹³ Con algunas excepciones, como en el caso de los tres volúmenes que Gilberto Mazzoleni ha dedicado al estudio del chamanismo sami: Mazzoleni, 1981, 1982, 2002.

permitiera al chamanismo ocupar un lugar fijo y permanente en el repertorio de problemas científicos que caracterizaban la escuela italiana. Así que, mientras en ámbito internacional se produjo una fuerte reacción a la perspectiva eliadiana, el chamanismo fue identificado solo ocasionalmente por la historia de las religiones italiana como concepto que debía someterse al escrutinio de una acción crítica.

En aquel entonces, la perspectiva de investigación abierta por Darío Sabbatucci – la *vanificazione dell'oggetto religioso* (1990a y 1990b) – estaba esbozando una nueva mirada crítica consagrada a la desestructuración de todos aquellos *-ismos* contruidos como objetos religiosos por la fenomenología.¹⁴ En la propuesta de Sabbatucci, la fenomenología debía ser interpretada como una forma de objetivación de la religión, mientras que la perspectiva histórico-religiosa debía contrastarla con una *vanificazione* de las categorizaciones arbitrarias – inservibles para investigar culturas que no fueran la occidental – que aquella metodología hegemónica impuso en el estudio de las religiones a lo largo del siglo XX (Sabbatucci, 1991: 127). Potencialmente, en la perspectiva de Sabbatucci y de sus seguidores, el chamanismo se interpretaría como resultado de uno de los varios “descubrimientos” a través de los cuales la cultura occidental recogía, nombraba y ordenaba, *sub specie religionis*, creencias y prácticas de culturas “otras”. El grupo de estudiosos relacionados a la perspectiva de Sabbatucci realizó varios y valiosos ejercicios de deconstrucción de objetos religiosos generalizados por la fenomenología. Lamentablemente, el chamanismo no fue incluido en la lista de estos “ejercicios”. Sin embargo, esta perspectiva deconstructiva, útil para contrarrestar la fenomenología en su momento de máximo desarrollo, también conlleva ciertas limitaciones. De hecho, una historización radical de lo religioso corre el riesgo de reproducir imágenes estereotipadas de las “culturas primitivas”, cuya capacidad autónoma de producción de valores es en ocasiones subestimada; además de que potencialmente estos estereotipos terminan por reconducir toda la perspectiva histórico-religiosa sobre las religiones indígenas a una edificación autorreferencial del mismo Occidente (Botta, 2021).

Tampoco las formas contemporáneas de resignificación del chamanismo (ya sean autorrepresentaciones de culturas indígenas o de *spiritual seekers* adentro de la cultura occidental) han entrado en el campo de los intereses de la reciente historia de las religiones italiana, ya que son pensadas como simples herencias y reproducciones de aquella objetivación fenomenológica. Sin embargo, la afirmación de un chamanismo global requiere un cambio en la perspectiva histórico-religiosa, que no puede conformarse solamente con perseguir metódicamente su *vanificazione* y debería dedicarse también a observar los “usos” y “abusos” contemporáneos del chamanismo como problemas culturalmente subjetivos (Francfort-Hamayon, 2001). De hecho, el campo religioso revela hoy en día la continua producción de nuevos chamanismos, que se multiplican a través del extraordinario interés de actores sociales en todo el planeta. Una “*vanificazione* del objeto chamánico” podría, por supuesto, seguir favoreciendo el necesario control epistémico sobre la transformación indebida de construcciones metafóricas y convencionales en nuevos conceptos metafísicos (Keesing, 1984). Sin embargo, la incesante aparición de nuevos chamanismos demuestra la persistente necesidad de un consumo de lo “primitivo” por parte de actores sociales contemporáneos (Botta, 2018), la tenaz reproducción de procesos culturales y religiosos que contribuyen a renovar las “narrativas del otro” (Pignato, 2001: 17). En nuestros días, el chamanismo

14 Como casos ejemplares de esta perspectiva, véanse Sabbatucci (1981, 1986) y Visca (1986).

se manifiesta como una imagen sintética de una supuesta religiosidad indígena global – pensada como uniforme, inmóvil y desprovista de caracteres culturales subjetivos – y, por ende, como un dispositivo al servicio del dominio de Occidente para el control político de una definición de la religión¹⁵.

En esta dirección, una renovación de la perspectiva histórico-religiosa de la escuela italiana sobre el chamanismo deberá pasar por el establecimiento de una especie de laboratorio de auto-reflexividad. De hecho, la magia demartiniana – y quizás también la falta de reconocimiento de subjetividad chamánica antigua y contemporáneas – ha terminado por favorecer un uso retórico del primitivo que ha reproducido formas de temporalización y distanciamiento del Otro (Fabian, 1983). Sin embargo, hoy en día ya no basta con deconstruir el objeto “chamánico”, sino que es necesario observar al chamanismo desde la perspectiva de una evaluación autocrítica de los conceptos antropológicos y de su contextualización en la cultura occidental (von Stuckrad, 2005). Se trata de investigar cómo la continua multiplicación de chamanismos (también en contextos académicos) ha contribuido a una producción discursiva global sobre la religión que sigue multiplicando designaciones *sub specie* chamánica. Es decir que esta mirada autocrítica debe partir del reconocimiento de la circularidad y la retroalimentación de los discursos – académicos y extra-académicos – en torno al chamanismo. Posteriormente, la perspectiva histórico-religiosa podrá analizar los enunciados chamánicos fragmentarios y dispersos con el fin de reconocer las formas de conocimiento que organizan el discurso contemporáneo sobre el chamanismo. Solamente así será posible construir un archivo histórico-religioso que encuentre regularidades discursivas y nos ofrezca la posibilidad de una nueva reflexión sobre el chamanismo. Es decir que la investigación histórico-religiosa puede reconfigurarse como un ejercicio “arqueológico”¹⁶ capaz de abordar las estrategias retóricas disciplinarias y de colocarse críticamente adentro de la larga trayectoria discursiva que se abrió tras el primer contacto europeo con los pueblos siberianos.

La evaluación crítica de esta producción discursiva permitirá, por tanto, repensar las formas de representación de la religión producidas en el campo académico¹⁷, y también al interior de la historia de las religiones italiana. Ante la existencia de múltiples chamanismos (Thomas-Humphrey, 1994: 208), un análisis arqueológico consentirá un replanteamiento del problema de la definición de esta categoría analítica. Indagar genealógicamente la trayectoria de su “invención” permitirá reconocer en el chamanismo un dispositivo instituido para establecer un enfrentamiento “controlado” con una realidad ajena. No obstante su contribución a una crítica del concepto de chamanismo, la contribución de la historia de las religiones italiana no ha sido totalmente inocente. En la perspectiva demartiniana – y potencialmente también en la de Sabbatucci –, el chamanismo emergió también como concepto bueno para reafirmar la función civilizadora de Occidente. De hecho, la escuela italiana, aunque desde una perspectiva teórica opuesta a la fenomenología religiosa, ha proporcionado una definición del chamanismo como objeto incompatible con la modernidad; es decir, como manifestación de una con-

15 “Like caste, taboo, and mana, shamanism is more of an exotic essence, a romanticized inversion of Western rationalism, than a scholarly category that can stand up to any sustained interrogation” (Thomas-Humphrey, 1994: 2).

16 Recuperando, por supuesto, la perspectiva de Michel Foucault (1969), pero también en el ámbito histórico-religioso la propuesta crítica de Carmen Bernand y Serge Gruzinski (1988).

17 En este sentido, habrá que retomar la propuesta de Talal Asad (1993: 24), que en su *Genealogies of Religion* invita a reflexionar sobre el hecho de que los conceptos religiosos occidentales contribuyen a definir las formas de producción histórica: “A contribution to a historical anthropology that takes the cultural hegemony of the West as its object of inquiry. More precisely, they explore ways in which Western concepts and practices of religion define forms of history making”.

dición mágico-primitiva de la que la cultura occidental pretendía redimirse. Solamente tras mostrar la parcialidad del discurso occidental, y por ende también del discurso histórico-religioso, será finalmente posible edificar una historia de las religiones multivocal y multicultural en el que el chamanismo obtendrá el estatuto de problema culturalmente subjetivo, propósito que abrirá espacios para construir una renovada definición operativa de esta decisiva categoría analítica.

Sergio Botta es Doctor en Historia Religiosa. Professor Asociado del Departamento de Historia, Antropología, Religiones, Artes, Artes Escénicas de la Sapienza Universidad de Roma.

BIBLIOGRAFIA

- Alberts, T.K. (2015). *Shamanism. Discourse, Modernity*. London: Routledge.
<https://doi.org/10.4324/9781315608815>
- Angelini, P. (2001). *L'uomo sul tetto. Mircea Eliade e la «storia delle religioni»*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Angelini, P. (2007). Il rapporto tra Ernesto De Martino e Mircea Eliade. In C. Gallini, & M. Massenzio (a cura di). *Ernesto De Martino nella cultura europea* (pp. 211-222). Napoli: Liguori.
- Angelini, P. (2008). *Ernesto De Martino*. Roma: Carocci.
- Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: John Hopkins University Press. <https://doi.org/10.1353/book.16014>
- Atkinson, J.M. (1992). Shamanisms Today. *Annual Review of Anthropology*, 21, 307-330.
<https://doi.org/10.1146/annurev.an.21.100192.001515>
- Bernand, C. & Gruzinski, S. (1988). *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*. Paris: Éditions du Seuil.
- Boekhoven, J. (2011). *Genealogies of Shamanism. Struggles for Power, Charisma and Authority*. Groningen: Barkhuis. <https://doi.org/10.2307/j.ctt22728fr>
- Botta, S. (2010). La via storicista allo sciamanismo: prospettive archeologiche e storia delle religioni. In A. Saggiaro (a cura di), *Sciamani e sciamanesimi* (pp. 59-86). Roma: Carocci.
- Botta, S. (2015). I Desired to Learn the Ways of the Shaman. Il contributo della scuola boasiana alla generalizzazione dello sciamanesimo. In L. Arcari, & A. Saggiaro (a cura di), *Sciamanesimo e sciamanesimi. Un problema storiografico* (pp. 11-40). Roma: Nuova Cultura.

- Botta, S. (2018). *Dagli sciamani allo sciamanesimo. Discorsi, credenze, pratiche*. Roma: Carocci.
- Botta, S. (2021). Tassonomie, pappagalli ed eroine mitiche. Appunti per una comparazione critica intorno all'uso delle religioni indigene in Dario Sabbatucci e Jonathan Z. Smith. *ASE. Annali di Storia dell'Esegesi*, 38(2), 437-466.
- Brelich, A. (1966). *Introduzione alla storia delle religioni*. Roma-Pisa: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali.
- Brelich, A. (1979). Verità e scienza. Una vita. In A. Brelich. *Storia delle religioni: perché?* (86-91). Napoli: Liguori.
- Charuty, G. (2001). Le retour de métapsychistes. *L'Homme*, 158-159, 353-364.
<https://doi.org/10.4000/lhomme.117>
- Cox, J.L. (2003). Contemporary Shamanism in Global Contexts: "Religious" Appeals to an Archaic Tradition? *Studies in World Christianity: The Edinburgh Review of Theology and Religion*, 9(1), 69-87. <https://doi.org/10.3366/swc.2003.9.1.69>
- De Martino, E. (1941). Naturalismo e storicismo nell'etnologia. Bari: Laterza.
- De Martino, E. (1942a). Percezione extrasensoriale e magismo etnologico. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 18, 1-19.
- De Martino, E. (1942b). Recensione a S. M. Shirokogoroff, *The Psychomental Complex of the Tungus*. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 18, 108-111.
- De Martino, E. (1943). Di alcune condizioni delle sedute metapsichiche alla luce del magismo. *Rivista di antropologia*, 34, 479-490.
- De Martino, E. (1943-46). Percezione extrasensoriale e magismo etnologico (seconda parte). *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 19-20, 31-84.
- De Martino, E. (1948). *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Torino: Einaudi.
- De Martino, E. (1952). Recensione a Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour, archétypes et répétition, Psychologie et histoire des religions, à propos du symbolisme du 'Centre', Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 23, 148-155.
- De Martino, E. (1953-54). Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 24-25, 1-25.
- Di Donato, R. (1999). *I greci selvaggi. Antropologia storica di Ernesto De Martino*. Roma: Manifestolibri.

- DuBois, T.A. (2011). Trends in Contemporary Research on Shamanism. *Numen*, 58, 100-128.
<https://doi.org/10.1163/156852710X514339-2>
- Eliade, M. (1946). Le problème du chamanisme. *Revue de l'Histoire des Religions*, 131, 5-52.
<https://doi.org/10.3406/rhr.1946.5473>
- Eliade, M. (1948). Science, Idéalisme et phénomènes paranormaux. *Critique*, 23, 315-323.
- Eliade, M. (1949). Compte rendu: Ernesto De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. *Revue de l'Histoire des Religions*, 135, 105-108.
- Eliade, M. (1951). *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris: Payot.
- Eliade, M. (1961). Recent works on Shamanism. A Review Article. *History of Religion*, 1(1): 152-186. <https://doi.org/10.1086/462442>
- Eliade, M. (1964). *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. New York: Pantheon.
- Eliade, M. (1987). Shamanism. An Overview. In *The Encyclopedia of Religion*, vol. 13 (pp. 202-208). New York: Macmillan.
- Fabian, J. (1983). *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.
- Ferrari, F. (2012). *Ernesto De Martino on Religion. The Crisis and the Presence*. Sheffield: Routledge.
- Flaherty, G. (1992). *Shamanism and the Eighteenth Century*. Princeton: Princeton University Press.
<https://doi.org/10.1515/9781400862641>
- Foucault, M. (1969). *L'archéologie du savoir*. Paris: Éditions Gallimard.
- Francfort, H.-P., & Hamayon, R. (eds.) (2001). *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Gasbarro, N. (1985). E. De Martino: microstoria di un «nostro». *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 51(2), 211-235.
- Gasbarro, N. (1990). La terza via tracciata da Raffaele Pettazzoni. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 56(1), 95-199.
- Geisshuesler, F.A. (2021). *The Life and Work of Ernesto De Martino: Italian Perspectives on Apocalypse and Rebirth in the Modern Study of Religion*. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004457720>
- Gilberg, R. (1984). How to recognize a Shaman among Other Religious Specialists? In M. Hoppál. (ed.), *Shamanism in Eurasia* (pp. 21-27). Göttingen: Herodot.

- Hamayon, R. (1990). *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Nanterre: Société d'ethnologie.
- Hamayon, R. (2015). *Le chamanisme. Fondements et pratiques d'une forme religieuse d'hier et d'aujourd'hui*. Paris: Eyrolles.
- Humphrey, C. (1999). Shamans in the City. *Anthropology Today*, 15(3), 3-10.
<https://doi.org/10.2307/2678275>
- Hutton, R. (2001). Shamans. Siberian Spirituality and the Western Imagination. London: Hambledon.
- Keesing, R. (1984). Rethinking Mana. *Journal of Anthropological Research*, 40(1), 137-156.
<https://doi.org/10.1086/jar.40.1.3629696>
- Kehoe, A. (2000). *Shamans and Religion. An Anthropological Exploration in Critical Thinking*. Long Grove: Waveland.
- King, C. (2020). *Gods of the Upper Air: How a Circle of Renegade Anthropologists Reinvented Race, Sex, and Gender in the Twentieth Century*. New York: Doubleday.
- Lanternari, V. (1983). Pettazzoni e le civiltà primitive. *IDOC Internazionale*, 16(6-7), 43-47.
- Laufer, B. (1917). Origin of the word Shaman. *American Anthropologist*, 19, 361-371.
<https://doi.org/10.1525/aa.1917.19.3.02a00020>
- Lévi-Strauss, C. (1949a). L'efficacité. Symbolique. *Revue de l'histoire des religions*, 135(1), 5-27.
<https://doi.org/10.3406/rhr.1949.5632>
- Lévi-Strauss, C. (1949b). Le sorcier et sa magie. *Les temps modernes*, 41, 3-24.
- Lewis, I.M. (1971). *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. Harmondsworth: Penguin.
- Lewis, I.M. (1984). What is a Shaman?. In M. Hoppál (ed.). *Shamanism in Eurasia* (3-12). Göttingen: Herodot.
- Lewis, I.M. (1986). *Religion in context. Cults and Charisma*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewis, I.M. (1993). *Possessione, Stregoneria, Sciamanismo. Contesti religiosi nelle società tradizionali*. Napoli: Liguori.
- Lubbock, J. (1870). *The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man. Mental and Social Conditions of Savages*. London: Longmans, Green, and Co.
- Mancini, S. (1999). Postface. E. De Martino. *Le monde magique* (pp. 285-575). Paris: Les Empêcheurs de penser en rond.

- Massenzio, M. (1985). Destorificazione istituzionale e destorificazione irrelata in E. De Martino. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 51(2), 197-204.
- Mastromattei, R. (2000). History, Limits and Prospects for Research on Shamanism in Italy. In M. Hoppál (ed.). *Shamanism in Eurasia* (pp. 37-45). Göttingen: Herodot.
- Mazzoleni, G. (1981). *Same I. La dimensione remota*. Roma: Bulzoni.
- Mazzoleni, G. (1982). *Same II. La diversità relativa*. Roma: Bulzoni.
- Mazzoleni, G. (2002). *Same III. Fra tradizione e innovazione*. Roma: Bulzoni.
- Mitrani, P. (1992). A Critical Overview of the Psychiatric Approaches to Shamanism. *Diogenes*, 158(40), 145-164. <https://doi.org/10.1177/039219219204015813>
- Montanari, M. (1993). Categorie della storia e storicizzazione delle categorie in Ernesto De Martino. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 59(1), 265-278.
- Montanari, W. (2021). *Sciamanesimo e isteria artica. Archeologia della mente primitiva (1897-1939)*. Roma: Nuova Cultura.
- Németh, J. (1914). *Über den Ursprung des Wortes «shaman» und einige Bemerkungen zur türkisch-mongolischen Lautgeschichte*. *Keleti Szemle*, 14, 240-249.
- Ohlmarks, Å. (1939). *Studien zum Problem des Schamanismus*. Lund: Gleerup.
- Pettazzoni, R. (1913). La scienza delle religioni e il suo metodo. *Scientia*, 7, 239-247.
- Pettazzoni, R. (1924). *Svolgimento e carattere della storia delle religioni*. Bari: Laterza.
- Pharo, L.K. (2011). A Methodology for a Deconstruction and Reconstruction of the Concepts “Shaman” and “Shamanism”. *Numen*, 58, 6-70. <https://doi.org/10.1163/156852711X540087>
- Pignato, C. (2001). *Totem mana tabù. Archeologia di concetti antropologici*. Roma: Meltemi.
- Rasmussen, K. (1929). *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos. Report of the Fifth Thule Expedition, 1921-1924*, vol. 7. Copenhagen: Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag.
- Rydving, H. (2011). Le chamanisme aujourd’hui: constructions et déconstructions d’une illusion scientifique. *Études mongoles et sibériennes, centrasiatique et tibétaines*, 42 <https://doi.org/10.4000/emscat.1815>
- Sabbatucci, D. (1963). Raffaele Pettazzoni. *Numen*, 10, 1-41. <https://doi.org/10.1163/156852763X00016>

- Sabbatucci, D. (1981). *Sui protagonisti di miti*. Roma: EuRoma-La Goliardica.
- Sabbatucci, D. (1986). *Mistica agraria e demistificazione*. Roma: EuRoma-La Goliardica.
- Sabbatucci, D. (1990a). *La prospettiva storico-religiosa. Fede, religione e cultura*. Milano: Il Saggiatore.
- Sabbatucci, D. (1990b). La vanificazione dell'oggetto religioso. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 56(1), 39-41.
- Sabbatucci, D. (1991). *Sommario di storia delle religioni*. Roma: Il Bagatto.
- Sasso, G. (2001). *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*. Napoli: Bibliopolis.
- Satta, G. (2005). Le fonti etnografiche de *Il Mondo Magico*. In C. Gallini, & M. Massenzio (a cura di). *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo* (pp. 57-78). Napoli: Liguori.
- Severino, V. (2006-2007). La dialettica del pensiero primitivo in Raffaele Pettazzoni (1957-1959). *Mythos. Rivista di Storia delle Religioni*, 1, 199-214.
- Severino, V. (2015). La dittatura della presenza: dai “poteri magici” al “diritto di vivere”. La figura dello sciamano in Ernesto De Martino. In L. Arcari, & A. Saggioro (a cura di). *Sciamanesimo e sciamanesimi. Un problema storiografico* (pp. 87-99). Roma: Nuova Cultura.
- Shirokogoroff, S. (1935). *Psychomental Complex of the Tungus*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Testa, A. (2015). Estasi e crisi. Note su sciamanismo e pessimismo storico in Eliade, De Martino e Lévi-Strauss. In L. Arcari, & A. Saggioro (a cura di). *Sciamanesimo e sciamanesimi. Un problema storiografico* (pp. 101-112). Roma: Nuova Cultura.
- Thomas, M., & Humphrey, C. (eds.) (1994). *Shamanism, History, and the State*. Ann Arbor: University of Michigan Press. <https://doi.org/10.3998/mpub.14055>
- Van Gennep, A. (1903). De l'emploi du mot “chamanisme”. *Revue de l'Histoire des Religions*, 47(1), 51-57.
- Vazeilles, D. (2003). Chamanisme, néo-chamanisme et New Age. In R. Hamayon (éd). *Chamanisme (Revue Diogène)* (pp. 239-280). Paris: Quadrige/PUF.
- Visca, D. (1986). *La scoperta del tabù*. Roma: EuRoma-La Goliardica.
- Vitebsky, P. (1995). From Cosmology to Environmentalism: Shamanism as Local Knowledge in a Global Setting. In R. Fardon (ed.), *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge* (pp. 182-203). London: Routledge. https://doi.org/10.4324/9780203450994_chapter_9
- Voigt, V. (1984). Shaman - Person or Word? In M. Hoppál. (ed.). *Shamanism in Eurasia* (pp. 13-20). Göttingen: Herodot.

Von Stuckrad, K. (2002). Reenchanting Nature: Modern Western Shamanism and Nineteenth Century Thought. *Journal of the American Academy of Religion*, 70, 771-799.
<https://doi.org/10.1093/jaar/70.4.771>

Von Stuckrad, K. (2003a). *Schamanismus und Esoterik: Kultur und wissenschaftsgeschichtliche Betrachtungen*. Leuven: Peeters.

Von Stuckrad, K. (2003b). Le chamanisme occidental moderne et la dialectique de la science rationnelle. In R. Hamayon (éd). *Chamanisme (Revue Diogène)* (pp. 281-301). Paris: Quadrige/PUF.

Von Stuckrad, K. (2005). Constructions, Normativities, Identities: Recent Studies on 'Shamanism' and 'Neo-Shamanism'. Review essay. *Religious Studies Review*, 31(3-4), 123-128.
<https://doi.org/10.1111/j.1748-0922.2005.00007.x>

Wallis, R.J. (2003). *Shamans/Neo-Shamans. Ecstasy, alternative archaeologies, and contemporary Pagans*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203417577>

Willis, R. (1994). New Shamanism. *Anthropology Today*, 10(6), 16-18.
<https://doi.org/10.2307/2783080>

Zieme P. (2008). A Note on the Word "Shaman" in Old Turkic. *Shaman*, 16(1-2), 137-142.

Znamensky, A.A. (2007). *The Beauty of the Primitive. Shamanism and the Western Imagination*. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195172317.001.0001>

EN EL LABORATORIO DE LA CRISIS DE LA PRESENCIA. EL CHAMANISMO COMO CATEGORÍA ANALÍTICA PROBLEMÁTICA EN ERNESTO DE MARTINO

Resumen: El objetivo de este artículo es identificar la definición del chamanismo como categoría analítica, la cual ha resultado problemática en la escuela italiana de historia de las religiones. En particular, el concepto de “chamanismo” desempeñó un papel fundamental para el pensamiento de Ernesto De Martino, pues lo utilizó en su reflexión sobre la magia. Tras investigar brevemente los planteamientos de Raffaele Pettazzoni, el artículo se centrará en la propuesta demartiniana para identificar deudas y distancias, en particular, con las obras de Sergei Shirokogoroff y Mircea Eliade. Por último, se esbozará una propuesta histórico-religiosa para una nueva definición del chamanismo.

Palabras clave: xamanismo; Ernesto De Martino; Raffaele Pettazzoni; Mircea Eliade; Sergei Shirokogoroff.

IN THE LABORATORY OF THE CRISIS OF PRESENCE. SHAMANISM AS A PROBLEMATIC ANALYTICAL CATEGORY IN ERNESTO DE MARTINO

Abstract: The aim of this article is to identify the definition of shamanism as an analytical category, which has been problematic in the Italian school of history of religions. In particular, the concept of shamanism, played a fundamental role in Ernesto De Martino's thought, as he used it in his reflection on magic. After briefly investigating Raffaele Pettazzoni's approaches, the article will focus on demartinian proposal to identify debts and distances, in particular with the works of Sergei Shirokogoroff and Mircea Eliade. Finally, it will outline a historical-religious proposal for a new definition of shamanism.

Keywords: shamanism; Ernesto De Martino; Raffaele Pettazzoni; Mircea Eliade; Sergei Shirokogoroff.

NO LABORATÓRIO DA CRISE DA PRESENÇA. O XAMANISMO COMO CATEGORIA ANALÍTICA PROBLEMÁTICA EM ERNESTO DE MARTINO

Resumo: O objetivo deste artigo é identificar a problemática definição do xamanismo como categoria analítica na escola italiana de história das religiões, com particular atenção ao pensamento de Ernesto De Martino, no qual o conceito desempenhou um papel fundamental na reflexão sobre a magia. Após uma breve investigação da abordagem de Raffaele Pettazzoni, o artigo centrar-se-á na proposta demartiniana, a fim de identificar dívidas e distâncias, em particular, com as obras de Sergei Shirokogoroff e Mircea Eliade. Finalmente, tentará delinear uma proposta histórico-religiosa para uma nova definição de xamanismo.

Palavras-chave: xamanismo; Ernesto De Martino; Raffaele Pettazzoni; Mircea Eliade; Sergei Shirokogoroff.

RECEBIDO: 15/07/2022

APROVADO: 15/02/2023

PUBLICADO: 01/07/2024



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC