

EL CONCEPTO CHAMANISMO: CRÍTICA A UNA CATEGORÍA EPISTÉMICA COLONIAL

THE CONCEPT OF SHAMANISM: CRITICISM OF A COLONIAL EPISTEMIC CATEGORY

O CONCEITO DE XAMANISMO: CRÍTICA DE UMA CATEGORIA EPISTÊMICA COLONIAL

Marc Jiménez Marzo

Doctor en Antropología Social y Cultural de la Universitat de Barcelona, España.
Docente de la Fundación Universitaria Claretiana, Colombia.
marcjmarzo@yahoo.es | <https://orcid.org/0000-0003-2376-054X>

Fecha de recepción: 25 de julio de 2022

Fecha de aceptación: 9 de noviembre de 2022

Disponible en línea: 1 de enero de 2024

Sugerencia de citación: Jiménez Marzo, M. (2024).

El concepto chamanismo: crítica a una categoría epistémica colonial. *Razón Crítica*, 16, 1-16.
<https://doi.org/10.21789/25007807.1900>

Resumen

Bajo el término chamanismo se categorizan diversas prácticas de culturas y pueblos muy diferentes entre ellos; el problema es que, debido a su popularidad, hoy en día es muy difícil referirse a estos fenómenos sin hacer uso del término. En este artículo quiero destacar lo inadecuado que es su uso para estudiar las prácticas que categoriza, primero por ser una invención occidental que no tiene en cuenta las formas en las que los pueblos estudiados definen esas prácticas, y segundo porque crea una falsa dialéctica entre lo moderno y lo primitivo, legitimando así la colonialidad del poder.

Palabras clave: Chamanismo; indio/indígena; enfoque decolonial; colonialidad epistémica; ciencias sociales.

Abstract

The term shamanism brings together various categories of practices related to very different cultures and peoples. The problem is that, due to its popularity, today it is very difficult to refer to such diverse and different phenomena without using the term. In this article I want to highlight how inappropriate its use is to refer to the practices it categorizes, first because it is a Western invention that does not take into account the ways in which the people studied define those practices, and second, because it creates a false dialectic between the modern and the primitive, thus legitimizing the coloniality of power.

Keywords: Shamanism; Indian/indigenous; Decolonial approach; Epistemic coloniality; Social sciences.

Resumo

O termo “xamanismo” categoriza diversas práticas de culturas e povos muito diferentes; o problema é que, devido à sua popularidade, hoje em dia é muito difícil se referir a esses fenômenos sem usar o termo. Neste artigo, quero destacar a inadequação de seu uso para estudar as práticas que ele categoriza, primeiramente porque é uma invenção ocidental que não leva em conta as maneiras pelas quais os povos estudados definem essas práticas e, em segundo lugar, porque cria uma falsa dialética entre o moderno e o primitivo, o que acaba legitimando a colonialidade do poder.

Palavras-chave: xamanismo; índio/indígena; abordagem decolonial; colonialidade epistêmica; ciências sociais.

Introducción

Con el término chamanismo se ha designado una serie de prácticas culturales englobadas en el ámbito de la sanación y de la espiritualidad de diversos pueblos indígenas consideradas “exóticas”, las cuales, desde una visión eurocéntrica, asociamos a la magia, la hechicería, la brujería y a fenómenos similares. Esta categoría ha sido popularizada fuera de la academia a partir del movimiento *New Age* de finales de los años sesenta, y dentro de ella a través del llamado modelo neuropsicológico, de tal manera que se ha convertido en un término de uso muy común. Debido a tal popularización, se hace difícil no referirnos a este término para estudiar este tipo de fenómenos y, por tanto, se acepta de forma acrítica, lo que acarrea problemas en su uso como herramienta analítica.

Chamán viene del término tungús/evenk¹ *šaman*, que tradicionalmente se ha traducido como “el que sabe”². La primera vez que se documenta es en 1672 a través del arcipreste Avvakum, exiliado en Siberia, quien define al chamán como un sirviente del Diablo. En los escritos de diversos observadores del siglo XVIII el término aparece siempre ligado al mundo de la religión: desde charlatanes que se aprovechan de la superstición del pueblo, hasta magos cercanos a la naturaleza (Hamayon, 2011, p. 16). Así pues, ya desde las primeras observaciones aparece la figura del chamán en contraposición con el ser moderno, sea desde un punto de vista cristianocéntrico o desde el *ego cogito* cartesiano.

Desde la antropología se colocan estas prácticas como una forma religiosa situada —dentro de lo que Dussel (1994) llama el Mito de la Modernidad— en un momento anterior a la Historia, perviviendo en pueblos que se han quedado “anclados en el pasado”. Así, el chamanismo se ha identificado como la “religión” de las sociedades cazadoras/recolectoras, es decir, la primera forma de religión, adecuada para una sociedad cazadora sin clases, aunque también funciona en los más diversos sistemas sociales y políticos (Vitebsky, 2001, p. 32).

Hay que decir que las diferentes etnografías realizadas sobre comunidades concretas han puesto en relieve la enorme variedad de prácticas que se engloban bajo este término y las adaptaciones que los diferentes chamanes hacen, en la actualidad, de sus prácticas, lo que lleva a preguntarnos el por qué se sigue utilizando este término para denominar estos fenómenos cuando es evidente que son diversos y cambiantes en el tiempo. La idea que planteo, entonces, es entender esta categoría de chamanismo como una creación universalizante de la academia occidental, que lo que hace es equiparar, de una forma artificial, prácticas y fenómenos que han de ser entendidos desde sus propios contextos y epistemologías.

¹ Pueblos originarios de las zonas de Manchuria, Mongolia y Siberia Oriental.

² Håkan Rydving nos advierte que chamán es una traducción rusa del término *šaman* que después fue adoptada universalmente. De hecho, tal término tungús/evenk no tiene traducción exacta, y Rydving dice que sirve para identificar a un especialista con una función social y ritual concreta. Así pues, distingue entre *šaman* como el término propio que identifica a ese especialista, y chamán como concepto analítico derivado de una traducción del primero (Rydving, 2011, p. 8).

Edgar Morin (1994) dice que el método científico fue concebido con la misión de disipar la aparente complejidad de los fenómenos a fin de revelar el orden simple al que obedecen. El problema viene cuando esos modos simplificadores del conocimiento mutilan las realidades o fenómenos que intentan estudiar, produciendo más ceguera que elucidación (p. 21). En este sentido, el concepto de chamanismo, como pretendida herramienta analítica, tiene este problema, que no es simplemente un error académico, sino que corresponde a una lógica, quizás no intencionada, que desde los estudios decoloniales han definido como colonialidad del saber, que básicamente es la naturalización del imaginario europeo como única forma de construcción de conocimiento, deslegitimando el resto.

Dentro de esa lógica, en el contexto actual de neoliberalismo encontramos que hay una valoración de los elementos culturales de los pueblos indígenas que no se había dado, al menos con esta intensidad, hasta ahora, lo cual no implica, como he apuntado, una aceptación de sus cosmovisiones como forma de construcción de conocimiento válido. Esta aparente contradicción queda dilucidada en un trabajo de Jean Paul Sarrazin (2020), en el que estudia el uso que se hace de los objetos arqueológicos indígenas en los dos principales museos colombianos que tratan este tema: el Museo Nacional y el Museo del Oro, ambos en Bogotá. En estos espacios se representa lo indígena como una riqueza cultural o espiritual que ha de ser preservada para poder aprender de la alteridad indígena y generar, así, “nuevas mentalidades”.

En un principio, lo tradicional, lo étnico, el retorno a la naturaleza y a la espiritualidad parecen contrarios al capitalismo hegemónico, pero en el intento por valorizar sus colecciones, la estrategia de los museos se adapta a los imperativos de acumulación de información y de transformación de las subjetividades, marcadas por la individualización y la reflexividad. En este modelo, donde el individuo se concibe como independiente de su entorno, y que ha de buscar por su cuenta las maneras de alcanzar la realización personal, existe una visión del chamanismo como depósito de conocimientos o saberes alternativos a los “nuestros”. Estas búsquedas de lo diferente, de la diversidad, son funcionales al neoliberalismo, ya que generan consumismo (Sarrazin, 2020). Teniendo en cuenta toda esta vertiente materialista de la concepción actual del chamanismo, en este artículo me voy a centrar exclusivamente en la construcción epistémica de esta categoría.

Así pues, los objetivos de este artículo son, en primer lugar, poner en cuestión el uso de los conceptos chamán y chamanismo, ya que incurren en una homogeneización de prácticas de diferentes culturas, muy diferentes entre ellas, sin tener en cuenta las denominaciones y las epistemologías donde se dan, con lo que se acaba reforzando lo que desde los enfoques decoloniales se conoce como colonialidad del saber. En segundo lugar, pretendo poner en relieve lo inadecuado de la utilización de estos conceptos como herramientas analíticas, así como otros conceptos derivados como éxtasis, trance o estados alterados de conciencia para definir los “viajes” del chamán fuera de su propia realidad.

Quiero enfatizar, también, que este trabajo es eminentemente una crítica al concepto chamanismo desde una perspectiva decolonial. Las diferentes etnografías y trabajos de campo han demostrado que los chamanes no son “inferiores”, ni sus prácticas supersticiones; además, demostraron que los chamanes contemporáneos tienen una gran capacidad para incorporar elementos foráneos sin perder la vigencia de tal práctica en la comunidad. La cuestión que planteo es que, si se ha observado empíricamente que el término es demasiado general para describir tales prácticas, ¿por qué se sigue utilizando?

Quiero, por último, aclarar un aspecto metodológico: el uso que hago del término epistemología, que se puede interpretar como un tanto arbitrario. Entiendo la epistemología como la forma de construir conocimiento en su sentido más amplio. Podría haber utilizado otros términos, como gnoseología, cosmovisión o cosmología, ya que la epistemología se ocupa del conocimiento entendido como una relación entre un sujeto pensante y un objeto de estudio, relación que no existe en muchas cosmovisiones indígenas. Por lo tanto, esta utilización que hago responde así a una reivindicación de la validez de estos conocimientos, intentando superar de esta manera la colonialidad del saber impuesta desde el centro del sistema/mundo moderno/colonial.

El origen del concepto actual de chamanismo: Eliade y Lévi-Strauss

Aunque el término chamanismo se conoce desde hace tiempo —y también desde siempre con polémica, como la crítica que le hace Van Gennep en 1903³ (Rydving, 2011, p. 6)— es a partir de la obra de Mircea Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas de éxtasis*, que se populariza, incluso más allá de la propia academia. Precisamente, el modelo neuropsicológico se basa en esta obra y también en el concepto de eficacia simbólica de Lévi-Strauss y su equiparación de estas prácticas con el psicoanálisis para considerar al chamanismo como una técnica.

Mircea Eliade (1976) redefine el término chamanismo como un conjunto de técnicas cuya finalidad es la sanación, y que permiten a un especialista, el chamán, entrar en contacto con el mundo sobrenatural, a través del cual encuentra respuestas para curar enfermedades. Eliade sitúa el chamanismo original en los pueblos indígenas siberianos y centro-asiáticos y defiende que desde allí se extendió al resto del planeta.

Este autor distingue tres características en las prácticas chamánicas:

1. La primera y principal es que el chamanismo es la técnica del éxtasis. Define éxtasis o trance como “la capacidad del alma del chamán de abandonar su cuerpo para emprender ascensiones al Cielo o descendimientos al Infierno, y que es la especialidad exclusiva del chamán” (Eliade, 1976, p. 23). Este éxtasis es exigido porque la enfermedad se concibe como una alteración o una enajenación del alma, ya sea porque se ha abandonado el cuerpo o porque en él se ha introducido un objeto o espíritu que la “posee” (Eliade, 1976, p. 181). Hay diferentes formas de llegar a este estado, como la ingestión de ciertas plantas o la autoinducción, pero todas estas técnicas tienen como finalidad ver el mundo sobrenatural como real o auténtico.
2. La relación del chamán con lo que llama espíritus auxiliares, es decir, espíritus aliados del chamán que le ayudan en sus viajes a otros mundos. Eliade no acaba de definir exactamente qué son, así que bajo esta categoría unifica un gran número de conceptos y experiencias.
3. La distinción y separación entre chamanismo y religión. Por un lado, si bien el chamanismo se da masivamente en religiones primitivas, hay fenómenos similares en otras estructuras religiosas; por otro lado, aunque el chamanismo domine la vida religiosa del Asia Central, no es la religión de la zona, ya que, si bien las experiencias extáticas del chamán ejercen una poderosa influencia, ni la ideología, ni la mitología, ni los ritos de los pueblos árticos siberianos y asiáticos son creaciones de sus chamanes (Eliade, 1976, p. 24). Es precisamente este aspecto el que permite su universalismo, ya que, al no considerarse una religión, sino una técnica, no entra en conflicto con la religión cristiana, y es por eso que tuvo tanta aceptación en Occidente a través de movimiento *New Age*.

En definitiva, el chamán juega un papel esencial en la defensa de la comunidad, ya que combate los demonios, las enfermedades y los brujos de magia negra (Eliade, 1976, p. 387). La visión que tiene el autor del chamán es totalmente idealizada, como una especie de campeón o “caballero andante” que lucha contra el mal y que utiliza técnicas extáticas para llevar a cabo tal objetivo. Hay que decir que los trabajos etnográficos posteriores ponen en cuestión las características descritas por Eliade, ya que en muchos sitios no se dan a la vez o solo se da una de ellas, demostrando la lectura simplista que hace el autor.

Roberto Martínez González (2009) dice que esta perspectiva contribuye a mantener una imagen del otro como ser ahistórico y carente de cultura; también destaca que Eliade, al igual que investigadores posteriores como Michael Harnier o Holger Kalweit, no realizó ninguna etnografía en Siberia y no contrastó su teoría, pero una vez aceptada la categoría chamanismo, discutir sobre su creación dejó de ser pertinente. Finalmente, dice que Eliade descontextualiza los rituales de diversas épocas y situaciones geográficas para

³ Van Gennep aceptaba la palabra chamán como sinónimo de hechicero, pero sobre el término chamanismo dijo que no aplicaba a nada definido y que era mejor dejarlo de lado.

acabar construyendo un modelo transcultural de chamanismo. Al universalizarse, el término chamán perdió su especificidad, convirtiéndose en un concepto general e impreciso y a la vez poco útil para fines comparativos (p. 202).

Por otro lado, Lévi-Strauss escribe en 1949 dos artículos en los que habla de hechicería (1995), donde también utiliza el término chamán y defiende la efectividad de estas prácticas como forma de cohesión social dentro de la comunidad donde se practican. Lévi-Strauss hace más hincapié en el sentido social del complejo chamanístico, en el cual identifica tres elementos: la experiencia del chamán y los estados que experimenta, la experiencia del enfermo y la experiencia del público. Estos elementos se organizan en función de dos polos: la experiencia íntima del chamán y el consenso colectivo. Es decir, la cura chamánica no es una relación interpersonal entre un médico o chamán y un paciente, sino que es un evento social en el que interviene toda la comunidad.

Para entender cómo funciona, Lévi-Strauss parte de un texto recogido en lengua kwakiutl (de la región de Vancouver, Canadá) por Franz Boas, en el que se describe la experiencia personal del chamán Quesalid. Este admite que es un embaucador, que manipula intencionadamente a la gente que cura y al público que asiste a sus curaciones, pero que aun así él derrota a muchos otros chamanes, ganando el respeto como gran sanador no solo de sus rivales, sino del público en general (Lévi-Strauss, 1995, pp. 202-205).

Así pues, Quesalid no se convirtió en un gran hechicero porque curara a sus enfermos, sino que sanaba a sus enfermos porque se había convertido en un gran hechicero (Lévi-Strauss, 1995, p. 207). Esto nos lleva al otro polo: su manipulación es efectiva y el enfermo se cura, y gracias a esto consigue el consenso colectivo de que es un gran sanador. En el otro texto, Lévi-Strauss apunta que la metodología de la curación es que el enfermo acepta la ritualidad y mitología del chamán, y al comprenderlo, se cura. Que la mitología no se corresponda a la realidad objetiva carece de importancia: el enfermo cree en esa realidad y es miembro de una sociedad que también cree en ella (Lévi-Strauss, 1995, p. 221).

A Lévi-Strauss no le queda más remedio que admitir que la curación es exitosa. Para explicar esta aparente contradicción, el autor acuña el concepto de eficacia simbólica, que es lo que garantiza la armonía del paralelismo entre mito y operaciones, es decir, lo que da sentido a la realidad que está viviendo el enfermo, y cuya comprensión tiene ese efecto curativo. La cura consiste, entonces, en que el enfermo acepte la situación de enfermedad y dolor que está padeciendo, que se haga inteligible; pero al comprenderla, el enfermo se cura. El chamán proporciona al enfermo un lenguaje, una expresión verbal que provoca el desbloqueo del proceso fisiológico y una reorganización del proceso que sufre. Aquí es donde Lévi-Strauss encuentra que la cura chamanística y la cura psicoanalítica se hacen equivalentes, pero con los términos invertidos:

Ambas buscan provocar una experiencia, y ambas lo consiguen reconstruyendo un mito que el enfermo debe vivir o revivir. Pero, en un caso, se trata de un mito individual que el enfermo elabora con ayuda de elementos extraídos de su pasado; en el otro, de un mito social, que el enfermo recibe del exterior y que no corresponde a un estado personal antiguo. (Lévi-Strauss, 1995, pp. 222-223)

En otras palabras, la diferencia es que en la cura de la esquizofrenia el médico cumple las operaciones y el enfermo produce su mito, mientras que en la cura chamanística el médico proporciona el mito y el enfermo cumple las operaciones. Lévi-Strauss concluye proponiendo un pensamiento “normal” y un pensamiento “patológico” (sin definir lo que es cada uno) que no se oponen en las sociedades no científicas, sino que más bien se complementan. En la cura chamánica las experiencias tanto individuales como sociales se integran. La colaboración entre el enfermo y el chamán, por un lado, y el público, por el otro, es necesaria para que la operación funcione, ya que todas estas experiencias no pueden integrarse de otra manera.

Jesús González Requena (2009) hace una crítica a este concepto de eficacia simbólica preguntándose por qué no se produce un efecto semejante en el mundo moderno. Lévi-Strauss expone que en la medicina

occidental los microbios son los que provocan las enfermedades, siendo la relación de causa y efecto; mientras que en la medicina chamánica son los monstruos quienes provocan la enfermedad, siendo la relación de símbolo a cosa simbolizada, de significante a significado. Ante este dudoso argumento, se ve obligado a sentar por adelantado un presupuesto ontológico: los microbios existen y los monstruos no, por eso los primeros serían causas reales y eficientes, y los segundos no serían otra cosa que símbolos.

Esta sentencia lo que hace implícitamente es reforzar la idea eurocéntrica de que las únicas epistemologías válidas son las que se producen en el centro del sistema/mundo moderno/colonial, negando la evidencia empírica de la curación chamánica que el mismo Lévi-Strauss reconoce. Si atribuimos al discurso médico un grado de realidad mayor que al discurso chamanístico, ¿no debería ser el primero más apropiado para la eficacia simbólica? En cambio, los hechos confirman lo contrario: las enfermedades modernas no se curan cuando el médico explica su enfermedad al paciente, apelando a la palabra microbio y, en cambio, sí se curan las enfermedades cuando el chamán utiliza la palabra monstruo. En definitiva, la medicina occidental carece de operaciones para tratar las “enfermedades de la selva”, de la misma manera que el chamán no tiene operaciones para ciertas “enfermedades de la ciudad”, lo que lleva a la eficacia simbólica a un callejón sin salida.

Así pues, es a partir de Eliade y Lévi-Strauss que el modelo neuropsicológico acaba apuntalando su visión del chamanismo, transformándolo en una categoría universalizante y eurocéntrica que engloba bajo un mismo término prácticas creadas desde diferentes epistemologías con la única característica en común de ser no-occidentales. Hay que decir que, si bien Mircea Eliade utilizó explícitamente el término y le dio un carácter universalizante, este no fue el caso de Lévi-Strauss, quien utiliza el término de manera descriptiva sin entrar a darle un carácter universal, sino siempre contextualizando esta eficacia simbólica en sus correspondientes comunidades.

Es decir, a Lévi-Strauss no se le puede considerar como fundador del concepto moderno de chamanismo, sino más bien su concepto de eficacia simbólica fue descontextualizado y utilizado por los autores del modelo neuropsicológico. De hecho, en *Tristes Trópicos* (1988), el autor hace una crítica a la occidentalización del mundo y a la imposición de un estándar cultural único para la humanidad, y advierte asimismo del peligro que hay en intentar imponer conceptos occidentalizados a fenómenos que en las culturas locales donde se producen ya tienen una identificación y definición propia.

El modelo neuropsicológico y sus críticas

Con Eliade se construye el concepto de chamanismo como una técnica que, a través del éxtasis o estado alterado de conciencia, podía resolver problemas del ámbito psicológico y espiritual. Precisamente, al estar dentro del ámbito de lo neuronal y corporal (el ámbito de lo natural), se considera que tales estados son supraculturales y universales, es decir, que pueden aplicarse en cualquier contexto cultural, desestimando las epistemologías originarias de donde se extrajo tal concepto.

El estado alterado de conciencia se crea en contraposición a un estado de conciencia que se considera normal o de la realidad objetiva, distinción que ya marcó Lévi-Strauss. Un ejemplo de esto lo tenemos en Michael Harner, quien define un Estado Chamánico de Conciencia (ECC) en contraposición a un Estado Normal de Conciencia (ENC). El ECC no solo conlleva un trance o un estado perceptivo trascendente, sino también el conocimiento de los métodos y presupuestos que operan en un estado alterado, donde uno percibe la realidad no-normal (Harner, 1987, p. 50).

También Harner acuñó el concepto de chamanismo nuclear o transcultural (*core shamanism*), el cual define un chamanismo universal y libre de toda referencia cultural, es decir, lo presenta como la esencia de todos los chamanismos. Para demostrarlo, describe una tipología de visiones que tienen las personas de diferentes pueblos amazónicos durante la toma de yagé o ayahuasca, una de las plantas de poder más comunes

de América Latina. Estas serían, a *grosso modo*: 1) la sensación de que el alma se separa del cuerpo y viaja; 2) visiones de serpientes y jaguares —relacionadas con la experiencia de la muerte—; 3) visiones de demonios y/o divinidades, es decir, contacto con lo sobrenatural; 4) la sensación de que se ven personas y paisajes lejanos; y 5) una experiencia adivinatoria, que permite ver la resolución de crímenes (Harner, 1976).

Esta clasificación está refrendada por Claudio Naranjo, quien expone un experimento realizado en Santiago de Chile con personas que vivían en la ciudad desconectadas del mundo indígena. A un grupo de treinta y cinco personas se les suministró el alcaloide del yagé, y tuvieron, en general, el mismo tipo de visiones descrito por Harner: sensación de volar, que ven su propia muerte, algunos vieron tigres y serpientes, personas y lugares lejanos, así como la sensación de estar en presencia de Dios o Cristo (Naranjo, 1976). El problema es que, en ambos estudios, recogidos por el mismo Harner (1976) en su libro *Alucinógenos y chamanismo*, solo evidencian las visiones coincidentes, sin decirnos si hay otras visiones no-coincidentes entre estos dos grupos de personas.

Harner llevó su *core shamanism* a la práctica con su Fundación para los Estudios Chamánicos, mediante la cual propagó el chamanismo por el mundo y ofrecía estancias pagadas para iniciar a los adeptos. Ligó toda su teoría a la noción de lo experiencial, entendida como “lo que el sujeto siente”, distinguiéndose así, por un lado, de lo empírico, que es fruto de la observación espontánea; y, por el otro, de lo experimental, fruto de una observación voluntaria de experiencias objetivamente controlables. A pesar de su fundamento subjetivo, la formación experiencial es tomada como criterio de autenticidad y científicidad, realizándose así la fusión de lo espiritual, lo emocional y lo universal (Hamayon, 2011, p. 24). Es decir, desde el modelo neuropsicológico se construye la categoría chamanismo, y después toda una serie de conceptos, tanto prestados como creados, para autojustificar su teoría.

Este modelo neuropsicológico se ligó fuertemente al movimiento *New Age* y al neochamanismo⁴, pero también se incrustó de manera incuestionable en la disciplina antropológica. Un ejemplo de ello es el trabajo que hace Gerardo Reichel-Dolmatoff sobre el yagé, en el cual ve, en el consumo de esta droga —como él la llama—, un método para buscar las soluciones a las miserias y aflicciones del individuo, diciendo que sería muy útil su investigación por parte de la farmacología, la neurofisiología y la psicología experimental (Reichel-Dolmatoff, 1978, p. 200).

Aun así, el término se convirtió en una categoría que mostraba evidentes carencias. Piers Vitebsky expone la gran diversidad que tienen estas técnicas: las mujeres chamanes soras de India entran en trance para luchar contra tribus vecinas; los chamanes buriatos se convierten en animales; los yakutios de Siberia se dedican a la oración y al sacrificio; en África son los espíritus los que poseen al individuo, mientras que en América Latina se usan plantas psicotrópicas para viajar por otros mundos. El autor admite que no hay una idea única de chamanismo, y que quizás no debería ser un “-ismo”, pero justifica su uso como categoría científica diciendo que hay semejanzas sorprendentes que no son fáciles de explicar entre las ideas y prácticas chamánicas (Vitebsky, 1995, p. 11).

Josep María Fericgla profundiza más en esta cuestión, admitiendo que el éxtasis o los estados alterados de conciencia son en sí una capacidad humana o una “esencia cognitiva universal” (como puede ser la capacidad de hablar), pero que no se dan en un marco etéreo, con lo que el fenómeno chamánico no es fácilmente traspasable de un marco cultural a otro sin hacerlo con grandes precauciones metodológicas y conceptuales (Fericgla, 2000, p. 27). En este sentido, el autor dice que los chamanes curan objetivamente

⁴ Con neochamanismo me refiero a la apropiación que se ha hecho desde la cultura popular urbana de las prácticas chamánicas bajo un ideal espiritual occidental, e incluso mezclándolas con otras corrientes espirituales orientales. Tal movimiento se presenta como una contracultura, como una alternativa a la Modernidad, pero más bien es su resultado, apareciendo el chamanismo como un paradigma de la dialéctica de la racionalidad, de la ciencia y de la fascinación por el otro irracional. Salvo excepciones, se busca un espacio exterior a la Modernidad que queda banalizado y reducido al individualismo (Caicedo, 2007, pp. 124-125).

desde sus patrones culturales: cada pueblo contempla una serie de patologías aproximadamente definidas y dominadas por su ciencia curativa; nadie padece mal de ojo en las sociedades tecnológicas, de la misma manera que nadie sufre de psicosis en las sociedades carentes de psiquiatras. “El real potencial curativo del chamán sólo puede ser estudiado en tanto que *fenómeno concreto* inmerso en un *marco cultural determinado*, en un *momento específico* de la historia de un colectivo y en un *entorno ecológico* especial” (Fericgla, 2000, p. 30).

En una línea similar está Juan Pablo Ogalde, quien se centra en la conducta psicotrópica chamánica, es decir, la interpretación que hace el chamán de los efectos neurológicos producidos por el alucinógeno que consume. El chamán cuenta con herramientas teóricas y semánticas para dar sentido a las visiones producidas por los psicotrópicos y para controlar los estados alterados de conciencia, y, de esta manera, cruza la línea epistemológica que separa este mundo del mundo sagrado (Ogalde, 2007, p. 77). Así pues, mediante la indoctrinación, el chamán domestica los espacios mentales generados por los alcaloides alucinógenos para dar una coherencia a la actividad alucinógena, lo cual se hace mediante el mito. El “vagamundo”, espacio creado donde se da sentido a la experiencia psicotrópica, se basa en que los conceptos de tiempo y espacio no son rígidos, por lo que no existe tampoco un concepto rígido de materia, con lo que estos conceptos se han de reformular. Así, el mito permite la fisura semántica, que asegura esta reformulación espacio-temporal (Ogalde, 2007, p. 86).

Roberte Hamayon va más allá que Fericgla y Ogalde y hace una crítica al concepto que apunta la categoría de chamanismo, el de trance/éxtasis, diciendo que lo encuentra inútil como herramienta analítica, ya que no hay una interpretación unificada. Desde el modelo neuropsicológico no se precisa la definición de este concepto, limitándose a decir simplemente que “el chamán entra o está en trance”, englobando en un mismo término prácticas opuestas como la hiperactividad o la pérdida de conciencia. Por sí misma, esta aleatoriedad invalida todo criterio de orden físico o psíquico para decidir si un chamán está o no en trance. Por otro lado, también pone en relieve que entre los pueblos chamanistas no hay un concepto homólogo de trance, es decir, un constructo que corresponda a un cambio de estado, por lo que estamos ante una categoría construida por el analista (Hamayon, 2011, p. 21).

Este cuestionamiento pone en relieve dos cosas:

1. La “autenticidad” del trance: si el término es una interpretación eurocéntrica, y el propio chamán no lo entiende ni lo reconoce, ¿cómo podemos saber que está en trance? La cuestión no es que el chamán mienta, sino que hay una interpretación interesada por parte del investigador.
2. Que el inconveniente esencial de este término es que en él se fusionan, implícitamente, tres órdenes de factores: un comportamiento físico (toda una serie de estados o gestos posibles), un estado psíquico (o de conciencia) y una conducta culturalmente definida. Esto significa postular un nexo, si no de causalidad, al menos de correlación entre lo corporal y lo espiritual, por un lado; y entre lo natural y lo cultural, por el otro, lo cual es indemostrable y, sobre todo, fuente de confusión.

En definitiva, lo esencial es que el chamán respete el modelo de conducta prescrito para su función en el sistema simbólico de la sociedad a la que pertenece (Hamayon, 2011, p. 27). Por lo tanto, pensar si el trance del chamán es auténtico o fingido carece de importancia, y estamos más bien ante un evento social, que ante un proceso neuropsicológico.

La descontextualización que se hace desde el modelo neuropsicológico de las prácticas chamánicas también ha sido transcendida por Michael Taussig, quien sitúa a los indígenas del Putumayo, Colombia y al chamán en un contexto de colonización. Taussig desmitifica esa imagen de “campeón contra el mal”, presentándolo como una persona integrada en el lado oscuro del sistema/mundo moderno/colonial. Acerca del cuerpo del indio y el chamán hay inscrita una mitología creada desde la imaginación del blanco, desde la que hay dos visiones de la práctica del yagé: por un lado la repudian, de igual manera que repudian a los indios, pero estas mismas personas no tienen reparos en acudir a los ritos de origen indígena o espirituales cuando

tienen un problema; la otra visión es la imagen idealizada de que todo lo que envuelve el yagé es benévolo, cosa falsa también, ya que, por ejemplo, hay serias enemistades entre chamanes y entre etnias. Así pues, el blanco quiere recrear un imaginario, pero rehúsa el contacto con el indio real y cotidiano, lo que hace que se refuerce la mitología colonial de lo primitivo (Taussig, 2002, pp. 215-216).

Esa dualidad moderno/primitivo es la que también quiere romper Luis Guillermo Vasco: primero, no habla del chamanismo en general, sino que se centra en la figura del *jaibaná* (la forma que tienen los embera de identificar a su médico tradicional y sabedor), con lo que huye de definiciones universalistas y sitúa esta figura dentro de un contexto bien delimitado, el cual incluye las relaciones de colonialidad y las conflictividades que existen entre diferentes *jaibaná*. Por otro lado, considera al *jaibaná* algo más que un hombre-medicina o una persona que entra en trance para curar, como decía Eliade, sino que es un “verdadero humano”⁵, el verdadero sabio y productor, ya que el saber de un *jaibaná* no es un saber contemplativo, sino que es un conocimiento activo y transformador (Vasco, 1990, p. 42). El *jaibanismo* embera es una relación con el mundo, práctica y de conocimiento, absolutamente diferente a lo que en Occidente se conoce como religión, y está situada en la base misma de la existencia de la sociedad embera, ya que el *jaibaná* es la persona que ocupa ese centro.

Quizás el error de los investigadores “eliadianos” sea el que Pablo Jaramillo (2004) destaca: hay una predisposición por parte del etnógrafo frente a lo que se considera que es un ritual; si se define de antemano como una práctica exótica, el etnógrafo niega de entrada las partes que puedan ser más familiares, ya que busca lo que se considera el “auténtico ritual” (p. 20). Finalmente, Vasco parte de la consideración de que los mitos y las enseñanzas del *jaibaná* son verdad, conocimientos en sí mismos, y no una especie de metáforas que el antropólogo ha de interpretar y traducir para que se consideren conocimiento. Es decir, se ha de reconocer los poderes del *jaibaná* y la base material en la que se sustentan, en lugar de tomarlos como simples supersticiones o como rituales que producen efectos afincados en la creencia y convencimiento de sus practicantes, idea que está en la base de la llamada eficacia simbólica de los rituales (Vasco, 2002, p. 40).

Así pues, cuando consideramos la figura del chamán en su contexto cultural concreto, como hace Vasco, o en el contexto de la colonialidad, como hace Taussig, la idea del chamanismo universal que defienden Eliade y los seguidores del modelo neuropsicológico se rompe en pedazos. Una muestra de ello es la conflictividad entre los *jaibaná* de la comunidad embera de Karmata Rúa en Antioquia, Colombia. Hay que decir, ante todo, que la relación entre los *jaibaná* embera siempre ha sido conflictiva, de retarse mutuamente, como destaca Anne-Marie Losonczy (2006), cuestión relacionada directamente con el nomadismo.

La agresión era la fuerza motriz de cambio de los embera y facilitaba la dinámica de dispersión poblacional en pequeños grupos. La obligatoriedad de replegarse en resguardos es lo que ha sometido a la sociedad embera al desequilibrio estructural reinante hoy en día (Losonczy, 2006, p. 151): al no poder practicarse el nomadismo, los conflictos no desaparecen, sino que se acumulan. Con la reducción de los embera a un resguardo se produce un hacinamiento de la población, lo cual lleva a un empobrecimiento del territorio que conforma el resguardo. Por otro lado, la imposición por parte de la administración estatal del cabildo como la única institución política válida para los indígenas y la dotación de recursos económicos para su mantenimiento y para la realización de proyectos en la comunidad ha hecho que el control de tal institución sea codiciado.

Esta lucha tradicional entre parentelas por el territorio ha devenido en una lucha por el control de los recursos del cabildo, lo que ha provocado que muchos adeptos se formen en el *jaibanismo* para saber enviar

⁵ De hecho, Luis Guillermo Vasco dice, literalmente, “verdadero hombre”, que en este caso no se refiere a la masculinidad, sino a la humanidad. De todas maneras, como un *jaibaná* puede ser hombre o mujer indistintamente, me he tomado esta licencia.

*jais*⁶ que dañen o, incluso, maten a personas de las facciones o parentelas rivales. Tradicionalmente, los problemas se solucionaban con la expulsión del territorio de la parentela del *jaibaná* perdedor en la contienda, pero ante la actual imposibilidad de la práctica del nomadismo, estos enfrentamientos están provocando en la comunidad una espiral de venganzas y violencia difícil de asimilar por muchas personas, lo que está provocando también el cuestionamiento del *jaibaná* y de la práctica del *jaibanismo*, planteándose seriamente la posibilidad de desautorizarlos.

Con esta actitud, precisamente, se está haciendo el juego al colonialismo del Estado colombiano, ya que ante tal conflictividad se legitima el discurso de que los indígenas son seres atrasados e ignorantes que necesitan de la Modernidad para salir de su oscurantismo (Jiménez Marzo, 2019, p. 169). La solución podría pasar, entre otras cosas, por una reapropiación epistémica de los embera, es decir, que desde su propia cosmovisión lean esta realidad, entendiendo que, como pueblo indígena, están irremediamente atravesados por la colonialidad, y precisamente por ello es que han de construir alternativas que trasciendan esa visión eurocéntrica de que el *jaibanismo* es un objeto de estudio y así convertir esta cosmovisión en algo dinámico y vivo que trascienda el lugar subalterno⁷ que desde la epistemología occidental se ha diseñado para ellos.

Eduardo Viveiros de Castro reivindica esa apropiación epistemológica de los pueblos, en este caso amazónicos, para salir de esa subalternidad a la que les ha condenado la colonialidad. Define el chamanismo amazónico (diferente al resto de chamanismos) como un modo de actuar que implica un modo de conocer o, más bien, un determinado ideal de conocimiento que no tiene nada que ver con la epistemología objetivista moderna (Viveiros de Castro, 2010, p. 40). Para este chamanismo, conocer es personificar (en vez de objetivizar, que es lo que hace la epistemología occidental), que quiere decir tomar el punto de vista de lo que es preciso conocer o, más bien, *quien* es preciso conocer. Nos encontramos ante un ideal epistemológico que, lejos de reducir la “intencionalidad ambiente” a nivel cero para alcanzar una representación absolutamente objetiva del mundo, más bien apuesta a lo contrario, a un máximo de intencionalidad. Es necesario saber personificar, porque es necesario personificar para saber (Viveiros de Castro, 2010, p. 42). El autor categoriza estas epistemologías con el concepto de perspectivismo amazónico, es decir, un conocimiento que se basa en construir perspectivas y no representaciones.

El perspectivismo supone una epistemología constante y ontologías variables: las mismas representaciones, otros objetos; sentido único, referencias múltiples. El objeto de la traducción perspectivista –una de las principales tareas de los chamanes– no es entonces encontrar un *sinónimo* (una representación correferencial) en nuestra lengua conceptual humana para las representaciones que las otras especies utilizan para hablar de la misma cosa *out there*; el objetivo, por el contrario, es no perder de vista la diferencia escondida en el interior de los *homónimos* engañosos que conectan-separan nuestra lengua y la de otras especies. Si la antropología occidental se basa en el principio de la caridad interpretativa (la buena voluntad del pensador, su tolerancia frente a la humanidad tosca del otro), que afirma una sinonimia natural entre culturas humanas, la alter-antropología amerindia muy por el contrario, afirma una homonimia contranatura entre el discurso de las especies vivientes que da origen a toda clase de equívocos fatales (el principio de precaución amerindio: un mundo compuesto enteramente de focos vivientes de intencionalidad no puede menos que contener una buena dosis de malas intenciones). (Viveiros de Castro, 2010, p. 57)

⁶ El *jai* es la esencia de las cosas, de los animales y plantas, del hombre y de todo lo existente para los embera. Esencia que se concibe como una energía, es decir, algo real y material. También puede concentrarse, que es lo que hace el *jaibaná* para poder curar, así como para enfermar a otras personas (Vasco, 1985, p.103).

⁷ Entiendo el término subalterno desde la óptica de Gayatri Spivak (2003), es decir, no solamente es el “ser-oprimido”, sino también el “ser-sin-voz”, que es definido como alteridad desde el *locus enuntiationis* de la modernidad.

El perspectivismo amazónico se basa en que todo punto de vista es total, y ningún punto de vista conoce equivalente o similar. Así, tenemos que hablar de chamanismo transversal. “La relación entre puntos de vista [...] es del orden de la síntesis disyuntiva o de la exclusión inmanente, y no de una inclusión trascendente. En suma, el sistema indígena perspectivista está en desequilibrio perpetuo” (Viveiros de Castro, 2010, p. 162).

Así pues, vemos que la categoría de chamanismo propuesta desde el modelo neuropsicológico con conceptos como el de estados alterados de consciencia no es válida como categoría analítica o, como mínimo, presenta muchos problemas, como ya muestran autores seguidores de este modelo como Fericgla, Vitebsky y Ogalde. El problema central que tiene es que es una categoría eurocéntrica creada desde la óptica del analista, que desestima las epistemologías locales y situadas desde donde se crean las prácticas que estudia, y encajando esas prácticas en unas categorías apriorísticas. La falta de una definición precisa de las categorías y conceptos utilizados, como evidencia Roberte Hamayon, hace que sean aceptadas acríticamente y que acaben, no solo creando problemas metodológicos, sino reforzando la colonialidad epistémica, afianzando la dualidad primitivo/civilizado que la alimenta.

El término chamanismo desde el enfoque decolonial

Según Boaventura de Sousa Santos el pensamiento occidental es un pensamiento abismal. Esto quiere decir que desde este pensamiento se establecen unas líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos: el universo de “este lado de la línea” y el universo del “otro lado de la línea”. Los conocimientos de ese “otro lado” desaparecen como realidad, lo que significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible de ser. De esta manera, los pensamientos del “otro lado de la línea” quedan excluidos e invisibilizados, por lo que es imposible que coexistan con los pensamientos de “este lado de la línea”, que es desde donde se construye la realidad relevante. Es decir, más allá de la línea está la no existencia, la invisibilidad, la ausencia no-dialéctica (de Sousa Santos, 2010, pp. 29-30), lo que provoca que los pensamientos de “este lado de la línea” se conviertan en la única epistemología válida, presentándose a sí misma como la superación de todas ellas.

Hay que tener en cuenta que la realidad no es tan simple como la pinta Boaventura de Sousa Santos en esta metáfora de la línea abismal. En “este lado de la línea” hay una multiplicidad de corrientes de pensamientos que no siempre defienden explícitamente la Modernidad y que se presentan como alternativas, queriendo reivindicar, incluso, los pensamientos y epistemologías del “otro lado de la línea”. Sin ir más lejos, el propio enfoque decolonial pertenece a “este lado de la línea”, precisamente porque sus principales ponentes pertenecen a la academia y, por lo tanto, están dentro de su lógica institucional, la cual implica que este es el lugar donde se inventan los conceptos y categorías reconocidos como válidos.

Esta colonialidad epistémica es posible gracias a que en este pensamiento occidental hay una separación entre el sujeto pensante y el objeto de estudio, es decir, es un pensamiento trascendental. Según Michel Foucault (1988), esta trascendentalidad crea una dialéctica entre las ideas y la realidad. Nace una metafísica esencialista que se desarrolla a partir de unos “trascendentales objetivos”, es decir, que el dominio de las formas puras de conocimiento se aísla tomando autonomía y soberanía con respecto a todo saber empírico (p. 244).

Por otro lado, Edgar Morin (1994) define un paradigma de la simplicidad, el cual se compone de tres principios: disyunción, que es la desarticulación del sujeto pensante de la cosa extensa; reducción de lo complejo a lo simple, para descubrir leyes perfectas y simples que nos permitan entender la realidad; y abstracción, el pensamiento simplificante es incapaz de concebir la conjunción de lo uno y lo múltiple (*unitas multiplex*), con lo que unifica abstractamente anulando la diversidad o, por el contrario, yuxtapone la diversidad sin concebir la unidad. En definitiva, este paradigma de la simplicidad es una hiperespecialización que desgarrar y fragmenta el tejido complejo de las realidades para hacer creer que el corte arbitrario operado

sobre lo real es lo real mismo (Morin, 1994, pp. 29-30), cegando la complejidad de lo real, creando así un error ontológico que petrifica los conceptos (Morin, 1994, p. 70).

Esta trascendentalidad también comporta una relación de poder, ya que esta epistemología narcotiza su propio lugar de enunciación, proyectando una idea de conocimiento concreta como un diseño universal (Mignolo, 2003, p. 192). Esta narcotización es lo que Santiago Castro-Gómez llama la *hybris* del Punto Cero, que se define como el imaginario según el cual un observador del mundo social puede colocarse en una plataforma neutra de observación que, a su vez, no puede ser observada desde ningún punto. Este hipotético observador estaría en la capacidad de adoptar una mirada soberana sobre el mundo, cuyo poder radicaría precisamente en que no puede ser observada ni representada (Castro-Gómez, 2005, p. 19). De esta manera, desde esta visión eurocéntrica no solo se define y clasifica lo que podríamos llamar Occidente, sino que también se autoatribuye el privilegio de describir, clasificar, comprender y “hacer progresar” al resto del mundo. Todo lo que no coincida con estas categorías creadas desde esta epistemología eurocéntrica es erróneo, y toda forma de pensamiento diferente se arriesga al acoso, la demonización e, incluso, la eliminación (Mignolo, 2007, p. 60).

No obstante, no siempre esta construcción de la otredad es negativa, también existen discursos que defienden la idealización del otro como portador de valores que la Modernidad ha perdido. Es un otro imaginado como radicalmente separado, e incluso opuesto, a la sociedad actual, ligado al pasado, próximo a la naturaleza, alejado del materialismo e inclinado a la espiritualidad. Estos discursos están basados en la idea de que los otros son culturas que se detuvieron en el tiempo, manteniéndose eternamente “tradicionales”, por lo que es necesario preservarlos (Sarrazin, 2017, p. 242). El problema es que esta esencialización de la alteridad termina ocultando la complejidad de la diversidad cultural del otro —y del nosotros—, conservándolo como un ente ficticio y retóricamente útil (Sarrazin, 2017, p. 243).

En definitiva, y aunque parezca contradictorio, los discursos a favor del progreso —y aquellos en contra— de la Modernidad o de la civilización occidental provienen del mismo mito occidental que lleva a los unos y a los otros a esa búsqueda constante de otra vida mejor; ambos creen que es necesario transformar el mundo social e intervenir para cambiar las tendencias del presente. Precisamente, esta creencia en que es necesario intervenir y transformar, y el deseo de imponer los valores propios son las características que han llevado a la civilización moderna a destruir otras culturas y a la naturaleza misma (Sarrazin, 2017, p. 244), es decir, a la colonialidad.

Así pues, la colonialidad del saber no es tanto la imposición de un pensamiento único, ya que dentro de lo que podríamos llamar epistemología occidental existe una gran diversidad de corrientes constructoras de conocimiento, sino el marcar un límite entre lo que se considera pensamiento válido y lo que no. Volvemos a la metáfora de la línea abismal, ya que, sea cual sea la corriente de pensamiento a la que se pertenezca, incluido el enfoque decolonial, al estar a “este lado de la línea” puede crear conocimiento, dejando la voz de los que están en el “otro lado” en la subalternidad. Es más, para que tengan voz tienen que colocarse en “este lado”, teniendo que cumplir los requisitos dictados por la academia para poder tener ese altavoz. De ahí que escapar de la colonialidad del saber sea algo tan difícil, y que lo que podemos llamar epistemologías otras se vean en la contradicción de que han de posicionarse en la academia para poder tener voz.

Es por eso que el término chamán es tan problemático, ya que obliga a las personas que efectúan estas prácticas a aceptar tal denominación, convirtiéndolos en objetos insertados en la lógica colonial como la subalternidad necesaria para justificar el proyecto presuntamente emancipador de la Modernidad. Un ejemplo de la generalización excesiva del término la tenemos en el estudio de Jean Clottes y David Lewis-Williams, quienes defienden que en el Paleolítico existieron ciertas formas de chamanismo a partir del estudio de diversas pinturas rupestres europeas. Su argumento se basa, primero, en que el sistema nervioso humano puede generar estados de conciencia alterada y alucinaciones de forma natural; segundo, en que el chamanismo está generalizado entre las comunidades de cazadores/recolectores, y asocian esta ubicuidad a

una necesidad ineludible de racionalizar la tendencia universal del sistema nervioso humano que supone el acceder a los estados de conciencia alterada (Clottes y Lewis-Williams, 2001, p. 77).

Vitebsky (2001) y Perrin (1995) definen el chamanismo como la primera religión de la Historia, la religión de los cazadores/recolectores. La cuestión es que bajo la categoría cazadores/recolectores se han definido a toda una serie de pueblos diferentes, sin tener en cuenta otra cosa que su modo de producción, y, además, de una forma parcial, construyendo un metarrelato al que llamamos Historia, en el que las sociedades precapitalistas se ordenan según unas categorías evolutivas de “menos a más”, homogeneizando una gran heterogeneidad de formas de vida. De ahí que la categoría cazador/recolector sea homogeneizante y, lo más grave, que quede fuera de toda crítica, considerando este artificio epistemológico como una ontología. Así, es fácil, entonces, asimilar la categoría también homogeneizante de chamanismo como la religión de los cazadores/recolectores, cerrando un círculo vicioso que no es más que la construcción de un metarrelato que oculta y justifica la colonialidad.

Conclusiones

La creación del término chamanismo para definir todas aquellas prácticas que se llevan a cabo en sociedades no-occidentales (esto es, consideradas “primitivas”) y que son entendidas como sanadoras por parte de la academia responde a un ejercicio de colonialidad epistémica. Por un lado, homogeniza toda una serie de prácticas que surgen de cosmovisiones/epistemologías muy diferentes entre sí, desestimando y desacreditando así a todas ellas y no reconociéndolas como creadoras de conocimiento válido. Por otro lado, el término marca y legitima el dualismo colonial entre lo occidental y lo no-occidental, o entre el centro y la periferia del sistema/mundo moderno/colonial, entendidos ambos no como lugares geográficos, sino como las zonas del ser y el no-ser, respectivamente.

El ser es una propiedad que pertenece a un yo entendido como las élites del sistema/mundo capitalista, tanto de las zonas consideradas como el centro de ese sistema (Europa del Norte y Norteamérica), como de las periferias. Mientras que, por otro lado, el otro son las poblaciones tanto del centro geográfico, como de la periferia de ese sistema/mundo, cuya humanidad es reconocida, pero al mismo tiempo viven opresiones racistas, clasistas y sexistas por parte de ese yo, relegándolas entonces a un no-ser (Grosfoguel, 2011, p. 99). Esta es la base de la colonialidad del poder que, como dice Mignolo,

es el dispositivo que produce y reproduce la *diferencia colonial*. La diferencia colonial consiste en clasificar grupos de gentes o poblaciones e identificarlos en sus faltas o excesos, lo cual marca la *diferencia* y la inferioridad con respecto a quien clasifica. La *colonialidad del poder* es, sobre todo, el lugar epistémico de enunciación en el que se describe y se legitima el poder. En este caso el poder colonial. (Mignolo, 2003, p. 39)

Por otro lado, para Håkan Rydving los conceptos chamán y chamanismo son una trampa epistemológica, ya que se están confundiendo definiciones estipulativas (aquellas cuyo propósito es crear conceptos para usarlos como herramientas analíticas) por definiciones reales, olvidando que chamanismo es “una unidad artificial, que existe solo en el pensamiento del etnólogo”, por lo que el chamán no es una persona, sino un concepto (Rydving, 2011, p. 3). Creer que el llamar chamán a un *šaman*, a un *jaibaná* o a un *taita* nos permite entender mejor el contenido particular de su función social es un error. Es más, denominarlos así esconde más de lo que nos revela, porque nos enfocamos únicamente en las funciones que nosotros los académicos identificamos como chamánicas, y no entendemos la función que hace en su contexto social, ni la epistemología que maneja, ni tampoco los cambios que experimenta dentro del sistema/mundo moderno/colonial.

Aunque desde la antropología se ha hecho un esfuerzo por demostrar la variedad de prácticas diferentes que se engloban bajo el término chamanismo, me pregunto por qué no se hace un esfuerzo por distinguir con palabras diferentes estas prácticas. Si bien no en cada comunidad, sí en áreas donde podemos inferir que hay una epistemología más o menos común, como hace Viveiro de Castro en la Amazonía. La cuestión es que la popularización que se ha hecho a través del movimiento *New Age* del término ha hecho que la propia academia sea víctima de tal popularización, con lo que continuamente tiene que poner adjetivos al término chamanismo para marcar esas diferencias, como por ejemplo el chamanismo siberiano, el chamanismo amazónico, etc. Es cierto que la antropología, como disciplina académica, ha de buscar generalizaciones, pero ha de haber un término medio entre denominar bajo un mismo término una serie de prácticas por el simple hecho de que son no-occidentales y dar un término distinto a lo que hace cada comunidad. En este sentido, la disciplina antropológica se ha convertido en una víctima de esta dinámica colonialista con el término chamanismo, de la que, al parecer, no puede escapar.

Así pues, con la creación de la categoría chamanismo se construye una alteridad, tanto negativa como positiva, la cual queda relegada a la subalternidad, ya que para ser tenida en cuenta tiene que ser enunciada desde “este lado de la línea abismal”, como postuló Boaventura de Sousa Santos, independientemente de la corriente de pensamiento desde que se enuncie. Esta subalternidad acaba por legitimar el discurso civilizatorio de la Modernidad: para ser moderno, necesito un “antiguo” a mi lado; si no, no sé que soy moderno. La negatividad subalterna es necesaria para que esa alteridad, construida desde las historias locales y desde la cotidianidad, jamás se convierta en una opción que ponga en peligro la universalidad y omnipresencia del sistema/mundo moderno/colonial.

Referencias

- Caicedo, A. (2007). Neochamanismos y modernidad. Lecturas sobre la emancipación. *Nómadas*, 26, 114-127.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Clottes, J. y Lewis-Williams, D. (2001). *Los chamanes en la Prehistoria*. Editorial Ariel.
- Dussel, E. (1994). 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. Plural editores y UMSA.
- Eliade, M. (1976). *El chamanismo y las técnicas arcaicas de éxtasis*. Fondo de Cultura Económica.
- Fericgla, J. M. (2000). *Los chamanismos a revisión. De la vía del éxtasis a Internet*. Editorial Kairós.
- Foucault, M. (1988). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de ciencias humanas*. Siglo XXI editores.
- González Requena, J. (2009). La eficacia simbólica. *Trama y Fondo. Lectura y teoría del texto*, 26, 7-30.
- Grosfoguel, R. (2011). La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. En A. Vianello y B. Mañé. (Coords.), *Formas-Otras. Saber, nombrar, narrar, hacer. IV Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interculturales* (pp. 97-108). CIDOB edicions.

- Harner, M. (1976). Temas comunes en las experiencias con yagé de los indios de Sudamérica. En M. Harner. (Ed.), *Alucinógenos y chamanismo* (pp. 165-186). Guadarrama.
- Harner, M. (1987). *La senda del chamán*. Editorial Swan.
- Hamayon, R. (2011). Para terminar con el “trance” y el “éxtasis” en el estudio del chamanismo. En R. Hamayon. (Ed.). *Chamanismos de ayer y de hoy: seis ensayos de etnografía e historia siberiana* (pp. 15-35). UNAM.
- Jaramillo Salazar, P. (2004). *El jaibaná en la encrucijada: ritual, territorio y política en el resguardo embera-chamí de “la Albania”*. Universidad de Caldas.
- Jiménez Marzo, M. (2019). Jaibanismo y colonialidad. Los conflictos entre jaibaná en el resguardo Embera-Chamí de Karmata Rua, Antioquia, Colombia. *Revista Kavilando*, 11(1), 148-171.
- Lévi-Strauss, C. (1988). *Tristes Trópicos*. Editorial Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (1995). *Antropología estructural*. Editorial Paidós.
- Losonczy, A. M. (2006). *Viaje y violencia. La paradoja chamánica emberá*. Universidad Externado de Colombia.
- Martínez González, R. (2003). Crítica al modelo neuropsicológico. Un abuso de los conceptos de trance, éxtasis y chamanismo, a propósito del arte rupestre. *Cuiculco*, 10(29), 1-14.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Editorial Akal.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Editorial Gedisa.
- Morin, E. (1994). *Introducción al pensamiento complejo*. Editorial Gedisa.
- Naranjo, C. (1976). Aspectos psicológicos de la experiencia del yagé en una situación experimental. En M. Harner. (Ed.), *Alucinógenos y chamanismo* (pp. 187-204). Guadarrama.
- Ogalde Herrera, J. P. (2007). El vagomundo del chamán: epistemología de la praxis psicotrópica chamánica. *Diálogo Andino*, 29, 75-90.
- Perrin, M. (1995). *Le Chamanisme [El chamanismo]*. Presses Universitaires de France.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1978). *El chamán y el jaguar*. Siglo XXI editores.
- Rydving, H. (2011). Le chamanisme aujourd’hui: constructions et déconstructions d’une illusion scientifique [El chamanismo hoy: construcciones y deconstrucciones de una ilusión científica]. *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, 42. <https://doi.org/10.4000/emscat.1815>
- de Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Editorial Trilce y Extensión universitaria. Universidad de la República.
- Sarrazin, J. P. (2017). La idealización de la alteridad: reflexiones sobre sus fundamentos en la historia occidental. *Anagramas. Rumbos y Sentidos de la Comunicación*, 16(31), 229-246.

Sarrazin, J. P. (2020). La espiritualización del objeto arqueológico. Análisis de las narrativas contemporáneas sobre lo indígena y la diversidad en dos museos colombianos. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 52(2), 305-315. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562020005000802>

Spivak, G. C. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 297-364. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1244>

Taussig, M. (2002). *Chamanismo, colonialismo y hombre salvaje: Un estudio sobre el terror y la curación*. Editorial Norma.

Vasco Uribe, L. G. (1985). *Jaibanás. Los verdaderos hombres*. Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular.

Vasco Uribe, L. G. (1990). Jaibaná embera y chamanismo. En *Cultura embera. Memorias del Simposio sobre Cultura Embera en el marco del V Congreso Colombiano de Antropología, El Peñol, octubre de 1989* (pp. 33-48). Organización Indígena de Antioquia.

Vasco Uribe, L. G. (2002). *Entre la selva y el páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Vitebsky, P. (2001). *Los chamanes. El viaje del alma, fuerzas y poderes mágicos, éxtasis y curación*. Evergreen.

Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de Antropología postestructural*. Katz Editores. <https://doi.org/10.2307/j.ctvm7bdz4>