

# **DERECHO, INTERCULTURALIDAD Y RESISTENCIA ÉTNICA**

*Editores*

Diana Carrillo González  
Nelson Santiago Patarroyo Rengifo

*Participan*

COLECTIVO DE ESTUDIOS POSCOLONIALES/DECOLONIALES EN AMÉRICA LATINA  
UNIDAD DE INVESTIGACIÓN JURÍDICAS Y SOCIALES "GERARDO MOLINA" UNIJUS  
FACULTAD DE DERECHO, CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES  
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA  
**GRUPO COPAL**

**UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL**  
FACULTAD DE HUMANIDADES  
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS SOCIALES  
LÍNEA DE PROYECTO PEDAGÓGICO:  
INTERCULTURALIDAD, TERRITORIO Y EDUCACIÓN

CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y EDUCACIÓN POPULAR  
ESCUELA DE DERECHOS HUMANOS PAZ Y CONVIVENCIA  
**CINEP**

COLECTIVO DE ESTUDIANTES UNIVERSITARIOS AFROCOLOMBIANOS  
**CEUNA**



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA**  
SEDE BOGOTÁ  
FACULTAD DE DERECHO CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES  
DEPARTAMENTO CIENCIA POLÍTICA  
**INSTITUTO UNIDAD DE INVESTIGACIONES  
JURÍDICO-SOCIALES GERARDO MOLINA - UNIJUS**

Catalogación en la publicación Universidad Nacional de Colombia

Derecho, interculturalidad y resistencia étnica / eds. Diana Carrillo González, Nelson Santiago Patarroyo Rengifo - Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales. Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico-Sociales Gerardo Molina (UNIJUS), 2009  
186 p.

Incluye referencias bibliográficas

ISBN: 978-958-719-276-6

1. Multiculturalismo 2. Etnicidad 3. Movimientos sociales 4. Pensamiento crítico I. Carrillo González, Diana, ed. II. Patarroyo Rengifo, Nelson Santiago, ed. III. Universidad Nacional de Colombia (Bogotá). Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales. Colectivo de Estudios Poscoloniales / Decoloniales en América Latina - Grupo COPAL

CDD-21 305.8 / 2009

## **Derecho, interculturalidad y resistencia étnica**

Director: Camilo Borrero García

Directores académicos: Juan Alberto Cortés / Franklin Giovanni Púa

Coordinadora de línea de investigación: "Saberes emergentes - Interculturalidad y movimientos sociales"  
Adela Katherine Higuera

© Diana Carrillo González / Nelson Santiago Patarroyo Rengifo (editores)

© Universidad Nacional de Colombia,  
Sede Bogotá

© Colectivo de Estudios Poscoloniales/Decoloniales en América Latina - Grupo COPAL  
coepal@gmail.com

Primera edición, 2009

ISBN: 978-958-719-276-6

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Sede Bogotá

Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales

Área curricular de Derecho

INSTITUTO UNIDAD DE INVESTIGACIONES JURÍDICO-SOCIALES

GERARDO MOLINA - UNIJUS

*Diseño de carátula:*

Carolina Alejandra Carrillo González

*Armado de carátula:*

Javier Alberto Barbosa Sánchez - Diseñador Gráfico

*Diagramación:*

Doris Andrade B.

*Impresión:*

Digiprint Editores E.U.

Calle 63Bis N° 70-49 - Tel.: 251 70 60

---

# Contenido

---

Introducción. <b>UNA PROPUESTA DE RESISTENCIA EPISTEMOLÓGICA</b> .....	<b>9</b>
<i>Diana Carrillo González / Nelson Santiago Patarroyo Rengifo</i>	
Bibliografía.....	19
<b>LAS PARADOJAS DE LA POLÍTICA DE LA IDENTIDAD Y DE LA DIFERENCIA.....</b>	<b>21</b>
<i>Ochy Curiel</i>	
Las políticas de las identidades y sus dilemas:	
esencialismo vs antiesencialismo .....	23
Bibliografía.....	28
<b>AFROCOLOMBIANIDAD Y GÉNERO. UNA MIRADA PROPIA PARA LA CONSTRUCCIÓN DE NUEVAS FEMINIDADES Y MASCULINIDADES ....</b>	<b>29</b>
<i>Loretta Meneses</i>	
Otro concepto de género y una reconstrucción colectiva de la convivencia de mujeres y hombres.....	32
¿Cómo fortalece al movimiento afrocolombiano la discusión de género? “¿Cómo puede haber libertad política en un país donde un grupo de sus habitantes sufre las cadenas de la esclavitud? .....	35
<b>BATALLAS POR EL CORAZÓN DEL MUNDO. LA EMERGENCIA DE “CIUDAD PERDIDA” Y LAS LUCHAS POR EL USO DIFERENCIAL DEL TERRITORIO EN LA SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA.....</b>	<b>37</b>
<i>Dairo Andrés Sánchez Mojica</i>	
La emergencia de “Ciudad Perdida” .....	38
El enunciado del saber experto: Buritaca 200 .....	43
El enunciado turístico: Ciudad Perdida .....	51
El enunciado indígena: Teyuna .....	57
Conclusión .....	60
Bibliografía.....	64

**¿MULTICULTURALISMO O INTERCULTURALIDAD? ..... 67**

*Camilo Borrero García*

Bibliografía..... 75

**COLONIALIDAD DEL SABER: CHAMANISMO Y OCCIDENTE ..... 77**

*Adela Katherine Higuera Girón*

Chamanismo e interpretación occidental ..... 79

    Interpretación clásica: el imaginario popular y la construcción  
    de las ciencias sociales ..... 79

    Lo sagrado, el hombre y la naturaleza ..... 81

    Las ciencias sociales y las prácticas chamánicas ..... 84

    Interpretación posmoderna/poscolonial ..... 87

Conclusión: cómo entender el chamanismo ..... 88

Bibliografía..... 92

**LA JURISDICCIÓN INDÍGENA: DEL MULTICULTURALISMO DE 1991  
A LA RESISTENCIA DE UN MOVIMIENTO ..... 93**

*Diana Carrillo González*

Introducción ..... 93

Jurisdicción Indígena..... 96

Desarrollo, Derechos Humanos y Jurisdicción Indígena ..... 101

Jurisdicción Indígena: Resistencia ..... 103

Bibliografía..... 106

**EDUCACIÓN E INTERCULTURALIDAD EN LOS PUEBLOS INDÍGENAS  
DE LA SIERRA ECUATORIANA..... 107**

*Marcelo Quishpe Bolaños*

Los pueblos indígenas hoy ..... 108

El Sistema de Educación Intercultural Bilingüe ..... 114

La Interculturalidad ..... 121

Bibliografía..... 130

**LA DEMOCRACIA LIBERAL Y EL RETO INTERCULTURAL..... 133**

*Farid Samir Benavides Vanegas*

Introducción ..... 133

Liberalismo, Igualdad y Neutralidad..... 135

Acción Afirmativa: de Brown a Gutter ..... 140

Construcción de ciudadanía a través de los movimientos sociales ..... 147

La democracia Occidental y los Jacobinos Negros .....	151
La crisis de la democracia representativa y el camino hacia la democracia participativa.....	158
Bibliografía.....	163
<b>TRAS LO SOCIAL Y LO CULTURAL: LA INTERCULTURALIDAD COMO MANIFESTACIÓN DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES .....</b>	<b>169</b>
<i>Juan Alberto Cortés Gómez</i>	
Desentrañando el mundo .....	170
Multiculturalidad: de la ilusión al desencanto.....	174
La Interculturalidad: posibilidad y desafíos .....	178
Bibliografía .....	184

---

# Colonialidad del saber: chamanismo y Occidente

---

*Adela Katherine Higuera Girón\**

La historia de la ciencia es sin lugar a dudas la misma historia de la modernidad y de Occidente. Las pretensiones de racionalidad, objetividad y neutralidad del conocimiento científico se construyeron, en efecto, entre los siglos XVI y XVII, a partir de relaciones de poder concretas y del establecimiento de dicotomías radicales: lo científico y lo no científico/lo moderno y lo premoderno. Esta categorización abrupta del conocimiento pudo desarrollarse sólo en la construcción del sistema/mundo moderno/colonial, como puso de presente Enrique Dussel. En el circuito del Atlántico y a raíz del “hallazgo” de lo que fue denominado América, la diferencia colonial o el encuentro privilegiado con *el otro* erigió a una Europa no pre-existente en el *centro* administrativo, pero esencialmente epistémico de la modernidad y de Occidente. En palabras de Walter Mignolo:

*El imaginario del mundo moderno/colonial surgió de la compleja articulación de fuerzas, de voces oídas o apagadas, de memorias compactas o fracturadas, de historias contadas desde un solo lado que suprimieron otras memorias y de historias que se contaron y cuentan desde la doble conciencia que genera la diferencia colonial (Mignolo, 1993: p. 63).*

---

\* Estudiante de Último Semestre de Ciencia Política de la Universidad Nacional de Colombia. Estudiante en calidad de opción de grado posgrado de la Especialización en Análisis de Políticas Públicas de la Universidad Nacional de Colombia. Investigadora Auxiliar del Grupo COPAL, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Colombia.

De modo que el establecimiento de divisiones y la identificación a partir de un *otro* (contrario) es a la vez constituyente de la modernidad y constituido por ella en su contrapartida: la colonialidad entendida como la dimensión simbólica, representativa y epistémica del poder que fundamentó tanto el colonialismo (dominio jurídico político y administrativo) en el mundo entero, como la historia misma de “Occidente”. En este contexto, la distinción científico/no científico actúa desde los siglos XVII y XVIII como una de las formas privilegiadas del ejercicio de la colonialidad del poder, no solo por la imposición de prácticas específicas a los sujetos, sino mediante la negación, desprestigio y deslegitimación de otros saberes a partir del cientifismo europeo y la pretensión de superioridad, objetividad y racionalidad neutral de la ciencia. Allí, en la violencia epistémica, radica el fundamento de la colonialidad del saber que nos produce como sujetos en el pensar y en el ser mismo.

Así pues, existen formas de conocimiento *otras* que han sido veladas por siglos. Una de ellas consiste en las prácticas chamánicas de algunas comunidades indígenas cercanas a los ríos Amazonas y Putumayo, las cuales adquieren una importancia significativa en el análisis de la colonialidad del saber en la medida que se trata de un saber abiertamente tachado, que ni siquiera es considerado un campo del conocimiento al asociarse con lo que Occidente ha denominado hechicería o magia; pero fundamentalmente porque es un saber múltiple que pone en duda la “pre-existente” relación entre lo real y lo irreal, lo visible y lo invisible. En este sentido, el objetivo del presente escrito es cuestionar las distintas formas en que la modernidad ha interpretado el chamanismo indígena a fin de comprender como opera la colonialidad del saber. A su vez, la propuesta consiste en reconocer el chamanismo sudamericano en prácticas concretas como un tipo de existencia y conocimiento de otro modo a pesar de ser negado de múltiples y radicales formas por la modernidad/colonialidad. Esto es, un reconocimiento radical que no se reduzca a las categorías occidentales.

El argumento principal consiste en que la aprehensión de saberes es imposible entre Occidente y la cosmología indígena si se examinan sus concepciones y prácticas del conocimiento, en la medida que cualquier intento de traducción o combinación de tales prácticas y concepciones desde Occidente resulta enmarcándolas en categorías que las niegan, reprimen y subsumen. Se trata entonces de una breve crítica al multiculturalismo liberal

que busca reconocer al *otro* solo hasta cierto punto, y un llamado al reconocimiento absoluto del mismo propuesto por los estudios poscoloniales a través de la interculturalidad. No obstante, cabe aclarar que la pretensión de este texto no es dogmatizar el campo cerrando las posibilidades de diálogo con otros saberes en los intersticios, pero sí de reconocer sin miramientos la validez del saber situado e invisibilizado.

El documento se divide en dos grandes partes. En primer lugar se encuentran las distintas formas en las que Occidente ha categorizado el chamanismo, haciendo referencia a dos lecturas que éste ha dado a la cuestión: por un lado a la interpretación clásica que incluye el imaginario popular y el imaginario construido por las ciencias sociales, y por otro lado a la interpretación posmoderna/poscolonial del chamanismo indígena sudamericano. Para finalizar, un último apartado se refiere a una propuesta para dialogar con las prácticas chamánicas en tanto formas de conocimiento válidas.

## **CHAMANISMO E INTERPRETACIÓN OCCIDENTAL**

Si bien las interpretaciones occidentales sobre el chamanismo y el conocimiento de los indígenas sudamericanos son múltiples, tradicionalmente se ha privilegiado la lectura de las ciencias sociales –especialmente de la antropología– frente a las lecturas populares de tales prácticas de conocimiento; aunque cabe decir que ambas se retroalimentan. En general pueden identificarse dos grandes discursos e imaginarios construidos por las ciencias sociales. En primer lugar, una larga narrativa de desprecio y de traducción del chamanismo como hechicería, brujería y espiritismo mentiroso e inexistente. En segundo lugar, una traducción posmoderna/poscolonial de las prácticas chamánicas como curanderismo que se interpreta como “medicina indígena”, haciendo referencia a una absorción o bien, comparación con la noción tradicional de la medicina occidental. En ambos casos persiste la negación y subyugación del chamanismo como conocimiento distinto y válido al cientificismo moderno.

### **Interpretación clásica: el imaginario popular y la construcción de las ciencias sociales**

Dentro del imaginario clásico se encuentran a la par los prejuicios construidos en torno al ensalzamiento y superioridad de lo científico moderno

y de la religión cristiana, y el tratamiento que le han dado las ciencias sociales –especialmente la antropología y la etnología– al chamanismo. Con respecto a la primera relación, el cristianismo sólo encontró un baluarte en el cientificismo del siglo XVII cuando estos dos sistemas de representación –en un proceso complejo que engendró la Ciencia como se nos ha presentado– pudieron ser funcionales al Estado moderno y al colonialismo/colonialidad en que se sustenta.

Sin lugar a dudas, este proceso debe situarse en la transformación social europea donde la ciencia, sus prácticas y discursos fueron apropiados por la cultura de élite al tiempo que se le *expropiaban* a la cultura popular en Europa. Esto implicó un cierre conservador del potencial reformista de la ciencia que ayudó a preservar el orden social de los nacientes Estados europeos; orden que también era mantenido por el cristianismo secularizado como enuncia Jacob James<sup>13</sup>. La genealogía de la empresa científica –con su discurso de objetividad, racionalidad, neutralidad y progreso–, así como el cese de discrepancias y su articulación con la religión cristiana no constituyen procesos históricos a los que *naturalmente* habría de llegar ‘la humanidad iluminada por Europa’; ni corresponden al “balance de poder” resultante de las guerras europeas que tradicionalmente ‘explican’ el origen del Estado.

El hecho –tal como lo punteó Foucault en sus análisis sobre la microfísica del poder– que la ciencia se forjara convincentemente objetiva, neutral y superior y que en un momento dado hubiese dejado de importunarle a la religión en tanto estructura, oculta relaciones de poder entre sujetos, prácticas, dispositivos y discursos que en su despliegue configuraron (y re-configuraron) la normalidad, la validez y la visibilidad de unos sobre otros en un juego estratégico complejo. Sin embargo, y esto solo es visible desde la doble conciencia mencionada por Mignolo: esta es solo la mitad

<sup>13</sup> “En el siglo XVII la ciencia se convierte en otro medio, junto con la disciplina del trabajo y la reforma de las costumbres, por el que las élites europeas, habiéndose distanciado del pueblo, intentan no obstante controlarlo y someterlo a su autoridad [...] La reforma del conocimiento, lejos de desestabilizar la sociedad como tienden a hacer otros tipos de reforma, tendría el efecto contrario. El pensamiento de los notables se enriquecería, las pasiones del pueblo se corregirían, la ciencia progresaría, la prosperidad se incrementaría; y la delicada estructura social se mantendría intacta en toda medida” (James, 1990: p. 53).

de la historia. La ciencia, cuyo discurso universal, racional y neutral pasa por alto el carácter subjetivo de su “verdad”, así como la connivencia con el cristianismo, tienen su genealogía en el sistema/mundo/moderno/colonial. Sin el *otro* epistémico que significó el “nuevo mundo” la ciencia no hubiese podido diferenciarse de la “no-ciencia”, Europa civilizada del mundo “no civilizado”, ni la modernidad ser tal.

Así, la pretensión de la verdad absoluta y de un dios universal compaginó de forma concreta tanto la modernidad como la colonialidad a través del dominio judeo-cristiano y el cientificismo. De modo que, en las postrimerías del siglo XVI, la ciencia con un discurso de objetividad, racionalidad, neutralidad y progreso dejó de mostrarse opuesta al monoteísmo cristiano, a su universalismo y al dualismo sagrado/humano que plantea la religión de Occidente.

### **Lo sagrado, el hombre y la naturaleza**

Uno de los principales metarrelatos modernos se construye en la alianza ciencia y cristianismo. Quizás este es el fundamento esencial del imaginario occidental sobre el chamanismo. Se trata de la triple separación ontológica entre lo sagrado (Dios), el hombre y la naturaleza, donde,

*Dios creó al mundo, de manera que el mundo mismo no es Dios, y no se considera sagrado. Esto está asociado a la idea de que Dios creó al hombre en su propia imagen y lo elevó sobre todas las otras criaturas en la tierra, dándole el derecho a intervenir en el curso de los acontecimientos en la tierra (Lander, 1993: p. 14).*

Así, hay una distinción “existencial” entre Dios, el hombre y la naturaleza que dispone el lugar y las formas de lo real, y que además, plantea unas jerarquías de la acción que imponen como superior al hombre sobre la “pasividad” de la naturaleza y la “invisibilidad” de Dios. Este hombre no es cualquiera. No es mujer, ni indígena. Es el hombre como imaginario de lo homogéneo, del pensamiento racional y de La Verdad, el que se impone sobre el mundo y otras concepciones del mismo. Este tríptico imaginario y subjetivo, que halló un punto de apoyo esencial en la otredad colonial en su configurarse en lo “verdadero”, “irrefutable” e “indudable”, se pro-

fundizó con la radicalización ilustrada de las dicotomías cuerpo/mente, razón/mundo<sup>14</sup>.

De manera que el mundo se convirtió en un mecanismo vacío y desespiritualizado que puede ser captado por los conceptos y representaciones construidos por la razón (Lander, 1993: p. 15). Este es pues, el imaginario de Occidente que hace que los saberes, prácticas y sentimientos que se presentan fuera de él y pretendan modificar el orden entre lo sagrado, lo humano y lo no humano son calificados como profanos, heréticos, oscuros, malévolos o diabólicos que retan al cristianismo e insultan al único dios verdadero; pero también resultan precientíficos, premodernos o arcaicos si se les quiere observar desde la perspectiva “científica”. Es entonces a partir de esta exclusión epistémica, que surge de las dicotomías fundamentales bien/mal y moderno/no moderno, que tiene lugar la colonialidad del saber.

Esta triple separación, al tiempo que facilita y constituye la colonialidad del saber y el dominio de la cultura occidental sobre otras, también se crea y se complejiza a sí misma. Es decir, la ciencia y el cristianismo no solo construyen dicotomías de exclusión sino que a partir de dichas dicotomías se construyen a sí mismos. Es así como puede comprenderse la enorme potenciación del rechazo científico y religioso por la astrología en la Europa del siglo XVII, que solo pudo darse con el “descubrimiento” de hechiceros aun más “perversos” y “siniestros” en las tierras colonizadas –puesto que aun se debatía la humanidad de los indígenas americanos–. La colonización facilitó la construcción de la ciencia por cuanto el encuentro con otras formas de pensamiento-vida –como el chamanismo de los indígenas sud-

<sup>14</sup> “Con Descartes lo que sucede es la mutación del antiguo abordaje dualista sobre el ‘cuerpo’ y el ‘no-cuerpo’. Lo que era una co-presencia permanente de ambos elementos en cada etapa del ser humano, en Descartes se convierte en una radical separación entre ‘razón/sujeto’ y ‘cuerpo’. La razón no es solamente una secularización de la idea de ‘alma’ en el sentido teológico, sino que es una mutación en una nueva id-entidad, la ‘razón/sujeto’, la única entidad capaz de conocimiento ‘racional’, respecto del cual el ‘cuerpo’ es y no puede ser otra cosa que ‘objeto’ de conocimiento. Desde ese punto de vista el ser humano es, por excelencia, un ser dotado de ‘razón’, y ese don se concibe como localizado exclusivamente en el alma. Así el ‘cuerpo’, por definición incapaz de razonar, no tiene nada que ver con la razón/sujeto. Producida esa separación radical entre ‘razón/sujeto’ y ‘cuerpo’, las relaciones entre ambos deben ser vistas únicamente como relaciones entre la razón/sujeto humana y el cuerpo/naturaleza humana, o entre ‘espíritu’ y ‘naturaleza’. De este modo, en la racionalidad eurocéntrica el ‘cuerpo’ fue fijado como ‘objeto’ de conocimiento, fuera del entorno del sujeto/ razón” (Quijano, 1993: p. 224).

americanos– fortaleció la idea moderna de la superioridad del pensamiento racional-científico en oposición a lo mágico-religioso.

De manera que la colonización, por supuesto a partir de la idea de raza pero esencialmente a través de la negación y estigmatización del otro ajeno a los ideales modernos, permitió la articulación del poderoso imaginario que enmarca la idea de brujería y hechicería: la maldad y lo demoníaco. Esta es pues la construcción y la representación moderna que predomina en los prejuicios populares sobre un conocimiento que no cabe en los prismas fundamentales de Occidente como lo es el chamanismo en Sudamérica, nombrado de manera peyorativa como hechicería, brujería, maleficios, ocultismo, rezos, mal de ojo, etc. Así, en la producción del imaginario social –que se considera *dado*– se cierra un círculo entre el pensamiento, las prácticas y los afectos mismos de los sujetos frente al *otro*. En este sentido, la historiadora chilena Arre Marfull señala lo siguiente:

*la hechicería se asocia con un segmento de la sociedad, llámese inferior, débil, salvaje, el cual tiende a la liberación de las ataduras “naturales” impuestas por las leyes humanas de conducta social y regla religiosa. La hechicería y por tanto el chamanismo, se asocian con lo misterioso, lo demoníaco, y con el engaño. Se asocian con la manera incorrecta de lograr ciertos propósitos, de lograr cosas que podrían ser imposibles de lograr de otro modo. La hechicería se asocia con el conocimiento de la naturaleza salvaje, con los espíritus, que siempre son malignos para los conquistadores europeos (Marfull, 2006).*

En este punto cabe mencionar una de las dicotomías más profundas de la colonialidad del poder, del saber y del ser. La oposición masculino/femenino que enraíza la modernidad, y sitúa lo femenino del lado de lo oculto, al aparecer como lo real, lo esencial y lo inefable –que no puede pasar por la palabra ni ser homogeneizado en un mundo regido por lo visible y lo racional (lo masculino)–, lo femenino y su personificación en las mujeres, fueron sistemáticamente cuestionados, categorizados y rechazados desde la tardía edad media europea. Se asociaron al otro *distinto*, incomprensible, y por mucho, no aceptable. No en vano el cristianismo se creó configurando un *alter* de lo profano, malvado, mordaz donde la feminidad se hallaba en la base de tal alteridad. De modo que la dicotomía masculino/femenino –entendida como acaba de plantearse– no solo no desapareció sino que halló

un caldo de cultivo en la colonialidad, al tiempo que la hizo. Lo femenino entonces, se halla en la base de la brujería, hechicería, lo sobrenatural, lo oculto, en el sentido ya mencionado. No en vano las principales víctimas de la Inquisición fueron mujeres. Extendido y constituido en el “nuevo mundo descubierto”, la dicotomía masculino/femenino se reconfiguró y situó la *otredad* (lo femenino) en los cuerpos, seres, las prácticas, tiempos y espacios de los indígenas, demonizándolos. En palabras de Arre Marfull:

*la hechicería se asocia a lo femenino, al mundo oculto y lascivo, doblez, sensual y terrenal de las mujeres, que logran ponerse en contacto con estas fuerzas sobrenaturales y se contactan con una espiritualidad poco sublime, ya que no radica en Dios todopoderoso, sino en entidades que pululan por la tierra. Lo subordinado y lo femenino tienden a relacionarse en estas prácticas, y para el pensamiento “racional” español, sólo lo masculino es el poseedor de la gracia de una visión suprema del mundo, una visión asociada con Dios todopoderoso, con el rey, y con el padre de familia (Marfull, 2006).*

Así pues, el imaginario sobre el conocimiento de la “hechicería”, de la brujería y del chamanismo no solo se relaciona con la subalternización del indígena, del negro, del arcaico o del hereje; sino que también incorpora uno de los elementos más importantes de la colonialidad y la modernidad: la subalternización de la mujer.

### **Las ciencias sociales y las prácticas chamánicas**

De otra parte, la legitimación del imaginario popular construido por Occidente sobre el chamanismo se encuentra arraigada también en la pretensión científica de la sociología y la antropología que al interpretar tales prácticas y conocimiento otro con las categorías modernas-eurocéntricas, los construye como “creencias” –falsas por supuesto– de tipo premoderno o arcaico con un aparente estatus, aunque en el fondo es el mismo imaginario popular pero con pretensiones “racionales”. En este sentido cabe mencionar las tesis de dos de los teóricos más importantes de la modernidad. En primer lugar, Max Weber señala que:

*el cristianismo heredó del judaísmo su hostilidad contra el pensamiento mágico. Esto abrió el camino para importantes logros económicos ya que las ideas mágicas imponen severas limitaciones a la racionalización*

de la vida económica. Con la llegada del ascetismo protestante esta desmitificación del mundo se completó<sup>15</sup>.

De manera que para Weber el chamanismo o hechicería (como traducción moderna del chamanismo) es un ejemplo de dominación carismática característica de las sociedades pre-modernas a base de símbolos y creencias irracionales en el poder de controlar “los espíritus”.

En su perspectiva, un chamán es un individuo extasiado por algún elemento natural (drogas, música, ataques epilépticos, etc.) cuya posesión representa la facultad carismática y permite la dominación sobre otros. Según este autor, “no es un fenómeno noble y elevado [...] sus revelaciones deberían ser calificadas de *burda patraña*. Pero la sociología no establece tales valoraciones” (Weber, 1964: p. 848). Así pues, para Weber el chamanismo claramente es un engaño y un mecanismo de dominación, solo su superación dará paso a la modernidad. No es necesario aquí mencionar los supuestos de esta tesis, más allá de sostener que la sociología weberiana es uno de los principales pilares del cientificismo social de la modernidad/colonialidad: En el paradigma moderno/colonial del desarrollo los sistemas no occidentales de conocimiento son vistos como enemigos del progreso, de modo que deben ser disciplinados o excluidos, esto no queda más claro en otro lugar como en la obra de Max Weber.

Otro autor que cabe citar aquí por la importancia de sus conceptos para la antropología y la etnología del chamanismo como imaginario de la ciencia social es Mircea Eliade. Su texto *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* se considera un estudio clásico insuperable sobre estas “temáticas”. Sin lugar a dudas, ya que se erige a pesar –o a través– de su cientificismo en una de las más claras y paradigmáticas interpretaciones modernas/coloniales sobre el chamanismo y/o hechicería. Varios elementos lo muestran: en primer lugar, la definición de Eliade sobre el chamanismo es sumamente exótica (al estilo de la construcción occidental de Oriente como denuncia Edward Said). Para este autor el chamanismo tanto en China como en

<sup>15</sup> “Christianity inherited its hostility against magical thinking from Judaism. This opened the road to important economic achievements, for magical ideas place a heavy constraint on the rationalization of economic life. With the coming of ascetic Protestantism this demystification of the world attained its completion” (Weber, 2003: p. 360).

Sudamérica es la “técnica del éxtasis”, tal como para Weber es el “éxtasis” producido por elementos naturales. Éxtasis que permite al chamán asumir que intercede entre lo humano, lo natural y lo sagrado. Así pues, en términos de Eliade “el chamán ‘domina’ sus ‘espíritus’, en el sentido en que él, que es un ser humano, logra ‘comunicarse’ con los muertos, los ‘demonios’ y los ‘espíritus de la naturaleza” (Eliade, 1960: p. 21). Obsérvese el tratamiento de incredulidad que el autor da a las palabras *domina*, *espíritus*, *comunicarse*, *demonios* y *espíritus de la naturaleza*; de modo que inscribe y encasilla cierto contenido del conocimiento indígena o chamánico en las categorías ontológicas y existenciales que ha determinado la modernidad; categorías que le indican incredulidad o negación de la existencia de otros dominios ajenos a los establecidos por Occidente.

De manera que se reconoce el chamanismo como “creencias de magia y de religión arcaicas”, primitivas y premodernas; por lo tanto inferiores, y en el fondo absurdas, erradas y mentirosas, como lo dan a entender tanto Weber como Eliade. Otros elementos de la obra de Mircea Eliade dan muestra de la narrativa científicista de desprecio y de traducción del chamanismo como hechicería, brujería y espiritismo inexistente. Uno de ellos es la negación del particularismo del chamanismo de los indígenas suramericanos<sup>16</sup> y de los demás chamanismos al englobarlos todos en una sola categoría “El Chamanismo”, cuyas características y fines según el autor son exactamente los mismos en todo el mundo: “el chamán es el especialista de un trance durante el cual su alma *se cree* ‘abandona’ el cuerpo para emprender ascensiones al Cielo o descendimientos al Infierno” (Eliade, 1960: p. 21).

Y aquí es pertinente valorar la idea de que el chamanismo puede ser la técnica del viaje místico al “Cielo” o al “Infierno”. Esta pretensión dantesca de que todo puede ser clasificado en la dicotomía del bien y del mal que ha construido Occidente –aquí habría que explorar la famosa distinción entre *magia negra* y *magia blanca*– ignora y sataniza otras construcciones culturales, de modo que la traducción del “chamanismo” resulta errónea y absolutamente absorbida por las categorías eurocéntricas por lo cual no

<sup>16</sup> “El chamanismo suramericano ofrece aún muchos caracteres extraordinariamente arcaicos [...] es inútil aquí ofrecer un cuadro comparativo de todos los casos en que se halla el mismo conjunto” (Eliade, 1960: 261-263 pp.).

se reconoce que es un mundo, conocimiento y realidad distintos e intraducibles por completo. De hecho, todo el tiempo en el texto de Eliade se está comparando el chamanismo con la “vocación” del cristianismo<sup>17</sup>. De esta manera opera entonces la colonialidad del saber en las ciencias sociales que legitiman un imaginario popular de desprecio y superioridad occidental a las formas de existencia indígenas.

### **Interpretación posmoderna/poscolonial**

Una segunda caracterización del chamanismo indígena en Suramérica se ha dado aparentemente en una forma más amable y más “multicultural”. Mientras la primera y más extendida forma de interpretarlo lo relaciona con hechicería, brujería, la maldad y lo grotesco; mostrando su contenido como absurdo e irracional –ya sea en el imaginario popular como en las ciencias sociales– puede decirse que a partir de los años ochenta por la transformación del sistema-mundo capitalista hacia la “globalización posmoderna”, el chamanismo indígena en Suramérica –por lo menos en una de sus “partes”– empezó a verse como “curanderismo sano y natural”. La parte *útil* y en la que deben enfocarse los debates del chamanismo no es entonces su carácter “mágico-religioso” sino los “saberes ancestrales” que pueden extraerse de estos *medicine-man* para la industria genética y farmacéutica.

Así, la ruptura con la interpretación clásica del chamanismo no tiene lugar, de hecho no solo se ha querido extraer lo “útil” en términos medicinales para uso comercial de Occidente, sino que este reconocimiento pasa por la negación de todas las representaciones y construcciones indígenas de significado no occidental como aquellas que tienen que ver con sus nociones de tiempo, espacio y vida, para encasillar el chamanismo en categorías de la modernidad como “medicina tradicional” o “etnomedicina”. Nuevamente la negación y subyugación del chamanismo como otro conocimiento y forma de existencia permanece: se reconoce al otro en tanto sea útil al sistema

<sup>17</sup> “Los chamanes son seres que se singularizan en el seno de sus respectivas sociedades por determinados rasgos que, en las sociedades de la Europa moderna, representan los signos de una vocación o, al menos, de una crisis religiosa. [...] el chamanismo sigue siendo siempre una técnica extática a la disposición de una determinada minoría y constituye en cierto modo, la mística de la religión respectiva. Una comparación acude inmediatamente a nuestro pensamiento: la de los monjes, místicos y santos del cristianismo” (Eliade, 1960: p. 23).

occidental, pero sigue siendo inferior; de aquí que la definición posmoderna de “conocimientos no científicos” para encasillar el chamanismo y otras prácticas no represente en lo absoluto algún reconocimiento intercultural.

En este sentido cabe recordar el auge contemporáneo de investigaciones sobre recursos genéticos y de los debates sobre la propiedad intelectual de productos o “patrimonios” inmateriales. En términos de Santiago Castro-Gómez:

*el capitalismo posmoderno se presenta como una máquina de inclusiones segmentarizadas, no de exclusiones. [...] La tolerancia frente a la diversidad cultural se ha convertido en un valor “políticamente correcto” en el Imperio, pero sólo en tanto que esa diversidad pueda ser útil para la reproducción de capital. El indígena, ya no es visto como alguien perteneciente al pasado social, económico y cognitivo de la humanidad sino como un “guardián de la biodiversidad”. De ser obstáculos para el desarrollo económico de la nación ahora los indígenas son vistos como indispensables para el desarrollo sostenible y sus conocimientos tradicionales son elevados a la categoría de ‘patrimonio inmaterial de la humanidad’ (Castro-Gómez, 2005: 86-87 pp.).*

Así mismo, en términos concretos para el chamanismo suramericano, en los últimos años han surgido investigaciones sobre las propiedades medicinales del *Yagé* en el bajo Putumayo y el uso curativo de la *Ayahuasca* entre las comunidades indígenas del Amazonas, de tal manera que se reconoce como válido para Occidente solo el “uso” que pueda hacerse de estas plantas, mientras que la cosmología chamánica sigue siendo vista como absurda, arcaica, no civilizada y –parándose en el punto cero de la modernidad– exótica.

## **CONCLUSIÓN: CÓMO ENTENDER EL CHAMANISMO**

Hasta este punto se ha mostrado como Occidente ha concebido y construido un imaginario sobre el chamanismo que se relaciona con la hechicería, lo malévolo, la superstición y en últimas, el engaño y la inexistencia. También se ha señalado como las ciencias sociales han legitimado este imaginario y han operado de maneras concretas la colonialidad del saber de modo más sutil en la época del capitalismo posmoderno y del “multiculturalismo”. De

esta manera, queda claro que el chamanismo indígena suramericano hace parte del cerco excluyente que ha impuesto la modernidad a otros conocimientos y otras vidas, al relegarse a culturas “premodernas” como señala Weber, o sectas “extáticas-arcaicas” en palabras de Mircea Eliade; e incluso al reconocerse y extraerse de estos sistemas no occidentales de conocimiento solo lo “útil” en términos medicinales e industriales. La negación es clara no solo porque el chamanismo se relaciona con la subalternización del indígena, del negro y de la mujer de manera evidente, sino fundamentalmente porque reta en forma y contenido toda la estructura de la modernidad.

La posibilidad de conocimiento sobrenatural, la transformación de lo corpóreo y la manipulación de lo espiritual chocan directa y frenéticamente con la construcción moderna del conocimiento, el empirismo y el racionalismo; así como con la triple separación entre lo sagrado, lo humano y lo natural. No en vano la Inquisición y el exterminio físico de individuos y comunidades que se atrevieron a desafiar las categorías tradicionales centrales de la modernidad –lo vivo y lo no vivo, lo bueno y lo malo, etc.– llegaron a América en el siglo XVI y XVII para eliminar los “hechiceros” que se hicieron notar, entre ellos varios indígenas<sup>18</sup>.

La idea de que un ser humano pueda convertirse en cualquier animal, hablar con plantas y animales, ver el tiempo y el espacio en las vísceras, cambiar de cuerpo e interactuar con los espíritus, predecir el futuro, revivir los muertos, sanar enfermos sin tocarlos, transformar los sentimientos, los cuerpos y las conciencias de otros, entre muchas otras prácticas con significados y contenidos que van mucho más allá del conocimiento moderno, resulta inconcebible para el sistema de conocimiento occidental; por ello

<sup>18</sup> “En el territorio americano el Santo Oficio se estableció en 1569 y sus tribunales sólo funcionaron en México y Lima. Su objetivo era mantener la fe católica persiguiendo a los que se consideraba herejes (judíos, luteranos, blasfemos, hechiceros, invocadores del demonio, astrólogos, alquimistas, lectores o poseedores de libros prohibidos). No obstante, los inquisidores apostólicos no podían proceder contra los indígenas, cuyo castigo se reservó a los eclesiásticos ordinarios. [...] Sin embargo, como se ha señalado antes, dentro de las instrucciones a los Inquisidores, y pese a sus abusos, no debían proceder contra los indios, por ser gente nueva en el conocimiento de las cosas de la fe cristiana, si se hacía necesario proceder, debía hacerse con cautela y consideración. Sin embargo, ‘los indios dieron bastante que hacer a la Inquisición, por las supersticiones que infundían a la gente de baja esfera, haciéndoles creer en las maravillas que era capaz de producir en los hechizos la coca, cuyo uso desde aquel entonces, el Virrey Toledo había tratado de desarraigar’” (Marfull, 2006).

se ridiculiza y se pone en el plano de lo absurdo, que máximo, puede servir para “engatusar” a unos cuantos. Así mismo –aparte del desprestigio y la rotunda negación del chamanismo indígena como otro sistema de conocimiento y de experiencia vital válido– se crea y se reproduce una barrera de temor y rechazo de lo desconocido, que se valida curiosamente por causas sobrenaturales, sagradas y esotéricas como por ejemplo la prohibición expresa de parte del cristianismo por ir en contra de la “salvación”.

Así pues, es claro que no hay modo de diálogo *inter pares* entre la cultura occidental y el chamanismo indígena. Las nociones de tiempo, espacio, vida y no vida son tan radicalmente distintas que rompen con todos los esquemas de la modernidad, y siendo ésta el eje del sistema/mundo, sin duda se relegan en cualquier intento de interpretación los conocimientos y modos de vida indígenas –especialmente el chamanismo– a una posición de inferioridad, negación y no reconocimiento. Por esta razón es imposible presentar una definición absoluta del chamanismo de las comunidades indígenas en Suramérica, pues más allá de señalar que constituye una forma ancestral tan válida como cualquier otra de conocer y de vivir –absolutamente distinta de la propuesta de la modernidad–, tratar de descifrarla y definirla implica caer necesariamente en la codificación occidental y por tanto, en la colonialidad del saber, por el simple hecho de categorizar un dominio que no cabe en ninguna de las construcciones de Occidente.

En este sentido, Maria Perruchon (Tsunki) cercana por contexto y familia al chamanismo Shuar del Sudeste del Ecuador, señala desde su experiencia lo siguiente:

*La clasificación que hace diferencia entre distintos tipos de especialistas espirituales como ‘chamanes’, ‘curanderos’, ‘médiums espiritistas’, etc. no es para nada provechosa. El chamanismo no existe en una forma coherente y consistente (Perruchon, 2002: p. 13).*

En síntesis, el diálogo de saberes es imposible entre occidente y la cosmología indígena si se examinan sus concepciones y prácticas del conocimiento, en la medida que cualquier intento de traducción o combinación de tales prácticas y concepciones desde la modernidad resulta enmarcándolas en categorías que las niegan, reprimen y subsumen.

De manera que la propuesta es negar la lectura del chamanismo desde la óptica moderna, que de cualquier modo busca absorberlo y en el fondo rechazarlo. Se trata de comprender –si bien no absolutamente porque la perspectiva académica y el lugar de enunciación de quien escribe este ensayo es sin duda la modernidad– que el chamanismo indígena en Suramérica es toda una cultura, una forma de vida, un conocimiento otro, un pensamiento distinto y en pocas palabras, una existencia única de la que resulta una perspectiva tan válida como cualquier otra; capaz de enfrentar toda la modernidad y de permanecer sin contacto alguno con ésta. Entender que existen otras temporalidades distintas al tiempo cronológico del reloj; que existen otras concepciones y vivencias de lo humano, de lo no humano, de lo sagrado y la naturaleza; que las nociones del espacio no se reducen a una localización geométrica y que la oralidad puede rebasar las palabras, constituye el primer paso para la decolonialidad del saber. Es entonces reconocer que hay otros saberes tan válidos como los modernos-occidentales, deconstruir los prejuicios y las mismas nociones de lo real y lo irreal; lo que puede permitir un reconocimiento intercultural, que por supuesto, no es universal –categoría occidental– sino que parte del ser y lo local.

## BIBLIOGRAFÍA

- Arre Marfull, Monserrat (2006). *Hechicería e imaginario social. Prácticas mágicas coloniales en el Virreinato del Perú y Reino de Chile a través de los juicios de la Inquisición*. Universidad de Chile. Licenciatura en Historia. Santiago de Chile, 2006. Artículo inédito. Disponible en: <http://www.futurooculto.com/hechiceria-y-brujeria/>. Consultado septiembre 2008.
- Castro-Gómez, Santiago (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Instituto Pensar, Universidad Javeriana. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Eliade, Mircea (1960). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- James, Jacob (1990). "Por encanto órfico: la ciencia y las dos culturas en la Inglaterra del siglo XVII", en: Varios autores. *La ciencia y su público*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Lander, Edgardo (1993). "Ciencias sociales. Saberes coloniales y eurocéntricos", en: Lander, Edgardo (coord.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Perruchon, Marie (2002). "Magia en camino-Chamanismo entre los Shuar de la Amazonia del Oeste", en: *Anales. Nueva Época*, No. 5. "Conocimiento, salud y derechos indígenas en la Amazonia". Gotemburgo: Instituto Iberoamericano. Universidad de Göteborg.
- Quijano, Aníbal (1993). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en: Lander, Edgardo (coord.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Weber, Max (1964). *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- (2003). *General Economic History*. New York: Courier Dover Publications.