REVISTA DO PROGRAMA DE
PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
ISSN 2763-9398

RITUALIDAD (NEO)ANCESTRAL Y COMUNICACIÓN BIOPOÉTICA: PROPUESTA EPISTÉMICA DESDE EL TRABAJO DE CAMPO

RITUALIDADE (NEO)ANCESTRAL E COMUNICAÇÃO BIOPOÉTICA: PROPOSTA EPISTÉMICA DESDE O TRABALHO DE CAMPO

(NEO)ANCESTRAL RITUALITY AND BIOPOETIC COMMUNICATION: EPISTEMIC PROPOSAL FROM FIELDWORK

Original recebido em: 17 de março de 2025
Aceito para publicação em: 04 de agosto de 2025
Publicado em: 24 de setembro de 2025

Danilo Mercado Millán
Lilian Reichert Coelho

A lista completa com informações dos autores está no final do artigo

RESUMEN

La ritualidad (neo)ancestral es un fenómeno dinámico y heterogéneo, enraizado en prácticas chamánicas tradicionales y re-producido en contextos de expansión global. A partir de un estudio etnográfico multisituado, sensorial y narrativo en Colombia y Brasil, proponemos una ruta epistémica que dinamiza los intersticios entre teoría, praxis y creación, al tiempo que recupera el valor de la comunicación como acción común que genera tejido social, donde participa el investigador. Planteamos la tesis de que los rituales son escenarios de apertura hacia otros mundos, generando una producción de sentido sustentada en la estructura poética del relato. La comunicación biopoética emerge allí como praxis creativa que resignifica la vida en clave de re-existencia, desafiando el sentido común capitalista desde prácticas de cuidado colectivo. Al conectar lo sagrado y trascendente con lo simbólico y festivo, la ritualidad es un campo fértil para restituir el sentido de la vida más allá del utilitarismo. El estudio dialoga con la episteme comunicacional latinoamericana y teorías sobre el chamanismo, la autopoiesis y el giro ontológico en la antropología, desde una propuesta que se reconfigura en el trabajo de campo.

Palabras clave: Chamanismo y neochamanismo; Comunicación y relato; Resistencia y re-existencia; Ritual ancestral; Sanación y cura.

RESUMO

A ritualidade (neo)ancestral é um fenômeno dinâmico e heterogêneo, enraizado nas práticas xamânicas tradicionais e re-produzido em contextos de expansão global. Baseado num estudo etnográfico multisituado, sensorial e narrativo na Colômbia e no Brasil, propomos um percurso epistêmico que dinamiza os interstícios entre teoria, práxis e criação, ao mesmo tempo que recupera o valor da

comunicação como uma ação comum que gera tecido social, do qual o pesquisador participa. Nossa tesse é que os rituais são cenários de abertura para outros mundos, gerando uma produção de sentido com suporte na estrutura poética do relato. A comunicação biopoética emerge aí como uma práxis criativa que ressignifica a vida em chave de re-existência, desafiando o senso comum capitalista a partir de práticas de cuidado coletivo. Ao conectar o sagrado e o transcendente com o simbólico e o festivo, a ritualidade é um campo fértil para restaurar o significado da vida além do utilitarismo. O estudo dialoga com a episteme comunicacional latino-americana e com teorias sobre xamanismo, a autopoiese e o giro ontológico na antropologia, desde uma proposta que é reconfigurada no trabalho de campo.

Palavras-chave: Comunicação e relato; Resistência e re-existência; Ritual ancestral; Saúde e cura; Xamanismo e neo-xamanismo.

ABSTRACT

(Neo)ancestral rituality is a dynamic and heterogeneous phenomenon, rooted in traditional shamanic practices and re-produced in global expansion contexts. Based on a multi-situated, sensorial and narrative ethnographic study in Colombia and Brazil, we propose an epistemic route that dynamizes the interstices between theory, praxis and creation, while recovering the communication's value as a common action that generates social tissue, where the researcher participates. Our thesis is the rituals are scenarios of openness towards other worlds, generating a production of meaning based on the poetic structure of the storytelling. Biopoetic communication emerges there as a creative praxis that re-signifies life in the key of re-existence, challenging the capitalist common sense from collective care practices. By connecting the sacred and transcendent with the symbolic and festive, rituality is a fertile field to restore the meaning of life beyond utilitarianism. The study dialogues with the Latin American communicational episteme and theories on shamanism, autopoiesis and the ontological turn in anthropology, from a proposal that is reconfigured in the fieldwork.

Keywords: Ancestral ritual; Communication and storytelling; Healing and cure; Resistance and re-existence; Shamanism and neo-shamanism.

1. INTRODUCCIÓN

En América Latina, la ritualidad (neo)ancestral –asociada a prácticas chamánicas y al uso de medicinas ancestrales y plantas maestras– contribuye a crear tejido común, articulando varias dimensiones: ética, estética, epistémica, afectiva, etc. Su expansión hacia el mundo no indígena ha estimulado escenarios de apertura social y espiritual, donde los sujetos forman parte de un engranaje complejo de sentidos colectivos. Estos sentidos no son fijos ni estáticos: operan en un entramado polifacético de prácticas sociales creativas que se producen y re-producen en dinámicas y contextos diversos. La interconexión y la praxis colectiva surgen allí como formas de conocimiento y comunicación (comunica-acción), interpelando otras formas de vida frente a la crisis multidimensional de la modernidad. En ese sentido, la ritualidad también puede poner en tensión las tradiciones y la vida comunitaria con mecanismos coloniales, el sentido común capitalista y el ethos neoliberal. Los rituales, pues, no solo se manifiestan como espacios de

interacción simbólica, sino como procesos creativos y performativos donde se articulan de forma dinámica praxis, conocimiento, espiritualidad, memoria y subjetividades.

Nuestra tesis es que estos rituales son escenarios de apertura hacia otros mundos, y que a su vez generan una producción de sentido soportada por la estructura poética del relato. Es decir, el relato no solo ayuda a dar sentido al misterio que surge con esos mundos, sino que potencia una comunicación biopoética: una acción creativa común que resignifica la vida en clave de re-existencia (Albán; Rosero, 2016). Esto es, un modo distinto de concebirse, producirse y relacionarse con el entorno desde prácticas de cuidado y nuevas relaciones con la naturaleza (Mercado Millán, 2023). Este proceso se enmarca en una red de trayectorias de resistencia que cuestionan los valores occidentales, reivindicando prácticas comunitarias y cosmovisiones indígenas. Sin embargo, el foco no está en *formas de representación* del mundo, sino en *prácticas de creación* de otras formas de vida colectiva. Al conectar a los individuos en comunión con lo sagrado y lo trascendente, lo festivo y lo simbólico, la ritualidad se presenta como un campo fértil para restituir el sentido de la vida más allá del utilitarismo, la sobreexplotación y la desesperanza.

Nos centramos en la interacción entre ritualidad, sanación y configuración de sentidos compartidos, en cuyo seno aparece la comunicación biopoética también como apuesta epistémica para atravesar el trabajo de campo. A partir de un enfoque etnográfico multisituado, sensorial y narrativo –sustentado en una participación radical–, nos proponemos trazar una apuesta epistémica que toma como punto de partida la episteme comunicacional latinoamericana (Torrico, 2019). Más que como un saber disciplinar, retomamos la dimensión comunicativa desde la praxis común, cuyo valor no se reduce a la transferencia de información, sino que se convierte en tejido social donde se construyen las relaciones colectivas. Destacamos, pues, el papel del investigador en el entramado de la configuración de sentido, acentuando la capacidad creativa de las sociedades.

El artículo tiene cuatro partes. En la primera desarrollamos los contornos de la ritualidad (neo)ancestral como fenómeno en expansión. En la segunda nos ocupamos de lo que podríamos llamar poética del misterio, así como el rol del relato y la comunicación. En la tercera abordamos la relación de la sanación con la re-existencia, y en la cuarta trazamos la apuesta epistémica desde el trabajo de campo, junto a las reflexiones sobre la forma en que la propuesta se nutre del fenómeno. Cerramos con algunas reflexiones finales.

2. CONTORNOS DE LA RITUALIDAD (NEO)ANCESTRAL

> "Consideré que aun en los lenguajes humanos no hay proposición que no implique el universo entero; decir el tigre es decir los tigres que lo engendraron, los ciervos y tortugas que devoró, el pasto de que se alimentaron los ciervos, la tierra que fue madre del pasto, el cielo que dio luz a la tierra."
> (Jorge Luis Borges)

Existen cientos de historias de transformación personal y apertura que gravitan en el universo de la ritualidad (neo)ancestral, el catalizador en la praxis del chamanismo contemporáneo. Desde hace siglos, en gran parte de lo que hoy es América Latina (Abya Yala) se practican rituales con tecnologías ancestrales o plantas maestras (ayahuasca, peyote, rapé, sananga, hongos psicodélicos, bufo alvarius, cacao, tabaco, etc.) que forman parte de tradiciones culturales y espirituales de varios pueblos indígenas. Hoy asistimos a una expansión de la ritualidad hacia el mundo no indígena. El de ayahuasca, quizá el ritual más globalizado, se practica en varios países del mundo y pueden identificarse al menos cuatro grandes modalidades, dentro y fuera de la cuenca amazónica[1]. Como dice José Díaz, un profesor de lenguaje que orienta ceremonias en una finca cerca de Bogotá: "el yajé [como se le conoce a la ayahuasca en Colombia] ya salió de la selva y llegó para quedarse, como la Inteligencia Artificial. Ahora la cosa es ver cómo organizamos ese poder y conocimiento que trae".

[1]López-Pavillard (2018, p. 62-63) habla de una primera modalidad indígena u originaria, "que constituiría la matriz común de las otras dos modalidades surgidas en relación con la explotación del caucho en la selva tropical, la modalidad mestiza, conocida como vegetalismo en Perú y *pajelança cabocla* en Brasil, y la modalidad religiosa". Estas tres modalidades ya se percibían en el libro *O uso ritual da ayahuasca* (Labate; Araújo, 2002). Por su parte, Caicedo (2020) identifica las modalidades anteriores, pero suma una más urbanizada y elitizada para el caso colombiano. Añade que tanto esta última modalidad como la originaria son "unas maneras muy distintas en las que se da este consumo" de yajé en Colombia, en relación con otros países.

Figura 1 - Representación de un ritual de ayahuasca. Fuente: tomada de un grupo de *WhatsApp*, probablemente creada con IA.

Más allá de lo que algunos han llamado el "renacimiento psicodélico" (Lima; Marinho, 2023), el núcleo de esta expansión es la re-producción ritual como elemento articulador determinante. De ahí que la expansión incluya también rituales como el temazcal –de origen mesoamericano–, que se realiza dentro de una cúpula que simboliza el regreso al útero y en el cual no hay consumo de enteógenos[2]. Se trata de una purificación física y espiritual a través del vapor generado por piedras calientes y hierbas medicinales, de tal forma que no suele haber estados alterados de conciencia, más allá de la experiencia introspectiva y sanadora del ritual. Orientado casi siempre por una mujer guardiana, los participantes conectan con la energía maternal, con el fin de renacer. Hay una experiencia consciente, pero no psicodélica.

Tampoco estamos ante un intento de reproducir el pasado, echando mano de los que consideramos *pueblos ancestrales*[3]. La revitalización de la ritualidad deja entrever una creación

[2] El término "enteógeno", acuñado por Gordon Wasson (Labate; Goulart; Carneiro, 2005), se refiere a lo que es "inspirado por Dios" o "trae lo divino dentro". En la ritualidad suele ser usado por oposición a "alucinógeno", que tiene una carga clínica y patológica. El enteógeno exalta la dimensión espiritual y transformadora de las plantas maestras, lo sagrado en la experiencia psicodélica.

[3] La ancestralidad de los pueblos indígenas puede ser un arma de doble filo. Por un lado, a los indígenas se les legitima en las prácticas rituales justamente por su ancestralidad. Se valoran de forma positiva sus saberes milenarios en armonía con la naturaleza y el cosmos, al tiempo que sus prácticas y cosmovisión son considerados valiosos para la actualidad. Sin embargo, en el marco de dominación ideológica y epistémica de la modernidad, la ancestralidad se asocia a un pasado innecesario para el "desarrollo", lo que lleva a identificar a los indígenas como

continua de dinámicas diversas, donde confluyen y divergen tiempo y espacio, y donde participan muchos actores, incluyendo los pueblos indígenas, cuyo papel como guardianes de un abordaje cosmológico y sagrado es fundamental. En muchos rituales suele extenderse una línea de conexión con sus prácticas, sabiduría y cosmovisión originarias.

Esto se evidencia en Colombia y Brasil, pese a que las dinámicas son diferentes. En Colombia esa línea de conexión suele estar muy presente, aunque funcione a veces como expectativa, dado el crecimiento de rituales orientados por no indígenas. Aun así, se considera que estas personas deberían tener una "iniciación" en la selva con un *taita* o mayor *curaca* (como se le conoce a la autoridad chamánica), pues así tendrían más poder, fuerza espiritual o legitimidad. En ciertos entornos de Brasil ocurre lo mismo con los *pajés* (como son llamados los chamanes y curanderos). Sin embargo, el sincretismo de los diversos grupos de la *pajelança cabocla* (que engloba tradiciones indígenas con el catolicismo y las religiones afrobrasileñas) y las iglesias ayahuasqueras (*Santo Daime*, *União do Vegetal*, *Barquinha*) hace que la línea que conecta con los indígenas se pueda desdibujar algunas veces[4].

Estudios en Colombia (Caicedo, 2015; Ronderos, 2002; Sarrazin, 2022) y en Brasil (Goto; Ribeiro, 2018; Labate, 2004; Magnani, 1999) se han ocupado de la expansión del chamanismo hacia contextos no indígenas, y otros tantos han asociado prácticas chamánicas al movimiento *New Age* (Caicedo, 2009; Gallardo; Arriagada, 2022; Sarrazin, 2012). Bajo la categoría de "neochamanismos" o "chamanismos urbanos", se señala con frecuencia una reapropiación de prácticas en torno a la idealización que Occidente hace de las culturas amerindias, romantizando al chamán como representante de una autenticidad perdida o de una conexión mística con la naturaleza. Por esa vía se extienden otros análisis que ven en el neochamanismo un producto de la modernidad. Enfatizan en una elitización y comercialización

"pueblos del pasado". Como explican Castro-Gómez y Grosfóguel (2007), el afán de las élites criollas de la periferia por emular los modelos del norte, perpetuando a su vez formas de colonialismo, las llevó a caracterizar a sus sociedades como "premodernas" o "subdesarrolladas". Este proceso implica una negación de la *simultaneidad epistémica*, una exclusión de otros saberes en favor de una visión occidental: "Europa/Euronorteamérica son pensadas como viviendo una etapa de desarrollo (cognitivo, tecnológico y social) más 'avanzada' que el resto del mundo, con lo cual surge la idea de superioridad de la forma de vida occidental sobre todas las demás" (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007, p. 15).

[4] Nuestras travesías se centraron en rituales cuya línea de conexión con las prácticas originarias se percibía con más fuerza, sobre todo en zonas rurales y sin doctrinas específicas declaradas. Esto es, rituales orientados por indígenas o afroindígenas, pero también mestizos que intentan emular su ancestralidad. Hablamos de ceremonias de ayahuasca, ceremonias con bufo o con "hongos mágicos", temazcales, círculos de mambe y ambil, tomas de cacao y círculos de palabra que pueden combinar diálogo con música o el uso de varias medicinas ancestrales.

de prácticas ceremoniales, o una banalización simbólica producto de la industria del bienestar y el *mindfulness*, que explota las necesidades espirituales de los occidentales en el mercado.

Si bien algunas de esas críticas son parcialmente ciertas, también pueden caer en generalizaciones y reducciones. Hay una suerte de esencialismo que demarca una expectativa tradicional de los chamanismos, sobre todo en una corriente de la literatura antropológica (Goto; Ribeiro, 2018; Langdon; Chaumeil *apud* Rose, 2021). No hay que olvidar que los intercambios rituales entre pueblos indígenas son tan antiguos como su existencia, a lo que se suman chamanismos mestizos que surgieron como respuesta a la violencia de la colonización europea, y más tarde a fuerzas económicas dentro de sus territorios (Gow, 1994; Taussig, 2001).

Langdon (2013) argumenta que el término "neochamanismo", al asociarse con connotaciones negativas, ignora el diálogo y los beneficios que existen entre indígenas y no indígenas a través de sus prácticas. A partir de su experiencia con los Siona en Colombia y el caso de los Guaraní en Brasil, esta autora muestra que la expansión de los chamanismos y el surgimiento de nuevas redes contemporáneas han contribuido a renovar las prácticas chamánicas incluso al interior de estos pueblos[5]. Articulada a estas dinámicas, la ritualidad (neo)ancestral es un fenómeno particular y a la vez heterogéneo, con múltiples caminos de llegada y salida, y que responde también a un *espíritu de época*, se inserta en él y se transforma.

En su núcleo aparece el ritual como el escenario donde la experiencia personal se trenza con otras para crear tejido común, y donde se fusionan la sensibilidad ética, estética y espiritual. Allí se conectan diversas dimensiones, cuyos circuitos pueden pasar por zonas cercanas a la superficie o sumergirse en regiones insondables. Estas conexiones casi siempre dejan en los participantes una sensación de comunión y armonía entre todas las cosas y los seres de la naturaleza y el cosmos[6]. El sentimiento de conexión en igualdad y solidaridad, que Turner (1988) llama "*communitas*", suele traducirse en un sentido de vitalidad profunda que resuena en la conciencia y se amplía hacia toda la existencia: se recuerda que todo está vivo. José Díaz

[5] En esta versión de diálogo intercultural, que no es nueva, los indígenas han fortalecido sus tradiciones y los no indígenas han encontrado bienestar individual y colectivo. Para los Siona, la reintroducción de los *taitas* y sus rituales de yajé han reavivado tanto la vida comunitaria como la espiritualidad. Los Guaraní, por su parte, han visto un aumento en la participación de rituales bajo la guía de los *karai*. En ambos casos se reconstruyeron la identidad y cohesión cultural, y además se han puesto sus demandas en la agenda pública: "la revitalización de las prácticas rituales está ocurriendo dentro de un contexto nacional e internacional en el cual los derechos y la cultura indígenas son temas recurrentes en las políticas públicas" (Langdon, 2013, p. 29, traducción libre).

[6] Vale la pena aclarar que esto no solo ocurre cuando se está bajo el efecto de alguna sustancia psicodélica. Varios participantes dijeron haber tenido conexiones o visiones muy profundas en medio de rituales donde no ingerían nada.

llama "biomemoria" al proceso en el cual las medicinas ancestrales nos recuerdan lo que parece que olvidamos: la vida.

El más capacitado para transitar en esas dimensiones es el chamán. Según su preparación, puede comunicarse con espíritus, atraer a unos, alejar a otros, curar a las personas o enfermarlas si se lo propone. También puede transformarse en animal –o cambiar de punto de vista, si nos acercamos al *perspectivismo amerindio* (Viveiros de Castro, 1996)–. Ello no impide que los participantes puedan conectarse también o experimentar relación con otros seres humanos, no humanos o espíritus.

El ritual es, por tanto, el espacio-tiempo ideal de apertura. Allí brotan el tejido y la praxis como forma de conocimiento y comunica-acción. Esto es lo que Varela (2002) llama "cognición por *enacción*" o "conocimiento *enactivo*": los procesos sensoriales y motores, la percepción y la acción no pueden separarse de la cognición. El conocimiento se basa en la interacción activa del cuerpo con el entorno, no en representaciones mentales, pues "el mundo no es algo que se nos da sin más, sino que más bien participamos de él a través del movimiento, el tacto, la respiración y la alimentación" (Varela, 2002, p. 20). Es decir, producimos el mundo cuando interactuamos con él. En esa perspectiva, el ritual es una forma *otra* de conocer a través de la praxis corporal y también espiritual. Pero en esa forma de conocer no solo actuamos como espectadores pasivos, sino sobre todo como co-creadores activos.

3. POÉTICA Y MISTERIO EN LA RITUALIDAD

> "Não há o propósito de decifrar o mistério nem a parte silenciosa e secreta da sabedoria."
> (Maria da Conceição de Almeida)

Como en un lienzo, durante el ritual aparecen los primeros trazos de un misterio, una vez que empiezan a suceder cosas y transformaciones, cuando uno empieza a sentir, oír y ver diferente. Frente al lienzo, el artista no se limita a "decodificar" lo que hay en esos trazos incipientes, sino que ayuda a darle forma junto a otros artistas, como en una pintura a muchas manos. De ahí que los trazos sean consensuados en una fase posterior al ritual. La creatividad, por tanto, prospera a partir del acuerdo colectivo propiciado por el ritual, en la comunica-acción de los participantes. En ese sentido, la resolución del misterio –si es que llega a darse– no es otra cosa que el resultado de nuestra interacción con él, de lo que hacemos con el lienzo.

Sin embargo, hay algo siempre incontenible en el misterio. Como en la narrativa policial, el autor deja pistas de un crimen que ya ocurrió, pero que nunca logramos reconstruir

más allá de las hipótesis. Para crear el misterio de una forma verosímil, usamos las pistas con una única certeza: aunque sean contundentes, siempre hay algo que se escapa. El misterio inherente a este campo (la naturaleza de los mundos que nos atraviesan y que atravesamos, las fuerzas espirituales, las transformaciones, la interconexión de todos los seres y todas las cosas, la cosmología ancestral y todo lo que parece excedernos) emerge durante el ritual de forma espontánea. Resolverlo, sin embargo, es una forma de crearlo también, pero una forma inferior y más artificiosa que el misterio. Como piensa Dunraven, el personaje de Borges (1982, p. 70): "El misterio participa de lo sobrenatural y aun de lo divino; la solución, del juego de manos".

En el campo de la ritualidad (neo)ancestral, el misterio se crea a través del relato y la oralitura[7], cuya estructura poética es soportada por narraciones orales y a veces escritas, historias de vida, música y cantos, oraciones y rezos, dibujos o pinturas, entre otras formas de expresión creativa que dan sentido al misterio en la perspectiva de los participantes. El relato tiene la doble función de crear el misterio y producir a su vez la acción común (los trazos consensuados), estrechando los vínculos comunitarios desde la configuración de sentido compartido. La comunicación es esa acción común. Dar sentido al misterio es otra forma de comunica-acción transformadora desde la interacción con otros mundos.

Así pues, en el relato habita el germen de la *autopoiesis* colectiva, entendida como la capacidad natural que tienen los seres vivos de producirse a sí mismos de modo continuo (Maturana; Varela, 1994). En la producción de nuevos sentidos vitales, la ritualidad canaliza las experiencias colectivas en los relatos, produciendo una comunicación biopoética que ayuda a resignificar la vida. Nuestro trabajo se nutre de esa dimensión colectiva. Por eso ponemos el foco en la praxis común y la experiencia, en el tejido de las travesías comunes posibilitadas por el relato y la ritualidad.

[7] La oralitura se propone como una categoría híbrida. Para Nina de Friedemann (1995), es un contrasentido hablar de literatura oral: la oralitura es un concepto que se erige al nivel de la literatura, pues "se trata de reconocer la estética de la palabra plasmada en la historia oral, en las leyendas, mitos, cuentos, epopeyas, o cantos que son géneros creativos que han llegado hasta nuestros días de boca en boca" (Friedemann, 1999: p. 25). La autora enfatiza su valor como fuente viva en contextos indígenas y afrodescendientes de Colombia y Ecuador: es un sistema de conocimiento y memoria colectivo, ligado a la identidad cultural y al entorno natural. Se distingue de la etnoliteratura, pues esta toma una tradición oral étnica y la transfiere a la escritura, siendo ya una creación literaria o una reelaboración estética escrita (Friedemann, 1999). Por su parte, Leda Martins (2003) hace énfasis en la performatividad como soporte de la oralitura, como acto donde el cuerpo y la voz son vehículos de memoria y resistencia cultural. En espacios urbanos, por ejemplo, soporta también el cuerpo como lugar de memoria y experiencia ritual, articulando tradición y presente a través de la actuación. Ambas autoras coinciden en reconocer la oralidad como un sistema cultural vivo y esencial en la construcción de identidad y memoria colectiva, más allá de ubicarla temporalmente como sistema previo a la escritura. En ambas perspectivas, la oralitura integra palabra y ritualidad, comunidad y memoria.

En su vínculo con el misterio, el relato se ubica en una doble posición simultánea. En un grado inferior, al relato le es imposible capturar toda la realidad que intenta reproducir, como un reportero con su cámara registrando una tragedia natural. Cualquier participante de un ritual sabe que su propia mente es incapaz de aprehender ese misterio infinito que se cruza con sus sentidos, y que luego, cuando intenta narrar lo que pasó, esa limitación se amplía con el uso del lenguaje. Sin embargo, en un grado superior –y ante esa misma imposibilidad–, el relato termina construyendo una realidad parcialmente diferente (¿ficticia?) de la que intenta reproducir. El relato es poético porque su función no es solo reproducir el misterio, sino ayudar a producirlo. En otras palabras, el relato no tiene sólo una dimensión mimética, sino sobre todo poética. Esta es una de las funciones del arte: el relato es artificio, arte, acción creativa. Lo importante aquí no es examinar si esa creación es ficción o realidad, sino la materialidad que tiene en la vida cotidiana, el poder estructurante sobre la vida social.

En la perspectiva de la ciencia moderna, resolver los misterios se asocia a capturar y decodificar la realidad en términos racionales. Al intentar desentrañar la "verdad universal", se olvida de que sus propios métodos son versiones locales y limitadas. Cuando la ciencia moderna –de raíz europea– se impone como lenguaje universal para explicar el mundo, extiende de paso la trampa colonial: invisibiliza o estigmatiza otras formas de conocimiento sin reconocer la alteridad radical de su esencia; es decir, niega la *simultaneidad epistémica*. Será este "lenguaje universal" el que autorice a los modernos a pensar por los no modernos, a distinguir lo racional de lo irracional y a diferenciar el conocimiento de las creencias. Como afirma Latour (2007, p. 148), "hagamos lo que hagamos [los modernos], por más criminales, por más imperialistas que seamos, escapamos de la prisión de lo social o del lenguaje para acceder a las cosas mismas por una puerta de salida providencial, la del conocimiento científico".

Al reducir el mundo a categorías del pensamiento occidental, en la ciencia moderna se suele soslayar otro hecho: la decodificación de la realidad es también un acto de traducción, y la traducción es al mismo tiempo un acto creativo. Por eso la poetisa o el poeta, al intentar leer *su poema* traducido a otra lengua, se depara con *otro poema*, pues en la traducción nunca hay fidelidad. En ese sentido, la ciencia moderna deja de ser el lenguaje universal desde el cual se explica todo (el lente para validar el mundo) y se erige como un sistema que instituye *un* mundo, *una* narrativa posible. Una apertura nos obliga entonces a alterar el enfoque de nuestros cuestionamientos: "En lugar de preguntarnos por cómo los sujetos –seres vivientes humanos,

no-humanos y espíritus– ven la realidad, se trata ahora de comprender las distintas realidades que tales sujetos ven" (Duque, 2023, p. 89). Esto es, entender la forma en que son creados los mundos, cómo se interactúa con ellos y los efectos de su materialización en la vida.

4. TECNOLOGÍAS ANCESTRALES, SANACIÓN Y RE-EXISTENCIA

> "Soy el tejido, soy el tejedor / Soy el sueño y el soñador."
> (Iván Donalson)

Los rituales con tecnologías ancestrales cumplen múltiples funciones para los pueblos indígenas. El mayor Jitomañué, del pueblo Huitoto, dice que los rituales nos humanizan para respetar el vínculo con la naturaleza y los demás. Para el *taita* Marlon, del pueblo Cofán, el yajé se usa en ceremonias para conectar con espíritus, sanar o encomendar el cuidado a la Madre Tierra[8]. Luna (2021) describe su uso ritual en Perú como instrumento de navegación, y Musalem (2017) muestra su papel en la resistencia Siona frente a proyectos petroleros. Langdon y Chaumeil (*apud* ROSE, 2021) llaman a esto sistema cosmológico: un chamanismo "*associado simultaneamente a várias dimensões: política, saúde, estética, guerra, predação, organização social, e assim por diante*" (Rose, 2021, párr. 3). Sin embargo, en el mundo occidental la ritualidad suele asociarse principalmente a la sanación.

En Colombia y Brasil, la salud es la órbita de participantes que buscan sanar traumas, adicciones o enfermedades. Al buscar alivio en la ritualidad, chamanes y participantes suelen decir que "el ritual inicia el día después", o que "el verdadero trabajo no se hace en la ceremonia, sino desde el día siguiente". Esta concepción de salud contrasta con la biomedicina occidental, que se enfoca en aspectos biológicos y fisiopatológicos, separando la enfermedad del contexto y abordando cuerpo y mente como esferas independientes.

Las medicinas tradicionales entienden la salud desde un equilibrio dinámico entre múltiples dimensiones: física, mental, social, cultural y espiritual (Aparicio, 2005). Comúnmente parten de una cosmovisión holística y en sus prácticas es vital el conocimiento de plantas y animales. En el caso de América Latina, los rituales son vistos como restauradores del equilibrio. Desde un enfoque *ecocultural* (Aparicio, 2005), la salud es una realidad

[8] Marlon proviene de una familia de *curacas* del Putumayo. Junto a sus dos hermanos mayores, orienta ceremonias para un público no indígena desde hace años. Sin embargo, pidió no usar su verdadero nombre. Dijo que aún no es considerado una autoridad dentro de su comunidad en el Putumayo, de la que tuvo que salir con su familia por el conflicto armado. Sus hermanos también huyeron con sus familias.

interconectada con la naturaleza, la cultura y el cosmos. No es un fenómeno individual sino comunitario, en el que son esenciales armonía social, tradiciones culturales y equilibrio espiritual. Es decir, no se trata solo de saberes y prácticas orientadas a curar, sino de "elementos que ayudan a perpetuar la cultura y a mantener la cohesión e identidad de los grupos" (Aparicio, 2005, p. 2)

> Para los mixes de Santo Domingo de Tepuxtepec, para los zapotecos de San Juan Tabaá, para los chatinos de Nopala y región, el cerro es su vida, los árboles, hermanos, el bosque un lugar a respetar, las flores y plantas fuente de ayuda para sanar, el agua la sangre que nutre sus campos; las rocas, protección y fuerza; el sol, el padre de la vida; la tierra, la Madre que da lo que se necesita para vivir. Y alrededor de esas imágenes del entorno se encuentran todos los elementos espirituales heredados de sus antepasados y aprendidos de pequeños en el seno de la familia y de la comunidad […]. Cuando todo ello está en equilibrio, hay salud, buenas cosechas porque llueve cuando se necesita y porque hay sol para que maduren plantas y frutos. (Aparicio, 2005, p. 4)

Brown (1998) entiende la etnomedicina como la medicina propia de una sociedad y su cultura. Al ser una etnomedicina más, la biomedicina busca soluciones dentro de su propia lógica cultural. Una apertura, pues, pasa por reconocer que la sanación no solo implica la remisión de síntomas físicos en el cuerpo, sino la restauración del bienestar integral del individuo y su entorno. Ejemplo de ello es el uso ritual del rapé, una preparación en polvo de tabaco y otras plantas medicinales, usado durante siglos por pueblos de la Amazonía como los Yawanawá o los Huni Kuin[9]. Sin embargo, no se trata de reemplazar la biomedicina –sobre todo en enfermedades graves como el cáncer– ni de ignorar determinantes genéticos, sociales y económicos de la salud, sino de avanzar hacia la apertura e integración de varios enfoques.

Entonces, ¿qué relación hay entre sanación y re-existencia? En las travesías de apertura, la sanación estimula una forma específica de re-existencia (Albán; Rosero, 2016; Mercado Millán, 2023): un modo distinto de concebirse, producirse y relacionarse con el entorno. López-Pavillard (2018) sugiere que el proceso de sanación en rituales con ayahuasca implica una

[9] Para varios de estos pueblos, el tabaco es una planta maestra que se identifica como puente entre humanos y espíritus, y no puede separarse de la comprensión más amplia de su contexto cosmológico. Al unir tabaco con cenizas de árboles sagrados, el rapé pasa a ser un instrumento que purifica la respiración, pero también armoniza a la persona con los mundos espiritual y físico: es una tecnología terapéutica integral para el cuerpo, la mente y el espíritu. Un soplo de rapé alivia la rinitis o sinusitis, en un nivel físico; combate la ansiedad o el miedo, en un nivel mental; y armoniza las energías o las conecta con lo sagrado, en un nivel espiritual. Como sucede con otras tecnologías ancestrales, su expansión genera también otras tensiones entre el uso tradicional y su apropiación global, no solo por ciertas redefiniciones, sino por la sostenibilidad de los recursos naturales necesarios para su preparación. Esas tensiones plantean varios desafíos, pero nos interesa resaltar de momento la forma en que las tecnologías son usadas en rituales, apelando a un abordaje holístico de la sanación.

expansión ontológica, adoptando un animismo que reconoce la energía de seres humanos y no humanos:

> La adquisición de esta nueva cosmovisión de tipo animista constituiría un largo proceso cognitivo jalonado por múltiples procesos de sanación/aflicción, que se darían a lo largo de sucesivas ceremonias de ayahuasca y que, encadenados unos procesos con otros, darían lugar a lo que denomino en su conjunto como «metaproceso de espiritualización». Este metaproceso combina diversos procesos de transformación personal, la consecución de un mayor bienestar y el reconocimiento de una naturaleza energética en el sujeto, por lo que nos encontraríamos frente a una noción de espiritualidad de carácter terapéutico, que no guarda relación con esa Espiritualidad con mayúsculas, de tipo cúltico, asociada a lo religioso. […] El metaproceso se daría en aquellas personas que se vuelven receptivas a la noción de sanación como la consecución de la salud más allá del modelo biomédico. (López-Pavillard, 2018, p. 12-13)

Esta apertura se expresa teóricamente en el giro ontológico de la antropología, que cuestiona la división moderna entre naturaleza y cultura (Latour, 2007). Descola (2012) identifica cuatro modos de identificación o *rutas ontológicas* (animismo, naturalismo, totemismo y analogismo), y Viveiros de Castro (1996) describe el *perspectivismo amerindio*, donde distintos seres (humanos, no humanos y espíritus) comparten una condición humana, pero perciben realidades diversas. Este *multinaturalismo* (Viveiros de Castro, 1996) también redefine las relaciones ontológicas, al tiempo que desplaza el foco desde lo simbólico y discursivo hacia prácticas materiales y cosmológicas que generan realidades divergentes. Al cuestionar la *Gran División*, como la llama Latour (2007), se abre la posibilidad de reconocer que las prácticas de diversas comunidades no solo *representan* el mundo, sino que lo *crean* en su multiplicidad.

¿Qué empuja entonces a una parte de la sociedad occidental a buscar la sanación más allá de sus *límites ontológicos*? El camino individual de búsqueda está casi siempre asociado al malestar mental, físico o espiritual causado en las historias personales. Sin embargo, el foco de una re-existencia excede la particularidad de las historias: lo que empezaría como una cura personal, continuaría como una sanación común. La crisis civilizatoria actual lleva a miles de personas a buscar en la ritualidad una sanación más allá de la individualidad y de su propia cosmovisión. Según Duque (2023), esta crisis tiene sus raíces en la ideología del *Vivir Mejor* capitalista o ethos neoliberal, que privilegia a una élite mientras genera desigualdad, explotación global, agotamiento y desesperanza.

La apertura hacia la sanación se enmarca en una red de trayectorias de resistencia que acaban cuestionando los valores de la sociedad occidental, y que en América Latina cobran

matices de emancipación y descolonización –en la teoría y en la praxis– a partir de la década de 1960 (Mercado Millán, 2023). Algunas recuperan elementos emancipatorios de la modernidad, pero van más allá, abriéndose hacia lo que fue excluido: la sabiduría y prácticas de los pueblos indígenas, negros y campesinos de la Abya Yala profunda. Esas trayectorias no sólo configuran luchas políticas, sino que buscan nuevas formas de vida que contemplan el decrecimiento comunitario, el cuidado colectivo y una relación distinta con la naturaleza. El encuentro con la ritualidad se enmarca allí como una poética de re-existencia: una forma de praxis común que aviva la *esperanza* frente al agotamiento existencial que caracteriza la vida contemporánea (Han, 2024).

En sus horizontes puede disputar el sentido común de una cotidianidad hegemónica, cuestionar el núcleo de la crisis multidimensional (ecológica, espiritual, política, económica) y sembrar una semilla contra los valores éticos del capitalismo (crecimiento material, individualismo y consumismo). Si bien en la ritualidad no hay un anticapitalismo declarado o sentimiento antimoderno (ni una ideología homogénea, como sí puede suceder en las religiones ayahuasqueras[10]), lo que resaltamos no son las divergencias en los múltiples caminos, sino las convergencias en las travesías de apertura: la forma en que miles de participantes sostienen en cada ritual algún tipo de sanación común, ampliando la cosmovisión y transformando prácticas cotidianas que dislocan y agrietan la vida moderna. En esa perspectiva, resulta difícil pensar en la ritualidad como un producto de la modernidad: nació antes y por fuera de ella (en el seno del mundo indígena), se resistió desde la colonización a ella (en su diálogo con el mundo mestizo) y hoy se expande a pesar de ella.

Byung-Chul Han (2020, 2024) explora las formas en que el neoliberalismo erosiona tanto las prácticas simbólicas colectivas (los rituales), como la capacidad de imaginar un futuro alternativo (la esperanza), despojando estructuras que conectan a los individuos entre sí y con lo trascendente y lo sagrado. Señala que la desaparición de los rituales contribuye al aislamiento y la alienación, pues estos estabilizan la vida, ampliando el sentido y la cohesión social: "Las cosas son polos estáticos estabilizadores de la vida. Esa misma función cumplen los rituales. Estabilizan la vida gracias a su mismidad, a su repetición. Hacen que la vida sea duradera"

[10] A finales de 2024 se divulgó en medios de comunicación el apoyo de varios dirigentes de la *União Do Vegetal* al bolsonarismo más sectario, instigando una campaña golpista contra el presidente Lula Da Silva: "*Logo após as eleições de 2022, Raimundo Monteiro, uma das lideranças mais antigas da UDV, enviou uma carta às Forças Armadas pedindo a execução de um golpe de Estado*" (Minuano, 2024, párr. 3). Según analistas, se estaría usando la iglesia en varios sectores para expandir el bolsonarismo y las ideas conservadoras.

(Han, 2020, p. 7-8). Han expone cómo el ritual abre la posibilidad de fijar la atención. Sin embargo, la presión para producir destruye esa estabilidad temporal para fomentar un mayor consumo, y elimina el descanso sagrado y los espacios para la contemplación:

> A menudo se interpreta el capitalismo como religión. Pero si se entiende la religión como *religare*, como vínculo, entonces el capitalismo es cualquier cosa menos religión, pues carece de toda fuerza para congregar y mancomunar. […] Y de la religión es esencial la calma contemplativa. Pero ella es lo contrario del capital. El capital no descansa. […] Además, la distinción entre lo sagrado y lo profano forma parte esencial de la religión. Lo sagrado une aquellas cosas y valores que dan vida a una comunidad. Su rasgo esencial es mancomunar. El capitalismo, por el contrario, elimina todas las diferencias al totalizar lo profano […]. En vista de la creciente presión para producir y para aportar rendimiento es una tarea política hacer un uso distinto de la vida, un uso lúdico. La vida recobra su dimensión lúdica cuando, en lugar de someterse a un objetivo externo, pasa a referirse a sí misma. Hay que recobrar el reposo contemplativo. (Han, 2020, p. 41-42)

Sin la ritualidad emerge una sociedad atomizada, donde predomina el narcisismo y se pierde la capacidad de generar comunidad. La vida se reduce a una mera supervivencia, perdiendo su dimensión festiva, mágica y simbólica. Han (2024) también analiza cómo la esperanza ha sido colonizada y reducida a un optimismo funcional al sistema. Aquí también se percibe un horizonte ético: recuperar lo colectivo y lo trascendente como formas de resistencia. La ritualidad nos reconecta en comunidad con lo sagrado y la esperanza nos invita a abrazar la imaginación creadora y transformadora. Se busca restituir el sentido de la vida, la comunidad y la trascendencia en un mundo dominado por la lógica utilitaria del capitalismo. Esta restitución también está en la noción de *común*, que ofrece un camino para superar la trampa ideológica entre el capitalismo y el comunismo de Estado (Dardot; Laval, 2016).

Común es, entonces, un concepto clave. El sentido de comunión y la acción común están en el carácter poético de las comunidades, donde reside la capacidad creativa de una apertura y una re-existencia. Los rituales (neo)ancestrales actúan como un potenciador de esa capacidad: son el estímulo del relato y la comunicación biopoética. La comunicación puede recuperar allí su verdadero valor etimológico (*commūnicātiō*): compartir, participar, poner en común. Es decir, podemos sacarla de su reducción instrumental asociada a la mera transmisión de información. La comunicación es ante todo acción común, praxis colectiva. Si seguimos las líneas de la expansión ontológica, o lo que aquí hemos llamado travesías de apertura, no ponemos el foco en *formas de representación* del mundo que surgen con la ritualidad, sino en *prácticas de creación* de otras formas de vida colectiva que se sustentan en modos de interactuar con los mundos. Si en el relato habita el germen de la *autopoiesis* colectiva, la comunicación

biopoética no es el escenario de su representación, es la condición de la acción común, la praxis colectiva de la creación vital y la re-existencia.

5. COMÚN-ICAR ES IN-DISCIPLINAR: UNA HOJA DE RUTA PARA ATRAVESAR EL CAMPO

Hay muchas luces arrojadas sobre el chamanismo y el uso de tecnologías ancestrales. Después del primer auge de la década de 1960, hubo una revitalización de estudios sobre este campo que viene creciendo de forma exponencial. Existen hoy decenas de tesis, artículos, libros y documentales que lo abordan desde múltiples perspectivas. Proyectadas académicamente, esas luces crean el efecto ilusorio de una delimitación disciplinar. La cuestión psíquica y terapéutica, por ejemplo, parece ser antes que nada un territorio de la psicología y la psiquiatría, mientras la alteridad y la dimensión ontológica han sido objeto de la antropología, sobre todo con el chamanismo como modelo analítico.

Frente a ese escenario, podríamos preguntarnos si la comunicación puede proyectar alguna luz sobre ese campo, o si es posible delimitar el territorio de la comunicación para estudiar la ritualidad. Sin embargo, esas preguntas ayudarían a reforzar el efecto ilusorio de la delimitación, como si los fenómenos sociales fueran territorios escriturados a cada disciplina. Su complejidad estimula con más fuerza un prisma de abordajes que rebasan cualquier intento de delimitación disciplinar:

> Aunque no se ha cortado el cordón umbilical que lo une a la antropología (que sigue siendo la fuente de legitimidad de sus referencias), el concepto de chamanismo se popularizó, y actualmente es retomado por muchos actores sociales de diversas posturas ideológicas. Es precisamente la confirmación de este hecho lo que dio lugar a la noción de neochamanismo o chamanismo occidental moderno como fenómeno global a partir del cual se están convocando nuevas subjetividades, filosofías, éticas y estéticas de vida bajo el referente de la espiritualidad indígena como alternativa al modelo hegemónico. (Caicedo, 2015, p. 2)

Parece imposible pensar hoy en el chamanismo y la ritualidad como fenómenos atados a una disciplina y, más aún, sin un abordaje que articule radicalmente teoría y praxis. En ese sentido, es fundamental partir de dos principios de acción. El primero es evitar esa delimitación. Partir del principio de la inconveniencia e imposibilidad de atravesar el campo desde la de-limitación disciplinar.

Devolver a la comunicación su valor etimológico significa también situarla en el núcleo de la acción colectiva, y por tanto de todo fenómeno social. Al común-icar se crea común-unidad; es decir, se crean vasos comunicantes que no se reducen a la transferencia de

información, sino que se convierten en tejido social donde fluyen las relaciones colectivas. En ese sentido, no pensamos en la comunicación como un saber disciplinar (en su chapoteo de legitimarse como ciencia social), sino como una apuesta epistémica que retoma la dimensión comunicativa en todos sus escenarios de posibilidad, que le devuelve su valor y la saca de sus reducciones más escandalosas. Si en el proceso de constitución de la ciencia moderna se acudió a mitos de fundación para legitimar algunas disciplinas como ciencias, la apuesta no está en crearle un mito a la comunicación como disciplina, sino en indisciplinarla ante la ciencia.

Resulta clave, pues, trazar una hoja de ruta dentro de la episteme comunicacional latinoamericana (Torrico, 2019); particularmente, de las contribuciones que se alejan de una supuesta pasividad social producida por diversos mecanismos de opresión (la cultura de masas, el consumo, los ambientes digitales, etc.) y que, más bien, ponen el acento en la acción común y la capacidad creativa de las sociedades, en el marco de las tensiones, las relaciones sociales y la configuración de sentido. Esto redunda en implicaciones teórico-metodológicas para el estudio de los fenómenos sociales. Al abandonar el *mediacentrismo* (la visión tradicional centrada en los medios de comunicación) y entender la comunicación en su sentido más amplio, Martín-Barbero (1987) sintetizaba ese tercer camino que se abría entre el funcionalismo norteamericano y la escuela crítica europea: el "adiós a Aristóteles" y la comunicación horizontal, de Beltrán (2007 [1979]); la comunicación como bien público y construcción de ciudadanía, de Pasquali (1977); y la perspectiva pedagógica y popular de la comunicación como proceso dialógico y transformador, de Kaplún (1985).

Martín-Barbero no sólo bebe de esos enfoques iniciales, sino que desplaza de forma radical el análisis hacia la vida cotidiana. En *De los medios a las mediaciones* (1987) destaca la importancia de los contextos socioculturales en los procesos de recepción y apropiación de los mensajes, enfatizando la producción creativa dentro del entramado cultural. Esto significaba ocuparse de "los procesos de comunicación que se daban en la plaza, en el mercado, en el cementerio, en las fiestas, en los ritos religiosos" (Martín-Barbero, 1993, p. 70). El giro contenía imbricaciones que llevaron a repensar dinámicas de recepción y producción social en el marco de las relaciones de poder, las tensiones internas y externas de las comunidades, el binomio tradicional vs. moderno o las prácticas de consumo y significación en el marco del capitalismo global.

Parte de esa hoja de ruta es atravesada por la empresa teórico-metodológica de Sodré (2014), al proponer un "método comunicacional" basado también en la idea del *común* como principio organizador de la vida. Huyendo del funcionalismo, el autor postula una *ciencia posdisciplinar* que hace énfasis en la organización comunicativa de los sujetos en el plano de la experiencia. Al pasar de la interacción a la interactividad y la profunda relación humana con las nuevas tecnologías, la organización comunicativa de las experiencias incluye también –pero no sólo– la virtualidad, pues, si bien seguimos creando sentido en espacios físicos como la plaza o la maloca del ritual, también lo hacemos a través del grupo de *WhatsApp* o el perfil de *Instagram*: "*O* bios *midiático é uma espécie de clave virtual aplicada à vida cotidiana, à existência real-histórica do indivíduo. [...] estamos imersos na virtualidade midiática, o que nos outorga uma forma de vida vicária, paralela, 'alterada' pela intensificação da tecnologia audiovisual conjugada ao mercado*" (Sodré, 2014, p. 143-144).

Esta episteme comunicacional proporciona una ruta que sirve como estímulo y guía para atravesar el campo. Sin embargo, consideramos un segundo principio de acción complementario, que implica alternar el orden de la proyección académica. Es decir, no se trata solo de las luces que un saber disciplinar o una ciencia social pueden proyectar sobre un campo –¿qué tiene la comunicación para decir sobre la ritualidad (neo)ancestral?–, sino de cómo ese fenómeno puede proyectar luces sobre una apuesta epistémica, cómo contribuye a desarrollarla, a darle forma y a nutrirla. Esto es, cómo, en nuestra inmersión y exploraciones, en nuestras travesías e interacciones, confeccionamos de paso una comunicación biopoética que no sólo mira hacia el fenómeno o "lo ilumina", sino que se configura a través de él, de la significación y de la experiencia. A fin de cuentas, el saber académico es uno más dentro del entramado de construcciones y abordajes sobre un campo. Su contribución refleja tanto sus alcances como sus limitaciones, sobre todo en el marco de complejidad que surge con las travesías de apertura, con el entramado de relaciones interculturales e interespecie, con el prisma de voces y lenguajes en el marco de la ritualidad, etc.

En la articulación de ambos principios de acción emerge una relación simbiótica entre el campo de la ritualidad (neo)ancestral y la comunicación biopoética. El potencial creativo de esa articulación se inscribe en el plano de la investigación-creación, no solo en el sentido de crear una obra (texto, objeto o artefacto) como producto de investigación, sino como una apuesta que transita en los márgenes del imaginario tradicional de la ciencia y el arte, o, si se

quiere, que intenta objetar su separación radical, reconociendo en ambas esferas no solo procesos de planificación y experimentación, sino también de desarrollo y producción de saberes. Es decir, no se trata de seguir adjudicando a una el plano de realidad y al otro el plano de ficción, o de entender una como el campo de la razón y el otro, como el de los sentimientos. Se trata de ver lo que hay en los intersticios y de redimir sus bondades para atravesar el campo desde la vivencia propia.

Al configurarse como un espacio intersticial, la investigación-creación es un hacer *haciendo* (Manning, 2019), una pregunta abierta que se resiste a la disciplina (léase disciplinamiento) sobre la producción de saberes sociales. Este *pensar en movimiento* no solo exalta una dimensión creativa en la investigación, sino que la integra con la sensibilidad, la imaginación, la interacción y la experiencia, desafiando también la separación territorial entre artes, ciencias y culturas. En ese sentido, la apuesta epistémica retoma un tipo de comunicación en su potencial creativo, a través de tres mecanismos: el primero, más metodológico, es abrir caminos para conocer el fenómeno desde la exploración y el atravesamiento; el segundo, más práctico –y quizá político–, es interactuar con él desde la inmersión, vislumbrando sus matices; y el tercero, más teórico, es interpretarlo y entretejerlo en el universo del relato. En el desarrollo de los tres mecanismos se toma consciencia del entusiasmo que surge con los primeros rituales, lo que permite adoptar el distanciamiento de las fases posteriores, especialmente para el análisis y la teoría. El tiempo, sumado al proceso de investigación y escritura, matiza el entusiasmo y nos puede poner en una posición diferente de reflexividad.

6. CONSIDERACIONES FINALES

El análisis de la ritualidad (neo)ancestral como escenario de comunicación biopoética potencia la interconexión entre experiencia, praxis común y producción de sentido. En ese marco, los rituales no son meras representaciones simbólicas, sino espacios de apertura ontológica en los que se pueden resignificar la vida y las relaciones con lo sagrado, la naturaleza y la comunidad. Esta perspectiva trasciende enfoques que reducen las prácticas chamánicas contemporáneas a una apropiación cultural o una simple exotización. Su complejidad nos permite situar la ritualidad en un marco epistémico que reconoce su dinamismo y su potencial papel en la re-existencia, frente a la deshumanización, la apatía y la desesperanza.

Desde una perspectiva comunicacional, la investigación en campo reafirma la importancia de concebir la comunicación más allá de la transmisión de información,

redimensionando su rol en el tejido social. La comunicación biopoética hace énfasis en la experiencia y la praxis común a partir del relato y la ritualidad, condicionantes de la configuración de sentidos compartidos que fortalecen los vínculos comunitarios. En ese sentido, la ritualidad no solo se limita a la interacción simbólica, sino que despliega un abanico de posibilidades performativas que interpelan y transforman varias dimensiones sociales y espirituales.

El acceso experiencial al campo puede conducir a un investigador a participar activamente en el entramado de sentidos colectivos. La apuesta por una etnografía multisituada, sensorial y narrativa, enmarcada en una participación radical, refuerza la necesidad de estrategias de investigación en comunicación que no solo estudien el fenómeno desde la observación, sino que lo atraviesen. Este enfoque permite comprender la complejidad del fenómeno ritual y cuestionar las barreras disciplinarias que limitan el estudio de la comunicación en su dimensión experiencial. Sin embargo, es necesaria una problematización más extensa –que extralimita los objetivos de este artículo– sobre las tensiones entre autenticidad, mercantilización y expansión global de las prácticas rituales e insumos asociados a ellas, así como una discusión más profunda sobre el papel de los medios digitales en la reconfiguración contemporánea del fenómeno.

La reivindicación de la comunicación biopoética como herramienta analítica y epistémica, en un campo de producción social que se debe también a ella, abre otras posibilidades para entender la construcción de sentido y destaca su potencial para cuestionar los modelos de conocimiento hegemónicos. La inmersión en campo dinamiza tanto las formas en que se interactúa con el fenómeno como el modo de producir la teoría. Por un lado, se cuestiona el privilegio de la vista en la construcción moderna de la naturaleza (Descola, 2012), dando apertura a todas las capacidades perceptivas del cuerpo: lo que Shepard (2004) llama *ecología sensorial*, donde las sensaciones son un fenómeno biocultural arraigado a la fisiología humana, y construidas en la experiencia individual y cultural. Por otro lado, se asume que, más allá de ser un instrumento analítico, la teoría es producto de *sentipensar*: es tejido de razón y afectos, pensamiento y emociones. En un contexto de crisis civilizatoria, la ritualidad (neo)ancestral se presenta como un horizonte de resistencia y transformación, donde la praxis comunicativa no solo registra, sino que co-crea mundos posibles.

REFERENCIAS

ALBÁN ACHINTE, Adolfo; ROSERO, José R. Colonialidad de la naturaleza: ¿imposición tecnológica y usurpación epistémica? Interculturalidad, desarrollo y re-existencia. **Nómadas**, n. 45, p. 27-41, out. 2016.

APARICIO MENA, Alfonso. La medicina tradicional como medicina ecocultural. **Gazeta de Antropología**, n. 21, mayo de 2005.

BELTRÁN, Luis Ramiro. Adiós a Aristóteles: la comunicación horizontal. **Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación**, n. 7, p. 12-36, 1979. Reimpreso en 2007

BORGES, Jorge Luis. **El Aleph**. 37. ed. Buenos Aires: Emecé, 1982.

CAICEDO, Alhena. **Debates sobre el poder y los nuevos usos del yajé**. YouTube, 26 mayo 2020. Duración: 17 min 50 s. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=JuSagfc3Jhc. Acceso en: 18 out. 2024.

_____. **La alteridad radical que cura.** Neochamanismos yajeceros en Colombia. Bogotá: Universidad de los Andes, Ediciones Uniandes, 2015.

_____. Nuevos chamanismos Nueva Era. **Universitas Humanística**, v. 68, n. 1, p. 15-32, jul.-dic. 2009.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón. Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. *In:* CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón. (eds.). **El Giro Decolonial.** Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007, pp. 9-23.

DESCOLA, Philippe. **Más allá de naturaleza y cultura**. Trad. Horacio Pons. Madrid: Amorrortu Editores, 2012

DUQUE ACOSTA, Carlos Andrés. **De la naturaleza a la madre tierra:** buenos vivires, ampliación ontológico-política y transmodernidad. Cali: Universidad Icesi; Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2023.

FRIEDEMANN, Nina S. de. De la tradición oral a la etnoliteratura. *Oralidad*, v. 10, p. 19-27, 1999.

FRIEDEMANN, Nina S. de. Poesía del agua en el Pacífico colombiano y ecuatoriano. In: NIÑO, Hugo; FRIEDEMANN, Nina S. de (eds.). *Etnopoesía del agua: Amazonía y Litoral Pacífico*. Bogotá: Universidad Javeriana, 1995.

GALLARDO VERGARA, René; ARRIAGADA BURGOS, Catalina. Espiritualidad y neoliberalismo: Self en participantes chilenos de la Nueva Era. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 33, 2022.

GOTO, Tommy Akira; RIBEIRO, Thaíke Augusto Narciso. Experiência religiosa e saúde: uma análise fenomenológico-empírico das práticas meditativas neo-xamânicas. **Revista Simbio-logias**, v. 13, n. 10, p. 08-33, 2018.

GOW, Peter. River people: shamanism and history in Western Amazonia. In: THOMAS, Nicholas; HUMPHREY, Caroline (eds.). **Shamanism, history, and the state**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994. p. 90-113.

HAN, Byung-Chul. **La desaparición de los rituales**: una topología del presente. Traducción de Alberto Ciria. 1. ed. Barcelona: Herder, 2020.

HAN, Byung-Chul. **El espíritu de la esperanza**. Traducción de Alberto Ciria. 1. ed. Barcelona: Herder, 2024.

KAPLÚN, Mario. **El comunicador popular**. Quito: CIESPAL, 1985.

LABATE, Beatriz Caiuby. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. Campinas: Mercado de Letras, 2004.

LABATE, Beatriz Caiuby.; ARAÚJO, Wladimir S. (orgs.). **O uso ritual da ayahuasca.** Campinas, SP: FAPESP/Mercado de Letras, 2002.

LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lucia; CARNEIRO, H. Introdução. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lucia (Org.). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas: Mercado de Letras, 2005. p. 29-55.

LANGDON, Esther Jean. New Perspectives of Shamanism in Brazil: Shamanisms and Neo-Shamanisms as Dialogical Categories. **Civilisations**, v. 61, n. 2, p. 19-35, 2013.

LATOUR, Bruno. **Nunca fuimos modernos:** ensayo de antropología simétrica. 1. ed. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2007.

LIMA, Vinícius Maurício de; MARINHO, Maria Gabriela Silva Martins da Cunha. Relatos de exploradores e viajantes e primeiras pesquisas científicas com a ayahuasca, 1850-1950, no debate atual sobre o "renascimento psicodélico". **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, v. 30, 2023.

LÓPEZ-PAVILLARD, Santiago. **Chamanes, ayahuasca y sanación**. Madrid: Editorial CSIC, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2018.

LUNA, Luis Eduardo. **Mitos y verdades del ayahuasca:** sesiones, dieta, integración y riesgos (entrevista). YouTube, 6 septiembre 2021. Duración: 1 h 45 min 53 s. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=eIk2ztSc8xI. Acceso en: 4 nov. 2024.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. O xamanismo urbano e a religiosidade contemporânea. **Religião & Sociedade**, v. 20, n. 2, p. 113-140, 1999.

MANNING, Erin. Proposiciones para la investigación-creación. **Corpo Grafías Estudios críticos de y desde los cuerpos**, Bogotá, v. 6, n. 6, p. 79-87, 2019. DOI: 10.14483/25909398.14229.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **De los medios a las mediaciones**: comunicación, cultura y hegemonía. Barcelona: Gustavo Gili, 1987.

_____. De la filosofía a la comunicación (entrevista). **Revista Comunicación**, Caracas, v. 18, n. 82, pp. 70-72, abr./jun., 1993.

MARTINS, Leda. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. **Letras**, *[S. l.]*, n. 26, p. 63–81, 2003. DOI: 10.5902/2176148511881.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. **De máquinas y seres vivos:** autopoiesis, la organización de lo vivo. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1994.

MERCADO MILLÁN, Danilo José. El legado revolucionario de la contracultura en América Latina. Algunas provocaciones para pensar la re-existencia. In: MERCADO MILLÁN, Danilo José (ed.). **Resistencias y re-existencias latinoamericanas**. Diálogos críticos con la teoría y la práctica emancipadoras. Bogotá: Ed. Sena, 2023, p. 111-136.

MUSALEM, Pedro. Drinking Yagé to Resist Capitalist Violence. **Chacruna,** 2017. Disponível em: https://chacruna.net/yage-resist-capitalist-violence/. Acesso em: 12 nov. 2024.

PASQUALI, Adolfo. **Comunicación y cultura de masas**. Caracas: Monte Ávila, 1977.

RONDEROS, Jorge. Neochamanismo urbano en Los Andes Colombianos: Aproximación a un caso: Manizales y el eje cafetero en Colombia. **Novum**, n. 26, p. 141-178, 2002.

ROSE, Isabel Santana. Jean Langdon: meio século de pesquisa sobre xamanismo e ayahuasca. **Chacruna,** 2021. Disponível em: https://chacruna-la.org/esther-jean-langdon-xamanismo-e-ayahuasca/#sdfootnote1anc. Acesso em: 12 nov. 2024.

SARRAZIN, Jean Paul. Espiritualidad y chamanismo: Rituales de ayahuasca bajo el giro subjetivo en Colombia. **Latin American Research Review**, Cambridge University Press, v. 57, n. 3, p. 646-661, 2022.

_____. New Age en Colombia y la búsqueda de la espiritualidad indígena. **Revista Colombiana de Antropología**, Bogotá, v. 48, n. 2, p. 139-162, 2012.

SHEPARD, Glenn H. J. A sensory ecology of medicinal plant therapy in two Amazonian societies. **American Anthropologist**, v. 106, n. 2, p. 252-266, 2004.

SODRÉ, Muniz. **A ciência do comum**: notas sobre o método comunicacional. 1ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

TAUSSIG, Michael. **Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje:** Un estudio sobre el terror y la curación. Bogotá: Editorial Norma, 2001.

TORRICO VILLANUEVA, Erick. La comunicación desde los enfoques latinoamericanos. **Comunicación**, [S. l.], n. 41, p. 11-21, 2019.

TURNER, Victor. **El proceso ritual.** Estructura y antiestructura. 2. ed. Madrid: Taurus, 1988.

VARELA, Francisco. **La habilidad ética**. Barcelona: Debate, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **MANA**, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

Danilo Mercado Millán
Doctorando del Programa de Posgrado en Estado y Sociedad (UFSB, Brasil), becario del Programa PAEC OEA-GCUB, Máster en Investigación Literaria e Historia del Drama (U. de Alcalá de Henares, España) y Grado en Comunicación Social-Periodismo (U. Central, Colombia). Profesor e investigador en áreas de comunicación, cultura, lengua y literatura.

Lilian Reichert Coelho
Doutora em Letras (Literatura Contemporânea) pela Universidade Federal da Bahia (2009). Docente no curso Bacharelado em Mídia e Tecnologia do Centro de Formação em Políticas Públicas e Tecnologias Sociais do Campus Jorge Amado da Universidade Federal do Sul da Bahia. Docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Estado e Sociedade (UFSB) e do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB).

Esta obra está licenciada com uma Licença
Creative Commons Atribuição-Não-Comercial-CompartilhaIgual 4.0 Internacional