

Neochamanismos y modernidad. Lecturas sobre la emancipación*

nomadas@ucentral.edu.co • PÁGS.:114-127

Alhena Caicedo**

Este artículo se centra en los neochamanismos como fenómeno social emergente desde donde se están articulando discursos y prácticas que se proponen como modelos alternativos de bienestar. A través del análisis de ciertos aspectos fundamentales de los discursos neochamánicos, la autora propone analizar la reapropiación y resemantización de prácticas terapéuticas de origen indígena a la luz de las representaciones sociales que occidente construye sobre su alteridad y particularmente desde la antropología como resultado de estas.

Palabras clave: neochamanismos, Nueva Era, chamanismo, nuevas religiosidades, modernidad/colonialidad.

Este artigo está centralizado nos neoxamanismos como fenômeno social emergente, desde o qual estão sendo articulados discursos e práticas que se propõem como modelos alternativos de bem-estar. Através da análise de certos aspectos fundamentais dos discursos neoxamânicos, a autora propõe analisar a reapropriação e ressemantização de práticas terapêuticas de origem indígena através das representações sociais que o ocidente constrói sobre sua alteridade e, particularmente, desde a antropologia como resultado das mesmas.

Palavras-chaves: neoxamanismos, Nova Era, xamanismo, novas religiosidades, modernidade/colonialidade.

This article is focused on neo-shamanism as an emergent social phenomenon that articulates discourses and practices that are proposed as alternative models of wellbeing. Through the analysis of some fundamental aspects of neo-shamanic discourses, the author proposes to analyze the re-appropriation and re-semantization of therapy practices of indigenous origin in the light of the social representations that Western builds on its alterity and, particularly, from the anthropology as an outcome of these.

Keywords: neo-shamanism, New Age, shamanism, new religiosities, modernity/coloniality.

ORIGINAL RECIBIDO: 28-XI-2006 – ACEPTADO:09-II-2007

* Este artículo es resultado de la investigación que la autora desarrolla desde octubre del 2004 como parte de la tesis doctoral “Los nuevos lugares del chamanismo en Colombia”, financiada por la EHESS, París.

** Antropóloga. Doctorante en Antropología social y etnología de la EHESS, París. Profesora del Programa de Antropología de la Universidad del Magdalena, Santa Marta, y miembro del grupo de Investigación sobre Identidades Culturales del IESCO-UC, Bogotá. E-mail: alhenauta@yahoo.com

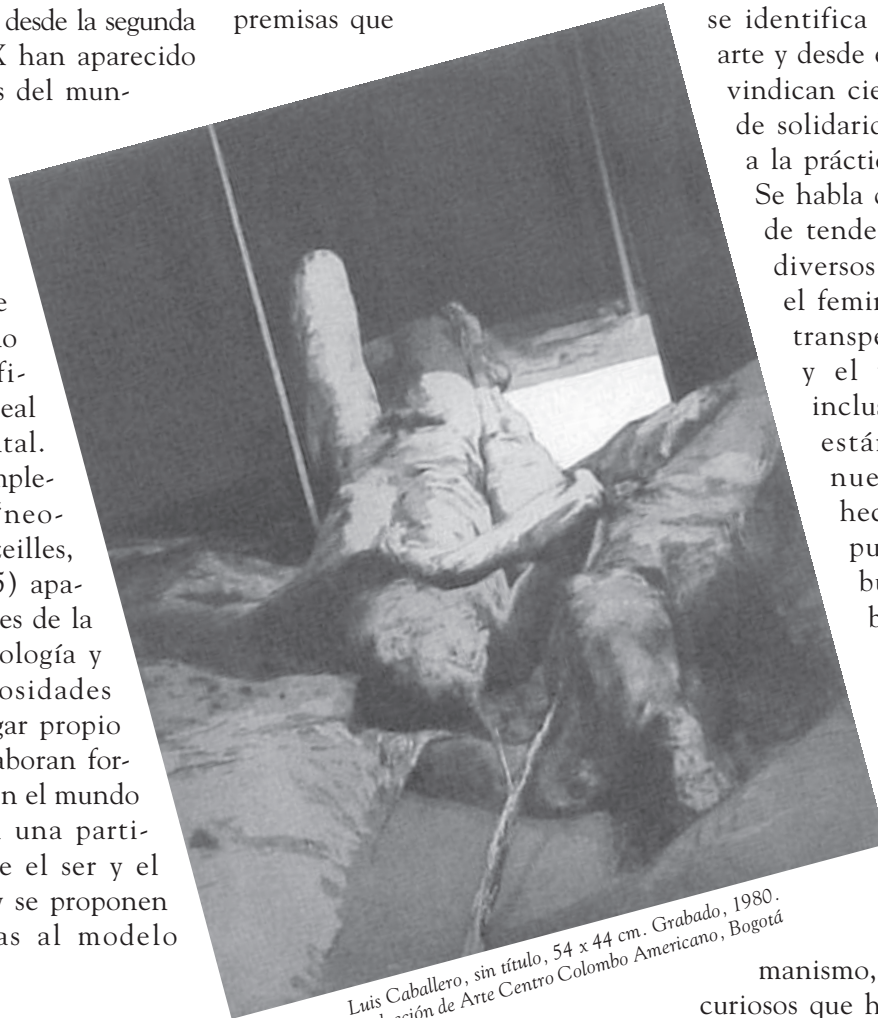
Hamlet le dice entonces: Hay más cosas en la tierra y en el cielo, Horacio, que las que caben en tu filosofía. Hay más cosas en la tierra y en el cielo que las que caben en nuestra filosofía. Y uno no puede descubrirlas porque nuestra cultura no las acepta, o si las acepta, lo hace a título de que son ficción o cuando más, ciencia ficción.

Guillermo Páramo

Por lo menos desde la segunda mitad del siglo XX han aparecido en diversos lugares del mundo manifestaciones de revitalización de tradiciones y prácticas chamánicas de origen indígena por parte de personas urbanas no indígenas, reconfiguradas bajo un ideal espiritual occidental. Este fenómeno complejo denominado “neochamanismo” (Vazeilles, 2003; Perrin, 1995) aparece en los márgenes de la ciencia, la antropología y las nuevas religiosidades reclamando un lugar propio desde donde se elaboran formas de ver y estar en el mundo que se fundan en una particular mirada sobre el ser y el mundo indígena, y se proponen como alternativas al modelo dominante.

Más allá del debate sobre qué tan auténticas son estas manifestaciones con respecto a sus referentes del chamanismo tradicional, lo que equivale en últimas a posicionar una noción de verdad, me interesa aquí mostrar desde dónde se está pensando este fenómeno en la actualidad y qué lógicas subyacen a sus discursos. En esta

vía trataré de señalar algunos de los aspectos genealógicos más relevantes del concepto de *chamanismo*, así como su relación con la ciencia antropológica y los giros que dicha relación tiene en la época actual. Para dar cuenta de los fundamentos del neochamanismo como construcción ideológica, me concentraré en dos premisas que



Luis Caballero, sin título, 54 x 44 cm. Grabado, 1980. Colección de Arte Centro Colombo Americano, Bogotá

considero generales frente a las múltiples manifestaciones neochamánicas en la actualidad: la dicotomía enfermedad/curación y la universalidad. Posteriormente me detendré en algunos de sus postulados más relevantes con el ánimo de dar cuenta del lugar desde donde se construye su ideal emancipatorio.

El universo neochamánico

El chamanismo está de moda. En años recientes vemos cómo las referencias a lo chamánico se multiplican en los estantes de las librerías, en las salas de cine, en los espectáculos artísticos, en las ofertas turísticas. Algo “chamánico” se identifica en los orígenes del arte y desde el ecologismo se reivindican ciertos valores etéreos de solidaridad social asociados a la práctica de los chamanes. Se habla de chamanismo desde tendencias y campos tan diversos como la medicina, el feminismo, la psicología transpersonal, la biología y el vegetarianismo, e incluso a través de él se están promocionando nuevas terapias¹. De hecho, los internautas pueden dar fe de un buen número de ciberwebs sobre esta temática que se conecta con diferentes ofertas y foros de discusión. Nadie se extraña de recibir invitaciones a conferencias, seminarios y talleres sobre cha-

manismo, y no son pocos los curiosos que hoy en día han pasado por el consultorio de algún “chamán”. En la actualidad, la gran cantidad de sentidos y significados convocados por el término *chamanismo* lo han convertido en una suerte de nebulosa inasible que nos interroga permanentemente por la imagen que construimos sobre el ser y los mundos indígenas.

Desde las ciencias sociales, estas manifestaciones no pasan desapercibidas. Reportadas entre otros lugares en Corea, Japón, Rusia y Europa, y con especial apogeo en el continente americano, la revitalización y apropiación de prácticas y elementos originarios de tradiciones chamánicas parece revelar un fenómeno social de envergadura mundial. Sin duda, la fascinación occidental por la figura del chamán proviene de larga data. Desde los primeros exploradores de la tundra siberiana –entre otras cosas, cuna del término original *tungús xaman* que llega hasta nuestros días– el papel del brujo, sacerdote, médico, místico, en las sociedades denominadas “primitivas” por la ciencia, ha sido un reto cognoscitivo para los occidentales. Es precisamente este reto el que ha llevado a la ciencia –y particularmente a la antropología– a intentar dar cuenta de fenómenos extremadamente complejos y heterogéneos, presentes en sociedades muy diferentes y distantes, a través de la categoría artificial de *chamanismo*. Creado en sus orígenes como una herramienta analítica para comparar realidades seme-

jantes, este concepto se ha convertido en uno de los temas más polémicos para etnólogos y antropólogos. Su historia como concepto ha sido el vivo reflejo de la mirada occidental sobre aquellos Otros “exóticos”, que poblaban las nuevas geografías colonizadas. Así, de los adoradores demoníacos que registraron los cronistas, estos personajes pasaron a encarnar a los desadaptados y enfermos mentales que observaron los pensadores ilustrados, y hoy en día asistimos a una época de sublimación de los mundos indígenas donde los chamanes se convierten en paradigma de sabiduría y en modelos ejemplares del desarrollo sostenible.

La particularidad del fenómeno actual radica justamente en que lejos de convocar una percepción uniforme y hegemónica, el chamanismo enfrenta a las ciencias sociales a un concepto de su propio cuño, que de repente desbordó los límites del dominio disciplinar y comenzó a circular sin ningún control. Aunque no se ha cortado el cordón umbilical que lo une a la antropología (que sigue siendo

fuente de legitimidad de sus referencias), el concepto de *chamanismo* se popularizó y actualmente es retomado por muchos actores sociales desde diversas posturas ideológicas². Es precisamente la confirmación de este hecho lo que dio lugar a la noción de *neochamanismo* o *chamanismo occidental moderno* como fenómeno global a partir del cual se están convocando nuevas subjetividades, filosofías, éticas y estéticas de vida bajo el referente de la espiritualidad indígena como alternativa al modelo hegemónico.

A la búsqueda de nuevos paradigmas de bienestar

*Cada orden descansa sobre un desorden.
Cada cultura conjura el peligro de la
arbitrariedad de su propio orden.*

*Carlos Pinzón, Rosa Suárez
y Gloria Garay*

En la actualidad, el neochamanismo (o mejor, los neochamanismos) representa solo una parte de las cientos de corrientes y mo-



Luis Caballero, sin título (ilustración para el libro “La noche oscura” de San Juan de la Cruz), litografía sobre papel, 1977. No.34/60, 53 x 38 cm (Reg. 0797). Colección Banco de la República (detalle).

vimientos que ponen en evidencia la crisis de la modernidad y la emergencia de nuevas formas de relatar la relación de las personas con su entorno: *nuevas religiosidades*, para las ciencias sociales, con toda la carga que el término implica. La falta de credibilidad en las instituciones producto de las crecientes desigualdades y exclusiones sociales, la aceleración y las rutinas de la vida moderna que restringen los espacios vitales a la lógica de la productividad y el consumo, el individualismo y la erosión de los lazos sociales, son sólo algunos de los factores que estimulan la inseguridad ontológica que vive una buena parte del mundo occidental. De esta forma, la búsqueda de nuevos espacios vitales, de experiencias colectivas que le den sentido a la existencia, alienta un sentimiento irrefrenable por encontrar nuevos paradigmas de bienestar (Giddens, 1999; Castells, 1999; Lipovetsky, 1996).

Es justamente en esta perspectiva que el ideal espiritual, que persiguen corrientes como el neochamanismo, encuentra un sustrato pragmático en la Nueva Era. Para el común de la gente, el neochamanismo es, sin duda, una de las tantas corrientes Nueva Era de la actualidad. La dificultad comienza, sin embargo, en el intento de definir el fenómeno de la Nueva Era, como ideología, religión o como movimiento social. En efecto, lo

que hace tan resbaloso este tema es, al menos desde el punto de vista académico, la incapacidad de la ciencia occidental, como lugar de legitimación de saberes, para nombrar aquello que no comprende completamente, sin impedirse juzgarlo de antemano. En este sentido, creo que es necesario adentrarse un poco más en la genealogía de la Nueva Era para entender mejor la perspectiva desde donde ha sido concebida.



Luis Caballero, sin título (ilustración para el libro "La noche oscura" de San Juan de la Cruz), litografía sobre papel, 1977. No.34/60, 53 x 38 cm (Reg 0796). Colección Banco de la República (detalle)

Como fenómeno ideológico, la Nueva Era nace del movimiento de la contra-cultura surgido a partir de mayo del 68. El ideal de transformar el mundo a partir de la transformación de la propia conciencia es el principio fundacional de esta propuesta y el eje desde donde se irán articulando, con el paso del tiempo, diversos discursos y prácticas cuyo punto en común será reconocerse como propuestas alternativas al modelo dominante. Desde las tradiciones místicas medievales hasta las lecturas del aura, la Nueva Era

viene simplemente a integrar todas aquellas cosmologías, saberes, tradiciones y prácticas desterradas por la racionalidad occidental, siendo ésta su principal condición (Von Stuckrad, 2003). Desde esta perspectiva, buscar una definición unívoca resulta un despropósito. La Nueva Era se define por negación, como un gran saco donde todo cabe: *channeling*, vegetarianismo, *feng shui*, yoga, comunicación con espíritus y extra-

terrestres, astrología, lectura del tarot, quiromancia, *ayurveda*, etc. Una categoría tan heterogénea y contradictoria difícilmente podría ser descrita de una mejor manera que la propuesta por Françoise Champion (1994): la nebulosa místico-esotérica. La metáfora hace gala de su ambigüedad, al tiempo que ratifica la imposibilidad de hablar del fenómeno sin caer en el prejuicio de la "falsa creencia" (falsa conciencia). En este sentido no es extraño que la producción de

conocimiento científico sobre este tema oscile claramente entre dos polos: de un lado, las posturas más ortodoxas del objetivismo científico que sólo reconocen el valor del análisis sociológico del fenómeno y, de otro lado, la perspectiva "internalista" comprometida y experiencial que favorece lecturas fenomenológicas que además son consideradas "pseudo-científicas" (Fericgla, 2000).

Casi cuarenta años después de la emergencia del movimiento de la contra-cultura, el desarrollo in-

sospechado de la Nueva Era pone de manifiesto tanto la apertura, circulación y reforzamiento de nuevos discursos alternativos como la elaboración de técnicas de consumo cada vez más sofisticadas. La globalización económica ha permitido poner al alcance de los consumidores un sin número de relatos, mitos y creencias que compiten con los cánones de vida establecidos por el sistema moderno capitalista. Retomando lo ya dicho por autores como Fernando Fuenzalida (1994) y Joseph Fericgla (2000), en la época contemporánea lo que existe en el mercado es una sobreoferta de creencias contradictorias. De hecho, el carácter de competencia, de todas maneras, no trasciende su condición de alternativa (así se las conoce) y quien las consume puede hacer uso de ellas a su antojo y en los grados que desee. La condición de dicha oferta de creencias está en el poder del sistema para crear mercancías dirigidas a la construcción “a la carta” de subjetividades. La oferta se convierte en oferta de sentidos que, puesta a disposición del consumidor, le permite armar y rearmar como un rompecabezas versiones de sí-mismo adaptadas al sistema. Como consumidor, puedo entonces dedicarme a practicar el yoga, asumir una dieta vegetariana, consultar regularmente el *I Ching* o consumir yajé, y sentir que he cambiado mi vida hasta el día que desee reconfigurar el esquema cotidiano por otro más sugestivo y tal vez, más acorde con las tendencias del momento. Parafraseando a Carlos Alberto Uribe, se trataría de convertir el yajé, el *I*

Ching o el yoga en versiones posmodernas del Prozac (2002).

El efecto de decodificación que instaura el capital lleva a los consumidores a resignificar y a reinterpretar, de acuerdo con sus propias



Luis Caballero, ilustración para el libro “Le chateau de hors”, litografía sobre papel, 1979, hc, 40 x 30 (Reg 1066). Colección Banco de la República (detalle)

condiciones de existencia, elementos desterritorializados a los que se ha aislado de toda relación con el contexto geográfico, social y cul-

tural originario (Deleuze y Guattari, 1974). La mercantilización del Otro y el consumo de la diferencia, son algunos de los efectos más complejos de los sofisticados dispositivos de auto-reproducción del sistema. El consumidor es libre de elegir y recombinar lo simbólico de otras culturas. Los saberes cosmológicos de las culturas subalternizadas, muchos de ellos vigentes en sus contextos, son convertidos en mercancías esotéricas. De esta forma, siguiendo a Pinzón, Suárez y Garay (2005), si bien todas las cosmologías han sufrido de alguna manera procesos de hibridación, de lo que estamos hablando aquí es de los procesos mediante los cuales el capitalismo logra transformar una cosmología en un saber-mercancía. Dentro de esta lógica, el chamanismo de consumo no da importancia al verdadero rol del chamán y lo que se busca es solo su aspecto utilitario.

La cuestión central radica entonces en que la axiomática del capital ha convertido la noción de bienestar en un asunto puramente individual. La premisa de “cambiar la realidad sólo para mí” neutraliza todo el potencial contestatario contenido en la propuesta contracultural.

La enfermedad y la cura

Para la mayoría de las personas seguidoras del neochamanismo, el sentido de esta propuesta está en *curar* el estado de *enfermedad* en que se encuentra la huma-

nidad hoy en día. Frente a la avanzada nihilista del paradigma cultural occidental manifiesto en la caída de los grandes relatos y en el desgaste de la racionalidad moderna, estas corrientes ideológicas se apoyan en nociones sistémicas de la crisis de la modernidad, más abiertas y complejas. La crisis, el estado de emergencia generalizado, se reproduce a escala y en relación proporcional de lo macro a lo micro y viceversa, a la vez que revela el estado de descomposición de todas las relaciones que sustentan la unidad, el todo. Se parte así de una noción sistémica de la crisis; siguiendo la idea de Guattari (1996), la crisis de las tres ecologías: la ecología del medio ambiente, la ecología social y la ecología mental. Desde esta perspectiva es posible comprender el hecho de que muchos de los movimientos neochamánicos se encuentren articulados generalmente con diferentes vertientes radicales del movimiento ecologista a nivel mundial (Ulloa, 2004), con los movimientos anticapitalistas y con otras facciones de la Nueva Era.

De acuerdo con varios de los relatos de personas que se inscriben en este movimiento, las técnicas terapéuticas constituyen los nodos rituales a través de los cuales se busca acceder a otras dimensiones de la realidad que permitan la restitución de una unidad primordial. Este discurso aparece reiteradamente en el caso de ceremonias ampliamente extendidas en Colombia y seguidas por buena parte de los movimientos neochamánicos actuales: algunas tomas de enteógenos como el yajé, el peyote y el san pedro, los inipis y temascales (*sweatlodge*), las búsquedas de visión, los mambeaderos, etc.

La mayoría de prácticas tienen como finalidad alcanzar un “estado de conciencia” a través del cual la persona se convierte en el propio agente de curación. Frente al malestar causado por la sociedad tecno-industrial, la figura del chamán es el modelo por seguir para reintegrar las dimensiones sagradas de la realidad y los niveles emocionales y no racionales del ser humano: la idea es devenir chamán por sí mismo. Pero, desde este ángulo, ¿cómo se concibe al chamán y su poder?

La relación *enfermedad/curación* como eje de la propuesta neochamánica sin duda encuentra su origen en la dimensión terapéutica que se le atribuye al chamanismo³. Esta dimensión ha sido descrita ampliamente en la literatura antropológica, lo que ha promovido su sobrestimación en relación con otras dimensiones también presentes en la mayoría de sistemas chamánicos, como la adivinación (Hamayon, 2003). No en vano, la redundancia de referencias de este tipo ha terminado por saturar la comprensión del fenómeno, imponiéndole incluso su propia terminología médica. Sin embargo, la función terapéutica es sólo una entre todas las funciones que cumple el chamán. En términos generales, su papel está en la regulación de los desequilibrios y el mantenimiento de las normas adaptativas que orientan las relaciones con los otros (del pasado, del presente, los parientes y los aliados) pero también con los animales, las plantas y demás componentes bióticos y abióticos del ecosistema (Reichel-Dolmatoff, 1993) Desde esta perspectiva, la enfermedad es entendida como disfunción en las relaciones en niveles diferentes: del ser humano

consigo mismo, con los otros, o con el medio ambiente. Así, las concepciones de la enfermedad reúnen dimensiones que dentro de la racionalidad occidental moderna están separadas: físico/psíquico, individuo/colectivo, social/medioambiental. Desde muchos ángulos ésta puede ser una lectura provocadora. Retomada por los chamanismos occidentales modernos, la experiencia terapéutica se convierte en una búsqueda de trascendencia que concibe la curación como una posibilidad de emancipación. De allí el giro de la dimensión terapéutica a la espiritual (Caicedo, 2004).

El chamanismo universal

Tal vez una de las consecuencias más interesantes de esta madeja de referencias, miradas, ideales, búsquedas, críticas y confusiones que componen la escena neochamánica en la actualidad, es que hoy en día el chamanismo es concebido como una filosofía de vida, una cosmología, una forma de pensamiento, un paradigma, una concepción del mundo enfilada a combatir la concepción occidental del mundo.

Esta ensoñación chamanística plantea una inversión profunda de los presupuestos más reaccionarios de la historia que dominan en occidente, por lo menos desde Grecia, y que postulan un mundo único, coherente, organizado formalmente y autorizado por el buen juicio y la razón (James y Jiménez, 2004: 13).

El pensamiento chamánico y el pensamiento moderno son conside-

rados antagonistas⁴. Frente al disciplinamiento y la coerción biopolítica del sistema está la utopía de transformación, de conexión con el universo, la libertad, la creatividad, el retorno a lo orgánico, la esencia de lo vivo, representado en el chamanismo. El chamanismo es fuente de emancipación, es la “experimentación sagrada de la existencia (...) y chamán es quien vive esa experiencia”, dirá William Torres (James y Jiménez, 2004: 147).

Pero ¿por qué para los seguidores del neochamanismo, la potencia transformadora y emancipadora de la experiencia vital está contenida en el chamanismo como significativa? Tal vez las posibles respuestas puedan ser tan insatisfactorias, como desconcertante la pregunta. Cuando Roberte Hamayon (2003) afirmó que el chamanismo es una herramienta para pensar y apuntó a descubrir en el concepto un espejo de las relaciones entre Occidente y su alteridad, tal vez no había contemplado qué tan lejos se puede ir tras este argumento.

Desde este punto de vista, el carácter universal atribuido al chamanismo es un referente interesante. La idea de estar frente a un fenómeno que a pesar de la multiplicidad de sus manifestaciones cuenta con características comunes y comparables, fue el argumento de la antropología para inventar la noción de chamanismo. Ese efecto de generalización terminó por disolverse en un sentido de universalidad, y aparece ahora desde el chamanismo occidental contraponiéndose a la mirada antropológica clásica y abogando incluso por una refundación de la antropología como disciplina. La emergencia de

una nueva antropología, como lo plantea Jeremy Narby, autor del controvertido libro *Le serpent cosmique. L'ADN et les origines du savoir* (1995), se funda en una aproximación derivada de la experiencia del chamanismo que va más allá de la dicotomía establecida entre el materialismo occidental y la capacidad de los grupos chamánicos de relacionarse con los espíritus. La experiencia como lugar privilegiado de legitimación se convierte en la prueba que reivindica el carácter universal del chamanismo. Desde esta perspectiva, el chamanismo entendido como conciencia chamánica, es decir, como dimensión existencial, es a su vez asumido como explícitamente fundamental, independiente de la cultura y autónomo frente al contexto. Cualquiera persona, más allá de su condición cultural puede acceder a este tipo de experiencia y, en esa medida, puede convertirse en la versión de chamán que se desprende de este presupuesto⁵.

Pero paradójicamente para mucha gente encontrar un chamán original es un ideal imposible. Desde el medio académico muchos antropólogos se preguntan ¿hay chamanes en la actualidad? ¿Los que habría, siguen siendo chamanes? Los pueblos indígenas son vistos como pueblos aculturados, condenados a perecer, forzados a desplazarse y a abandonar sus tradiciones. Estos pueblos son concebidos como rezagos moribundos producto del arrasamiento y la fragmentación que ha ejercido la modernidad en su inevitable expansión⁶. De esta forma, frente a la universalidad atribuida a la idea de chamanismo, especialmente en las

resignificaciones hechas desde estas nuevas corrientes ideológicas, uno no puede evitar preguntarse en qué medida ésta se relaciona con la pretendida posición antagónica del neochamanismo en relación con el logocentrismo occidental moderno. Siguiendo a Stuckrad, el neochamanismo “debería ser comprendido como una reacción específica a las tendencias modernas tendientes a la exclusión o a la sublimación de lo “sagrado” (de la manera como se entienda). Siendo parte importante de una reacción religiosa específica a la modernidad, él convoca conceptos filosóficos y religiosos que han sido durante largo tiempo una corriente de la *Geistesgeschichte* occidental” (2003: 292 traducción mía).

Dicho de otro modo, si el chamanismo como proyecto universal (neochamanismo) es una reacción al proyecto moderno, ¿en qué medida la propuesta del neochamanismo se contrapone o antagoniza con el proyecto moderno? ¿Hablamos de una reacción a la modernidad o más bien de un resultado de ella?

Del chamanismo como cura y lo indígena como remedio

Frente al malestar de la época y la situación de crisis que experimenta el mundo occidental moderno urbano, el neochamanismo se ofrece como alternativa de *curación* y posiciona al indígena, y especialmente al chamán indígena, como fuente de alivio o de salud. El presupuesto último de la propuesta neochamánica es devenir chamán por sí mismo o convertirse en el pro-

pio agente de curación (Perrin, 1995). Partiendo de la idea de que ya no existen verdaderos chamanes o al menos no como los que hubo antes, la apuesta está para cada quien en recobrar su chamán interior, en descubrir las potencialidades internas del individuo. En esta vía se trata de un trabajo individual de búsqueda interior. Paradójicamente y contrario al chamanismo tradicional, el neochamanismo no parece buscar un efecto directo sobre el mundo exterior.

Como ya se ha dicho, esta búsqueda de sentido se reencuentra con el ideal de restituir ciertos valores que han sido rotos por la sociedad tecno-industrial y que están asociados con las representaciones sociales sobre el ser y el mundo indígena. Siguiendo esta lógica, la modernidad en su ineluctabilidad se expande recortando los circuitos de sentido que relacionan al hombre con su entorno. La amenaza de su avance se acentúa con la reducción de dicha relación al manejo instrumental de la naturaleza como objeto y luego como capital. Desde esta perspectiva, el objetivo de restituir la relación ser humano/naturaleza se convierte en una necesidad de supervivencia (Leff, 2000). La industrialización, el ideal moderno del progreso y el desarrollo, vigentes desde finales del XIX, pasan la cuenta de cobro del calentamiento global y la emergencia

medioambiental mundial. Así, el impulso del progreso desarrollista en su expresión más evolucionista se ve confrontada por la inminencia de la catástrofe. El intento de desviar el final predestinado de la humanidad, recuerda con insistencia tiempos menos caóticos. Consta en el relato histórico la existencia de otras

vida. Justamente, esta esperanza de emancipación es la que enfrenta al sujeto occidental contemporáneo con su legado antropocéntrico y, más allá, con el logocentrismo desde donde este último se define. Restaurar el sentido de complementariedad entre ser humano y naturaleza equivaldría, a escala, a reconquistar la unidad de la mente y el cuerpo, la razón y la no-razón.

En este sentido, el reto estaría en pararse en otro lugar, en reencontrar los territorios no colonizados de la existencia. Se trataría de encontrar el afuera, de restablecer la posibilidad de la exterioridad y en esa medida la figura del chamán indígena, dentro del imaginario occidental, responde a esa necesidad como *alteridad radical*. No sólo se plantea entonces la necesidad del Otro como contra-referencia a la saturación del Nosotros (el ego, la mismidad), sino que su condición radical lo ubica más allá de la frontera de lo conocido y reconocible. La imagen del chamán recupera todo el contenido no-racional que Occidente ha depositado históricamente en su mirada de fascinación-

temor sobre el indígena. El chamán es un inefable y buena parte de las representaciones que lo ubican como agente de curación radican en este hecho.

Construidas desde la sobrevaloración de la dimensión terapéu-



Luis Caballero, (ilustración para el libro "La noche oscura" de San Juan de la Cruz), litografía sobre papel, 1977. No.34/60, 53 x 38 cm (Reg. 0802). Colección Banco de la República

formas de habitar el mundo, anteriores a la inevitable y avasalladora imposición de la racionalidad occidental capitalista, y celebra que, a pesar de todo, persista aún la esperanza de encontrar vías alternativas, otras posibilidades desde donde refundar el sentido de la

tica de los chamanismos, estas representaciones se superponen aquí a una reducción de la figura del brujo como fetiche⁷. “Chamanizar” o el acto del poder chamánico sería, en este sentido, equivalente a redescubrir en sí mismo el sentido de la alteridad que cura. De esta forma, la necesidad de restituir la unidad esencial de las relaciones ser humano/naturaleza y mente/cuerpo, mantiene presente, no sin nostalgia, la idea de una alteridad radical que, aunque difícilmente identificable hoy en día, es plenamente reconocible en un tiempo ancestral. La idea de que estas tres referencias, pilares centrales del neochamanismo como ideología, sean valores asociados directamente al mundo indígena, abre grandes interrogantes para pensar el lugar desde el cual Occidente continúa produciendo y reproduciendo sus nociones de alteridad.

El poder del silencio del otro

Retomando las ideas desarrolladas por Astrid Ulloa, sobre la construcción del nativo ecológico en el imaginario occidental (2004), vemos cómo el régimen de representación hegemónico, desde donde se construyen los ideales que evocan la ancestralidad, la reconexión con la naturaleza y la restauración de la unidad mente/cuerpo, reproduce estrategias coloniales de construcción de la diferencia y de representación de la alteridad que ignoran abiertamente a los indígenas como actores sociales. Como bien dice Ulloa “el pensamiento occidental ha usado la noción de diferencia como un mecanismo de poder para marcar, asignar y calificar al “otro”

e imponer los regímenes coloniales” (2004: 261).

De acuerdo con las narrativas de varios seguidores del neochamanismo, la ancestralidad es un referente temporal fundamental. Ella evoca el vínculo de consanguinidad que nos une con un tiempo pasado edénico ajeno a los avatares de la historia. Un tiempo de relaciones de armonía y paz entre los seres humanos y el mundo. Esta evocación de una época a-histórica, pero ciertamente pasada, recuerda de alguna manera la construcción moderno/colonial del mundo indígena como un tiempo lejano y antiguo, a la vez que ubica a los indígenas actuales con referencia a esa *edad de oro*, como rezago nostálgico de algo que fue. Bajo esta premisa se mantiene viva la negación de la simultaneidad de su existencia en el tiempo (Castro-Gómez, 2005). De hecho, este tipo de imágenes actualiza las categorías más básicas de negación y sujeción de los pueblos subalternizados, al tiempo que reproduce los criterios evolucionistas con que la ciencia ha descrito estos pueblos como “primitivos”, “simples”, “salvajes”. A su vez, estas calificaciones están acentuando la imagen de los indios como prolongaciones de la naturaleza, como seres naturales, “nobles salvajes” o “incivilizados” desprovistos de razón y cultura⁸. Las imágenes del “hombre silvestre” se construyen desde la ambigüedad de las representaciones del indio en la mentalidad de los colonizadores quienes, desde la Conquista, identificaron a los pobladores de estas tierras inhóspitas con el medio en el que vivían, y conforme a la percepción negativa que tenían sobre el trópico terminaron por con-

siderar a los indios como seres “necesitados de civilización”⁹. Las concepciones dualistas de la modernidad que contraponen la racionalidad de la cultura a lo irracional de la naturaleza, cobran toda su carga simbólica al separar ambos ámbitos. La naturaleza se convierte en objeto de manipulación del ser humano a la vez que asume un valor genérico como entidad femenina frente a la cultura asociada a lo masculino. Así, siguiendo a Ulloa, las imágenes que construye Occidente sobre los indígenas americanos como *nativos ecológicos* prefigura la idea de seres más cercanos al medio natural que capaces de racionalizar su particular relación con la naturaleza. De esta forma, mientras un halo de reverencia mística envuelve la imagen del indio como sabio conocedor de los secretos del mundo natural, la otra faceta de las representaciones concibe al indio como “víctima” incapaz de valerse por sí mismo y necesitado de ayuda¹⁰. Esta misma lógica puede aplicarse al ideal de reintegrar la unidad entre la mente y el cuerpo. Ambos ámbitos han sido territorios colonizados por la modernidad en diferentes formas y de manera jerárquica. El sentido asignado al cuerpo en el orden cultural reproduce la dicotomía razón/no razón y, en esa medida, le asigna al cuerpo un papel secundario de receptor de información dirigida al cerebro-razón.

Aunque resulta trillado volver una y otra vez sobre este tipo de dualidades inauguradas por la modernidad/colonialidad, creo que la necesidad de releer estas categorías a la luz de las imágenes de la “otredad”, demuestra cómo el juego de

representaciones de Occidente sobre los indígenas (sobra decir que se trata de categorías entendidas como homogeneizantes) se actualiza en la actualidad en buena medida a través de la revaloración de elementos, prácticas y saberes propios de los pueblos indígenas en términos de mercancía. Si bien dicha revaloración se relaciona directamente con las luchas incansables de estos pueblos por su reconocimiento, el poder semántico de la hegemonía cultural retiene sólo el carácter funcional adecuado cuando esos elementos al orden. Como lo señalan Hardt y Negri:

[...] desde la perspectiva cultural las diferencias son celebradas. Como estas diferencias son consideradas ahora culturales y contingentes en lugar de biológicas y esenciales, no son vistas como incidentes en la banda central de comunidad o consenso que caracteriza al mecanismo inclusivo del imperio. Son diferencias no-conflictivas, la clase de diferencias que podemos dejar de ser necesario (2000: 81).

La manipulación semántica del capital no está exenta de confrontaciones y creo que es en este punto donde podríamos encontrar posibilidades-otras de pensar el futuro y repensar el sentido de la diversidad cultural. El discurso neochamánico tal y como lo hemos descrito aquí, se sustenta sobre el poder del silencio del otro. La mayoría de aproximaciones subestiman, desconocen o ignoran aquello

que tienen que decir los indios sobre la manera como son representados. Independientemente de la diversidad de respuestas a esta pregunta desde las identidades indígenas contemporáneas, hay que hacer visible la confrontación de estas posturas, las continuidades y discontinuidades y, sobre todo, los sentidos políticos implícitos. En esta vía, lejos de la intención de reificar la diferencia étnica, tal vez habría que proponer otros términos para la interlocución cultural.



Luis Caballero, sin título (ilustración para el libro "La noche oscura" de San Juan de la Cruz), litografía sobre papel, 1977. No.34/60, 53 x 38 cm (Reg. 0801). Colección Banco de la República (detalle)

Historias locales

Aunque el neochamanismo puede ser leído como un fenómeno de carácter global, el fortalecimiento de este tipo de prácticas en América Latina pone en evidencia particularidades que lo diferencian de las manifestaciones de estas corrientes en los países del Norte. Conformadas en la interacción directa de diversas culturas y grupos étnicos, las sociedades latinoamericanas han configurado versiones particulares alrededor de las relaciones interétnicas, que se presentan de manera alternativa a los conocimientos construidos

por Occidente. En el caso colombiano, la presencia urbana de prácticas, elementos y saberes de origen indígena como las "tomos de yajé" o los "mambeaderos", puede comprenderse desde una perspectiva que tenga en cuenta los procesos históricos en los que se inscriben las relaciones entre hegemonía y subalternidad. Por lo mismo, no podemos desconocer el contexto actual de dichas relaciones, así como las profundas transformaciones de las representaciones sociales

sobre el indio y el mundo indígena que han tenido lugar en los últimos años, especialmente desde el campo socio-político nacional e internacional. Así, en estos casos, el desplazamiento de estas prácticas rituales desde sus lugares de origen hacia la ciudad y su apropiación en determinados contextos urbanos, no pueden ser ni descritos ni analizados solamente como una tendencia

importada (Caicedo, 2004).

En esta dirección, el carácter multicultural histórico de América Latina abre un horizonte de análisis particular a la hora de comprender la manera como se representan y agencian las tradiciones indígenas, sus saberes y prácticas. Más allá, consideramos que cualquier referencia debe partir de la reflexión particular de la localidad. Así, si quisiéramos parafrasear a Walter Mignolo (2003), estaríamos apostando por un reconocimiento de las *historias locales* frente al *diseño global* del neochamanismo.

La emergencia y el auge actual del neochamanismo no es un fenómeno único ni uniforme¹¹. De hecho, al menos en el caso colombiano, pone en evidencia la complejidad de este tipo de manifestaciones al hacer visibles nuevos espacios sociales desde donde se están construyendo lógicas alternativas para pensar, actuar y agenciar la diversidad cultural. La presencia de especialistas indígenas en la práctica de técnicas chamánicas en el interior de ciertos espacios neochamánicos, revela una nueva dimensión de visibilización urbana de la diferencia cultural, por fuera de los escenarios clásicos desde donde habían sido visibles hasta ahora (desde las investigaciones científicas, médicas, botánicas, antropológicas, y en el marco del reconocimiento socio-político de parte del Estado y sus instituciones, etc.). Este hecho confronta abiertamente las representaciones sociales que se construyen desde la institucionalidad: la etnización de la diferencia, su patrimonialización y consecuente momificación museográfica. Pero también interroga aquellas representaciones sociales que ubican este tipo de relaciones con el mundo indígena como una exclusividad de la cultura popular, categoría que se amplía y complejiza cuando deja de ser concebida sólo desde el componente socioeconómico. En este sentido, el campo del neochamanismo en lo local

(prácticas, elementos, saberes) permite visualizar nuevas versiones y visiones de lo popular como campo de fuerzas en conflicto. El sujeto popular es un sujeto multidimensional en el que coexisten distintos ejes de referencia (Pinzón, Suárez y Garay, 2005). Como producto de las tensiones entre diversas formas de existencia y modalidades de memoria,

registro hegemónico y los registros subalternos desarrollan una disputa constante por imponerse. Como lo proponen Pinzón, Garay y Suárez en su autoetnografía por el poder mágico y la curación (2003), el análisis local del uso de técnicas chamánicas exige en este sentido la inmersión en las construcciones histórico-culturales de los cuerpos y sus registros de conocimiento. Si bien aquí sólo podemos enunciarla, esta dimensión resulta fundamental a la hora de comprender tanto los espacios de confrontación entre hegemonía-subalternidades y la pluralidad de registros que construyen las subjetividades populares, como para interrogar los agenciamientos biopolíticos que atraviesan los cuerpos.

Algunas reflexiones

Desde cierto ángulo, las lecturas del neochamanismo como propuesta contra-hegemónica o como reacción a la modernidad pueden resultar tramposas. A decir verdad, estaríamos frente a una propuesta que surge menos como reacción al proyecto moderno que como su resultado. El chamanismo podría considerarse entonces como un paradigma de la dialéctica de la racionalidad, de la ciencia y de la fascinación por el “otro” irracional. Lo irracional, o mejor, lo no-racional “como fundamento de conoci-



Luis Caballero, ilustración para el libro “Le chateau de hors”, litografía sobre papel, 1979, 40 x 30 (Reg 1063). Colección Banco de la República

el sujeto popular emerge como identidad de frontera. Lejos de concebir la hegemonía como disposición última e inevitable, la lectura local permite reconocer aquellos espacios intersticiales en los que el

miento es una *consecuencia necesaria* de la filosofía racional”, dirá Stuckrad (2003) siguiendo a Kant. De allí nace el romanticismo.

La reveladora afirmación de Carlos Pinzón, Rosa Suárez y Gloria Garay (2003) de que la cultura conjura permanentemente el peligro de la arbitrariedad de su propio orden, nos devuelve al punto de partida. El drama de la universalidad del proyecto moderno manifiesta los desesperados intentos de los individuos por redimensionar espacios colonizados por la modernidad. Sin embargo, cuando la necesidad ontológica de encontrar un espacio de exterioridad al referente moderno se banaliza por el efecto decodificante del capital y queda reducido al individualismo, este parece preferir volcarse hacia la búsqueda interior (lo autocontenido) donde la intención de transformación puede quedar reducida al simulacro, como si se tratara del cambio de perspectiva de alguien que se mira en un espejo.

Sin embargo, es igualmente peligroso considerar el detonante ontológico de las crisis de la modernidad como algo reducible a esta misma ecuación. La pregunta se mantiene. En esta vía, la finalidad continuará siendo la búsqueda de territorios donde se concentra el potencial contestatario que pueda confrontar el orden hegemónico. Desde esta óptica, creo que no sería un terreno estéril mirar con más detenimiento y menos recelo algunas de las tendencias denominadas *Nueva Era*. No sólo por el sentido vital que proponen para sus seguidores, sino por el tipo de prácticas concretas que alienta. Aunque no ha sido mi intención en este artí-

culo profundizar en este tema, a mí parecer, lo más interesante del fenómeno transnacional de la Nueva Era es que un buen número de simpatizantes de estas tendencias, ni siquiera saben que son *newagers*.

La pretensión hegemónica de conjurar la arbitrariedad del orden nos confirma que es incompleta una crítica fundada en demostrar la enajenación del sentido antes que el sentido mismo. Así, más allá de si se construyen narrativas emancipatorias desde ideologías basadas en una resignificación del chamanismo, el problema es cómo y por qué estas narrativas tienen sentido para muchas personas. Esto nos confronta directamente con las prácticas, con formas de acción reales que cuenten con el potencial de quebrar el fantasma de la auto-consagración individualista y, sobre todo, de controvertir desde la reflexividad el poder del régimen de representaciones para refundar el sentido común. En esa medida, tal vez esté redescubriendo el agua tibia al decir que sólo desde la *praxis* se pueden proponer otros paradigmas, así como nuevos y diversos ideales de bienestar.

Citas

1 La amplitud de referencias en torno al chamanismo cubre diferentes campos y adquiere diferentes dimensiones de acuerdo a los intereses en cuestión. Así, en el ámbito de la investigación en medicina y botánica podemos nombrar entre otras las investigaciones del médico Germán Zuluaga sobre medicinas tradicionales indígenas en Colombia o el trabajo de la Fundación Zio'ai en este mismo tema. Otros ejemplos son el centro médico de rehabilitación Takiwasi dirigido por el doctor Jacques Mabit en Perú (www.takiwasi.com) y la Societat d'ethnop-

sicología aplicada i estudis cognitius del antropòleg i psiquiatra Joseph Ferigla en Cataluña (www.etnopsico.org). Un espacio distinto lo constituyen las alternativas terapéuticas ligadas a tradiciones chamánicas tales como el taller Yagé Terapéutico (www.visionchamanica.com) y la escuela de formación humana y pensamiento orientado Chakra Vidya (www.chamanismoancestral.org) en Colombia, el centro de medicina tradicional wanamey en Cuzco (www.wanamey.org), el círculo chamánico de Buenos Aires (www.circulochamanico.com.ar) o el centro ayahuasca wasi (www.ayahuasca-wasi.com) también en Perú quienes ofertan paquetes turísticos, consumo de plantas sagradas y talleres, entre otros. Por otro lado encontramos más de 20000 referencias de websites sobre esta temática, la argentina www.elvuelodelaguila.com.ar y la francesa www.terresacre.org son algunas de ellas.

- 2 La obra de Mircea Eliade *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* (1996) es un hito en este sentido. Este autor parte de enunciados que presuponen un compromiso ético-filosófico del chamanismo. Al comprenderlo como una técnica arcaica del éxtasis, introduce el concepto de lo sagrado como una realidad ontológica trascendente que se puede experimentar, y que sólo puede ser considerada como auténtica. Otra de las críticas que se hacen a Eliade tiene que ver con su comprensión de la praxis chamánica como esencialmente positiva. Esta tendencia se aleja de la realidad etnográfica que muestra el sentido ambivalente de los chamanes. De este modo, le inyecta un sentido místico al concepto ordinario de *chamanismo*. El caso de Carlos Castaneda parece ser más significativo en la difusión del chamanismo occidental. Después del enorme éxito de su primer libro publicado en 1968, este etnólogo norteamericano ha publicado más de diez libros sobre sus experiencias como aprendiz del chamán Yaqui Don Juan Matus. Castaneda desarrolla un discurso centrado en la idea de un estado que trasciende la existencia y que se sitúa más allá de los contextos sociales. Su influencia impregna el concepto de *chamanismo* de una referencia a la sabiduría universal inmanente, por fuera de las realidades culturales particulares (Caicedo, 2004).
- 3 Retomando el concepto estructuralista de la *eficacia simbólica* (Lévi-Strauss, 1994), la cura chamánica es entendida como un trabajo de reconfiguración del sentido (del orden, de la cultura) que se

- lleva a cabo entre el paciente y el especialista. Desde esta perspectiva, mientras la *enfermedad* se constituiría en la imposibilidad de resolver conflictos estructurales en la relación hombre-hombre, hombre-sociedad, hombre-medio-ambiente, el papel del especialista, en este caso del chamán, consistiría en restituir el orden gramatical del sentido para el paciente.
- 4 Si bien se acepta la existencia de una cierta racionalidad del chamanismo, las representaciones le asignan un claro sentido no-racional o contrario a la racionalidad.
 - 5 Este es el caso de propuestas como la del etnólogo y neochamán Michael Harner, quien a partir de la noción de *core shamanism* o *chamanismo de base* ha desarrollado toda una escuela donde se emplean diferentes técnicas para acceder a estados de "conciencia chamánica". El *Institute of Shamanic Studies*, que dirige, incluso ofrece becas para los indígenas que han perdido sus tradiciones y quieren volver a recuperarlas.
 - 6 Este tipo de posturas sobre el arrasamiento moderno de los indios y el final del chamanismo es desarrollado entre otros por Costa (2003).
 - 7 Para Michael Taussig, el poder mágico de los chamanes del suroccidente colombiano se desprende de la confrontación de representaciones sociales activas en el proceso de colonización. En este contexto, el poder de la diferencia que actúa en el campo de la curación chamánica es constitutivo del tipo de relaciones que históricamente se han construido entre la sociedad hegemónica y las culturas indígenas del piedemonte amazónico, y que se organiza como una cartografía moral (2002).
 - 8 Astrid Ulloa (2004) argumenta que estas representaciones han sido históricamente determinadas y responden a una cronología que va de la naturalización del indio durante la Colonia, la racionalización del indio durante la República y la renaturalización del indio en la época actual. Aunque no coincido con la periodización, si considero que la idea de unificar al indio con la naturaleza en el imaginario ha sido un efecto histórico del poder de la diferencia.
 - 9 El determinismo ambiental es solo una de las lógicas a partir las cuales los colonizadores representaron a los pueblos americanos, pero la experiencia de la naturaleza constituyó una referencia fundamental para percibir y elaborar la noción de diferencia.
 - 10 Astrid Ulloa plantea ocho referencias del tipo de representaciones de Occidente sobre los nativos americanos: el "otro" como silvestre, hijo de la naturaleza; el "otro" como entidad femenina; el "otro" como patrimonio de la Humanidad; el "otro" como mártir; el "otro" como nativo sostenible; el "otro" como necesitado de capacitación para el manejo de recursos; el "otro" como premoderno y el "otro" como hipermoderno (2004).
 - 11 Para una aproximación general al tema de la emergencia de los movimientos neochamanicos ver Porras (2004). Referencias a caso particulares en Colombia y Brasil se encuentran en Ronderos (2001), Weiskopf (2002), Labate (2002), Labate y Araujo (1999).
-
- ## Bibliografía
- ARANGO, Ana María y Alhena Caicedo, 2006, "Neochamanismos en Bogotá y sus alrededores. Encuentros rituales que toman como referencia saberes y prácticas de tradiciones indígenas colombianas y americanas", proyecto de investigación, Bogotá, Universidad Central - IESCO.
- BALANDIER, Georges, 1990, *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales*, Barcelona, Gedisa.
- CAICEDO, Alhena, 2004, *Les séances de yajé à Bogotá, Colombie. Dynamiques d'une tradition indigène dans la modernité*, Mémoire du DEA en Anthropologie sociale et ethnologie, Paris, EHESS.
- _____, 2004b, "Les nouveaux lieux du chamanisme en Colombie. Reconfigurations des chamanismes du sud ouest du pays", Proyecto de investigación, Tesis doctoral, GTMS – EHESS, París.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago, 2004, *La colonialidad explicada a los niños*, Popayán, Universidad del Cauca / Pontificia Universidad Javeriana - Instituto Pensar.
- _____, 2005, *La poscolonialidad explicada a los niños*, Popayán, Universidad del Cauca / Pontificia Universidad Javeriana - Instituto Pensar.
- CASTELLS, Manuel, 1999, *La Era de la información: economía, sociedad y cultura*, Vol. 2, México, Siglo XXI.
- COSTA, Jean-Patrick, 2003, *Los chamanes ayer y hoy*, México, Siglo XXI.
- CHAMPION, Françoise, 1994, "La nébuleuse mystique-ésotérique: une décomposition du religieux entre humanisme revisité, magique, psychologique", en: *Le défi magique. Esotérisme, occultisme, spiritisme*, Vol. 1, Lyon, Presses universitaires de Lyon y CREA, pp. 315-326.
- DELEUZE, Gilles y Félix Guattari, 1974, *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Barral.
- ELIADE, Mircea, 1996 [1951], *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- ESCOBAR, Arturo, 2005, *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*, Bogotá, ICANH / Universidad del Cauca.
- FABIAN, Johannes, 1983, *Time and the other. How anthropology makes its object*, New York, Columbia University Press.
- FERICGLA, Joseph M., 2000, *Los chamanismos a revisión. De la vía del éxtasis al internet*, Barcelona, Kairós.
- FUENZALIDA, Fernando, 1994, *Tierra baldía. La crisis del consenso secular y el milenarismo en la sociedad postmoderna*, Lima, Australis.
- GALINIER, Jacques y Antoinette Molinié, 2006, *Les Néo-indiens. Une religion du III millénaire*, Paris, Odile Jacob.
- GIDDENS, Anthony, 1999, *Las consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza.
- _____, 1999, *Un mundo desbocado: los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Madrid, Taurus.
- GUATTARI, Félix, 1996, *Las tres ecologías*, Valencia, Pre-Textos.
- HAMAYON, Roberte, 2003, "Introduction a Chamanismes. Réalités autochtones, réinventions occidentales", en: *Revue Diogène – Chamanismes*, Paris, Presses Universitaires Françaises, pp. 7-54.
- HANEGRAAFF, Wouter, 2001, "Prospects for the Globalization of New Age: Spiritual imperialism versus cultural diversity", en: Rothstein Mikael (ed.), *New Age, Religión and Globalization*, Aarhus, Aarhus University Press.
- HARNER, Michael, 1993, *La senda del chamán*, México, Planeta.
- JAMES, Ariel y David Jiménez, 2004, *Chamanismo. El otro hombre, la otra selva, el otro mundo*, Bogotá, ICANH.
- LABATE, Beatriz, 2002, *A reinvenção do uso da Ayahuasca nos centros urbanos*, Sao Paulo, Mercado de Letras.
- LABATE, Beatriz y Wladimir Araujo (orgs.), 1999, *O uso ritual da Ayahuasca*, Sao Paulo, Mercado de Letras.

- LEFF, Enrique (ed.), 2000, *Saber ambiental. Sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*, México, Siglo XXI.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1994 [1958], *Antropología Estructural*, Barcelona, Altaya.
- LYNCH, Fernando, 2002, “El chamanismo domesticado. Una mirada antropológica sobre las implicaciones éticas de una interpretación teórica-práctica actual de un modo de curación primitiva”, disponible en: *Cuadernos de Bioética* [versión digital], sección Doctrina, <<http://www.cuadernos.bioetica.org/doctrina33.htm>>, julio de 2004.
- LYPOVETSKY, Gilles, 1991, *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama.
- MIGNOLO, Walter, 2003, *Historias locales / Diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal.
- NARBY, Jeremy, 1995, *Le serpent cosmique, l'ADN et les origines du savoir*, París, Georg.
- NEGRI, Antonio y Michael Hardt, 2000, *Imperio*, Barcelona, Paidós.
- PERRIN, Michel, 1995, *Le Chamanisme. Que sais-je?*, París, Presses Universitaires de France.
- PINZÓN, Carlos, 1999, “El chamanismo como una fuerza más del poder social”, en: *Visión Chamánica*, No. 1, Bogotá, revista electrónica.
- PINZÓN, Carlos y María Clemencia Ramírez, 1986, “Los hijos del bejuco solar y la campana celeste. El yajé en la cultura popular urbana”, en: *América Indígena*, Vol. XLVI, No.1 enero-marzo.
- PINZÓN, Carlos y Gloria Garay, 1997, *Violencia, Cuerpo y Persona. Capitalismo, multisubjetividad y cultura popular*, Bogotá, Equipo de Cultura y Salud, ECSA.
- , 1997b, *Las nuevas construcciones simbólicas en América Latina. Entre lo local y lo global*, Bogotá, Equipo de Cultura y Salud, ECSA.
- PINZÓN, Carlos y Rosa Suárez, 1991, “Los cuerpos y los poderes de las historias. Apuntes para una historia de las redes de chamanes y curanderos en Colombia”, en: *Otra América en construcción*, 46 Congreso Internacional de Americanistas, Memorias del simposio *Identidad cultural, medicina tradicional y religiones populares* - Universidad de Amsterdam, Bogotá, ICANH.
- PINZÓN, Carlos; Rosa Suárez y Gloria Garay, 2003, *Antropología de la salud. Itinerario autoetnográfico por el poder mágico y la curación*, Bogotá, Instituto de Salud Pública / Universidad Nacional de Colombia - Facultad de Medicina.
- , 2005, *Mundos en red. La cultura popular frente a los retos del siglo XXI*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- PORRAS, Eugeni, “Consideraciones sobre neochamanismo”, en: *Diario de campo*, Boletín interno de los investigadores del área de Antropología del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Octubre de 2004, consultado en: <www.antropologia.inah.gov.mx/pdf/pdf_diario/oct_04/diario_octubre_04.pdf>
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo, 1993 [1975], “Cosmología como análisis ecológico: una perspectiva desde la selva pluvial”. Disertación después de recibir la medalla Thomas Henry Huxley, Royal Anthropological Institute, en: *Visión Chamánica*, No. 2, febrero de 2000, Bogotá, revista electrónica.
- REVUE DIOGÈNE – CHAMANISMES, 2003, París, Presses Universitaires Françaises.
- RONDEROS, Jorge, 2001, “Neochamanismo urbano en los Andes colombianos. Aproximaciones a un caso. Manizales y el eje cafetero colombiano”, [Versión digital], disponible en Textos. Sd'EA-Societat de etnopsicología aplicada i estudis cognitius, consultado en: <www.etnopsico.org/textos/main.htm>, noviembre de 2006.
- TAUSSIG, Michael, 1998 (1980), “Folk-healing and the structure of the conquest in southwest Colombia”, en: Norman E. Whitten Jr. y Arlene Torres (eds.), *Blackness in Latinamerica and the Caribbean*, Vol. 1, Indiana, Indiana University Press.
- , 2002 [1987], *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje*, Bogotá, Norma.
- ULLOA, Astrid, 2004, *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*, Bogotá, ICANH/Colciencias.
- URBINA, Fernando, 1986, *Amazonía, Naturaleza y Cultura*, Bogotá, Banco de Occidente.
- URIBE, Carlos Alberto, 2002, *El yajé como sistema emergente: discusiones y controversias*, Documentos CESO No. 33, Bogotá, Universidad de los Andes - Facultad de Ciencias Sociales.
- VAZEILLES, Danièle, 2003, “Chamanisme, Néo-chamanisme et New Age”, en: *Revue Diogène – Chamanismes*, París, Presses Universitaires Françaises.
- WEISKOPF, Jimmy, 2002, *Yajé. El nuevo purgatorio*, Bogotá, Villegas.
- VON STUCKRAD, Koku, 2003, “Le chamanisme occidental moderne et la dialectique de la science rationnelle”, en: *Revue Diogène – Chamanismes*, París, Presses Universitaires Françaises, pp. 281-301.
- ZULUAGA, Germán, 1994, *El aprendizaje de las plantas: En la senda de un conocimiento olvidado. Etnobotánica medicinal*, Bogotá, Seguros Bolívar.

