



Trace. Travaux et Recherches dans les

Amériques du Centre

ISSN: 0185-6286

redaccion@cemca.org.mx

Centro de Estudios Mexicanos y

Centroamericanos

México

Sarrazin, Jean-Paul

La “espiritualización” de los discursos neoindigenistas en Colombia

Trace. Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre, núm. 54, diciembre, 2008,

pp. 77-91

Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=423839510006>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La “espiritualización” de los discursos neoindigenistas en Colombia

Jean-Paul
Sarrazin

Resumen: El propósito de este artículo es mostrar la presencia de contenidos de tipo religioso-espiritual de los discursos con los que se presenta actualmente la identidad de los indígenas colombianos frente al resto de la población nacional u occidental. Nos concentraremos particularmente en las representaciones que existen al respecto en un sector de la población bogotana. Para esto tendremos en cuenta no sólo el contexto social y político nacional, sino las nuevas formas de religiosidad o de espiritualidad de la sociedad colombiana, las cuales son fuertemente influenciadas por ideas globalizadas de tipo *New Age*. Analizaremos algunos de los medios y prácticas a través de los cuales se difunden estas ideas, así como el marco de relaciones inter-étnicas en las que ciertos indígenas participan a la reproducción de este tipo de discurso. Finalmente discutiremos algunos de los orígenes y consecuencias de esta ideología indigenista, como las tendencias culturales a las que está ligada, y las relaciones de poder que subyacen bajo ella.

Abstract: The purpose of this paper is to show the presence of religious-spiritual representations in the discourses by which an indigenous identity of Colombian natives is constructed and presented to the rest of the national society or to the westerners. Our focus will be on representations actually held in a sector of Bogota's inhabitants. For this matter, we will consider not only the social and political context of the country, but also the contemporary forms of religious-spiritual beliefs of the population in Bogota, forms which are strongly influenced by globalized ideas coming from the *New Age* movement. We shall analyze some of the means and practices by which these ideas are diffused, as well as the context of inter-ethnic relations in which some natives contribute to this diffusion. Finally we shall discuss the origins and consequences of this “pro-indigenous” ideology, such as the cultural trends to which it is associated, and the power relations which underlie it.

Résumé: Le propos de cet article est de montrer la présence de représentations de type religieux-spirituel dans les discours avec lesquels l'identité indigène des ethnies colombiennes est fabriquée et présentée sur la scène nationale ou occidentale. Nous nous intéresserons particulièrement aux représentations existant actuellement dans un secteur de la population de Bogotá. Nous tiendrons compte non seulement du contexte social et politique national, mais aussi des nouvelles formes de religiosité ou de spiritualité dans la société colombienne, formes qui sont fortement influencées par les idées globalisées de type *New Age*. Nous analyserons certains moyens de communication et pratiques à travers lesquels ces idées sont diffusées, ainsi que le cadre de relations inter-ethniques dans lequel les indigènes participent à la reproduction de ce type de discours. Finalement nous discuterons des origines et des conséquences de cette idéologie indigéniste, telles que les tendances culturelles qui la sous-tendent, et les rapports de pouvoir qui l'accompagnent.

[Colombia, *New Age*, etnicidad, identidad religiosa, espiritualidad indígena]

COMO EN OTROS países de América Latina, la visibilidad étnica de los indígenas en Colombia parece ser cada vez más importante. Esta visibilidad toma frecuentemente la forma de una valorización o imagen positiva de las “culturas indígenas”, y en dicha imagen la presencia de lo religioso-espiritual es evidente. Nos proponemos analizar este último ingrediente en los discursos con los que se presenta actualmente la identidad indígena frente al resto de la población nacional u occidental, y particularmente en un contexto urbano. Estos discursos pueden venir tanto de las mismas comunidades indígenas (organizaciones, líderes, personajes conocidos), como de la sociedad nacional no indígena (élites intelectuales, discursos oficiales, medios de comunicación).

Al hablar de estas reinterpretaciones “espiritualizantes” de lo indígena (de las que daremos algunos ejemplos más adelante) –ya sea por indígenas o no indígenas– hay que analizar las nuevas formas de religiosidad o de espiritualidad de la sociedad colombiana. En efecto, luego de la ya conocida crisis de algunas de las instituciones y creencias religiosas (marcadas prin-

cipalmente por el catolicismo) en las sociedades latinoamericanas, la nueva “espiritualidad” se ve fuertemente influenciada por ideas globalizadas de tipo *New Age*. El empleo de un lenguaje de tipo *New Age* ultra-contemporáneo por parte de muchos indígenas que supuestamente reivindican la tradición espiritual ancestral de sus culturas, se entiende en el marco de unas relaciones interétnicas en las que los indígenas son conscientes de la recepción positiva de ese tipo de discurso y de las ventajas que ello puede conllevar. Al mismo tiempo, es necesario mostrar que la apertura hacia las supuestas formas de religiosidad indígena por parte de un sector influyente de la sociedad nacional, está ligada a tendencias generales como el liberalismo, el pluralismo o los movimientos sociales alternativos.

CONTEXTO SOCIPOLÍTICO

Hoy en día existe en Colombia un reconocimiento y valoración de las culturas indígenas a nivel oficial, y en particular de parte de las élites intelectuales y políticas de diversos sectores de la sociedad que dieron origen a la actual Constitución de 1991. Así como hace 50 años el indígena era un ser “atrasado” que debía civilizarse, la Constitución vigente antes de 1991 asumía que Colombia era un país católico y monocultural. Además, si hace unas décadas se asumía que éste era un país mestizo,¹ ahora la Nación se imagina a sí misma (retomando el concepto de *comunidades imaginadas* de Anderson 1991) conformada por un buen número de identidades étnicas que no sólo son reconocidas, sino valoradas. En efecto, la Constitución actual comienza por reconocer que Colombia es un país pluriétnico y multicultural. El caso de Colombia se suma a una verdadera ola transnacional de cambios constitucionales en favor del multiculturalismo en varios países latinoamericanos como Nicaragua (1987), Brasil (1988), México (1992), Perú (1993), Bolivia (1994).²

Concretamente en Colombia, a los indígenas se les otorga una serie de derechos especiales como un cierto grado de autonomía política en sus territorios, además de ciertos beneficios legales y económicos (tierras, acceso a servicios de salud, etc.). Por otro lado, los discursos oficiales actuales de promoción de la identidad nacional evocan la diversidad cultural del país como una riqueza, un valor que las élites intelectuales reconocen también por fuera del contexto oficial; está claro que en este medio *lo indígena* es respetado y valorado. Esto no significa, sin embargo, que las élites que valoran *lo indígena* (es decir una imagen de lo que para ellos es el indígena ideal y que a veces se encarna en el personaje del chamán que veremos más adelante) valoren los individuos indígenas tal y como viven realmente en sus comunidades. Esta valoración tampoco ha impedido que se sigan violando los derechos de los indígenas en sus comunidades rurales, ni que estas personas sigan siendo víctimas de violencia (en particular de parte de guerrilleros, grandes terratenientes y paramilitares).

No obstante, es un hecho que gracias a la nueva Constitución, los grupos étnicos (incluidas las “negritudes”) son reconocidos como sujetos políticos y tienen mayores posibilidades de interactuar con el Estado en favor de sus intereses. Por otro lado, los cambios políticos que se empezaron a gestar desde los años 1980 han permitido que se multipliquen los movimientos indígenas o indigenistas.³ En todo este proceso, el medio académico (intelectuales, escritores, investigadores sociales, etc.) ha jugado un rol importante como intermediario entre los indígenas, el Estado y/o el resto de la sociedad nacional.

Todo lo anterior, en combinación con el hecho de que más y más indígenas empezaron a mostrarse con orgullo como indígenas, ha causado que estas identidades étnicas sean hoy más visibles de lo que lo eran antes. Además, y sin duda relacionado con lo anterior, se nota un incremento importante en el número de indígenas tanto en el campo como en las ciudades,⁴ aumento que se debe en buena parte a un proceso reciente de *re-etnización*.⁵

Otros elementos a tener en cuenta son las migraciones de indígenas hacia las ciudades, lo cual permite la instalación de ciertas pequeñas comunidades en Bogotá que acogen la llegada de nuevos miembros indígenas (como los chamanes). Además, existen ahora mayores facilidades de comunicación y transporte entre las zonas rurales y las ciudades, lo que permite mayores contactos entre indígenas y ciudadanos (contacto que, como veremos, facilita la construcción de la imagen del "indígena espiritual" en Bogotá).

Existe pues un contexto en el cual la identidad indígena está cada vez más presente ante el resto de la población nacional. Paralelamente a esta situación, que se desarrolla hace apenas unos 25 años, notamos la emergencia de un interés por la espiritualidad indígena, la cual abordaremos a continuación.

CARACTERIZACIÓN DE LA POBLACIÓN ESTUDIADA

Los individuos entrevistados han sido escogidos, no en función de su pertenencia a una categoría predeterminada, sino en función de un proceso de selección, descrito a continuación. Al principio, se entrevistaron personas que asistían a eventos relacionados con indígenas, como rituales neochamánicos o presentaciones de folclor o de artesanías indígenas. Estas personas nos pusieron en contacto con conocidos o amigos de ellos que podrían también hablar del tema o tener el mismo tipo de interés por cuestiones indígenas. Luego de haber entrevistado más de 20 personas, se hizo evidente que existía un *tipo ideal* (en el sentido weberiano del término): pertenecen a estratos socioeconómicos medio y alto, y son, en su mayoría, profesionales y/o intelectuales. Nos referiremos aquí a este grupo como una élite, ya que se trata de una minoría numérica dentro de la sociedad del país, con un acceso privilegiado a los recursos materiales y simbólicos, y con un capital cultural (gracias, en parte, a su acceso a la educación universitaria) que no tiene la mayoría en Colombia. Se trata pues de una élite en una sociedad donde la inequidad y las diferencias socioculturales son muy grandes. Es importante notar que en una sociedad altamente diferenciada como la colombiana, el consumo cultural, así como las representaciones y valores, pueden variar considerablemente de un grupo social a otro. Luego de haber encontrado un *tipo ideal* de personas que hablan de "la espiritualidad indígena" de una manera positiva, la atención se concentró en este subgrupo sociocultural para hacer una etnografía de él, de manera que sus discursos y prácticas puedan ser contextualizados.

Adicionalmente, hemos decidido limitar la muestra a residentes de la zona metropolitana de Bogotá para poder relacionarlos con un medio citadino más específico del que conocemos mejor sus características. Los miembros de este sector de la población suelen provenir de familias tradicionalmente católicas, pero la mayoría de ellos se considera no practicantes, no devotos, y de hecho critican fuertemente a la Iglesia católica.

Al conocer más de cerca este subgrupo de la población, nos damos cuenta que la mayoría comparte ideas y valores de tipo *New Age*. Decidimos entonces realizar entrevistas entre personas que no necesariamente mostraban un interés por las culturas indígenas (no habían manifestado antes este interés ni en sus acciones ni en sus expresiones públicas), pero que poseen ideas de tipo *New Age* o frecuentan sitios o eventos de este tipo (tales como centros de medicina alternativa, talleres de relajación o de integración con el cosmos, meditación oriental, decoración "étnica" en sus casas). Hemos encontrado que, en efecto, en este grupo existe el mismo tipo de discurso positivo y espiritualizante sobre las culturas indígenas.⁶

Las personas entrevistadas sienten que tienen una espiritualidad determinada según sus propios valores y según lo que les parece tener sentido o los hace "sentir bien". Es dentro de esta espiritualidad escogida según los gustos e inclinaciones de los individuos (gustos e inclinaciones que son evidentemente producto de su proceso de socialización), que muchos

acceden a lo que llaman una “espiritualidad indígena”, y más específicamente como parte de un proceso personal de búsqueda de una “espiritualidad alternativa”.⁷

Hay que aclarar que cuando hablamos de la “espiritualidad indígena” no lo hacemos en tanto que concepto analítico (no se trata aquí de un estudio sobre una supuesta espiritualidad de los indígenas), sino que retomamos una noción empleada por los actores mismos. Por otro lado, ninguna de las personas interesadas en la religiosidad indígena a las que hemos tenido acceso, se ha presentado como “chamanista” o perteneciente a algo así como una “religión chamánica” (ni a una organización, centro espiritual o grupo de oración).

Además, cabe notar que en la gran mayoría de las entrevistas y en los discursos públicos analizados, se habla de “los indígenas” del país o de una “sabiduría indígena”, sin hacer diferencia entre las distintas etnias del país. En los discursos se evidencia pues una generalización sobre todo *lo indígena*.

Antes de entrar en el análisis de este tipo de discursos, cabe mencionar que otro tema recurrente es el de las culturas indígenas como culturas que cuidan la naturaleza y viven en armonía con ella. Este segundo gran tema, en muchos casos, también es combinado con el de la espiritualidad, ya que el cuidado del medio ambiente de los indígenas sería el producto de una serie de creencias como la de que la tierra es un ser vivo (“la Pacha Mama, Nuestra Madre Tierra”) a la cual hay que proteger, de la cual sólo podemos extraer con moderación, que siente y nos castiga si la destruimos; se cree además que los indígenas tienen creencias interesantes como que los animales y las plantas tienen un espíritu y que hay que pedirles permiso para cazar o extraer frutos de la tierra, razón por la cual los indígenas extraerían con moderación. Pero sobretodo, y en general, los indígenas cuidarían la Tierra porque “ellos saben que todo en el universo está conectado y que hay que saber conservar un equilibrio; sin destruir lo que Dios nos dio”, nos cuenta una persona.⁸ Esta noción de equilibrio y de estar en armonía con la naturaleza, se conjuga bien con ideas ambientalistas y de valorización de “lo natural”, a la moda entre las élites intelectuales. Por ejemplo, lo que la gente entiende por “Pacha Mama” se asimila frecuentemente a la noción *New Age* de “Gaia”:⁹ la Tierra como un organismo vivo. Esta asociación es incluso explícita en la revista colombiana *Mariangola* que uno de los entrevistados tenía, y cuyo tema principal, “Naturaleza y sociedad”, presenta artículos de corte ecologista mezclados con crónicas sobre las culturas indígenas. Todas estas ideas ecologistas se integran también a la ideología *New Age*, ya que ésta pregoná la búsqueda del bienestar personal a través de la armonía con el medio que nos rodea y a través del contacto con la naturaleza.

Por otro lado, según los discursos a los que hemos tenido acceso, el indígena en general es un ser que no destruye, no es violento, ni ambicioso; esta actitud se opondría a la “cultura materialista occidental” que está dispuesta a todo para alcanzar sus objetivos materiales y tiene los medios destructivos a su disposición para maximizar las ganancias.

REPRESENTACIONES DE LAS ÉLITES SOBRE LA “ESPIRITUALIDAD INDÍGENA”

El interés por una espiritualidad indígena se da frecuentemente en el marco de una búsqueda terapéutica o de ayuda para sentirse mejor. Como trasfondo de esto, está la creencia de que cualquier dolencia de la que se pueda sufrir, tiene un origen psicológico o espiritual – e incluso ecológico (ya que “todo está conectado en la vida”). Entre las principales carencias de la sociedad occidental a la que dicen pertenecer estas personas, estaría la ausencia de “vida espiritual” y la falta de sentido trascendente en la vida. Como nos cuenta un participante a rituales chamánicos, especialista en psicología comunitaria y que trabaja en la rehabilitación de jóvenes drogadictos:

Ahora la gente busca el sentido por unas rutas diferentes, por ejemplo mirando hacia adentro. Oriente [refiriéndose a las culturas de países como India o China] dice que la gente busca por fuera lo que tiene que buscar en su interior. [...] Vamos a ese mundo primitivo, a lo indígena, a lo campesino, a las comunidades negras... Es todo la búsqueda del sentido que no se encuentra en el mundo de la ciencia, de lo racional. Y hay una búsqueda de las dimensiones emocional, afectiva, espiritual. El mundo indígena está mucho más cerca del sentido, porque tiene [esa] visión holística del mundo. A mí el mundo indígena me parece mucho más cercano a lo espiritual.¹⁰

Las explicaciones "psicológicas" sobre el valor de la espiritualidad indígena son notorias, pero no sorprendentes, si se tiene en cuenta la "psicologización" generalizada de las tendencias *New Age*.¹¹ Además de la difusión de la creencia que "hay que buscar en el interior de uno mismo", la psicología brinda una legitimación "científica" a estas creencias y prácticas. Como me explica un médico en su consultorio al interior de un centro de terapias alternativas (como la "danza del vientre" o la "bioenergética"):

"...el fundamento científico de lo que hago y la aplicación de las enseñanzas de los maestros espirituales indígenas, es que se ha determinado que el 85% de las enfermedades son de origen psicosomático". Así pues, actuar sobre la mente o el espíritu equivale a mejorar la salud. Cuando se compara la cultura occidental con lo kogui,¹² Los koguis manejan muy bien el aspecto psicológico, mejor que nosotros, y esto gracias a su filosofía, a su concepción de vida que les permite tener mejores relaciones. Tú los ves relajados, amigables, tranquilos [...] Ellos tienen el pensamiento más puro, y [a través del uso de alucinógenos] van donde están los espíritus superiores, que otras culturas llaman maestros.

Este médico lo conocí porque dicta un seminario en Bogotá sobre "Ciencia y espiritualidad" llamado "Salud sagrada", donde también pone en práctica los conocimientos adquiridos en una especialización que hizo en la Universidad de Harvard (lo cual es mencionado frecuentemente como máxima legitimación).

Lo que se enseña en Harvard es muy comparable con lo que hacen los koguis. Por ejemplo, lo que los koguis llaman "contacto con Aluna" o "mundo espiritual", en Harvard lo llaman "evocación de la respuesta a la relajación", y se parece mucho a la meditación. Los koguis, explica más adelante, en sus rituales, fijan la mente en una sola cosa, y eso en Harvard lo llaman *mindfulness*, o tener la mente en el presente.¹³

Un estudiante de literatura que ha decidido hacer su tesis de maestría sobre las literaturas indígenas del sur de Colombia, se suma a una idea de fondo compartida por muchos de los entrevistados: "Mi interés nace de una búsqueda de ver el mundo de maneras distintas a como nos lo han propuesto por una educación completamente fundamentada en principios occidentales y cartesianos".¹⁴ Hay ahí un cambio importante con respecto al pensamiento de las élites de un pasado no muy lejano, cuando se creía en las virtudes de una sola civilización, la occidental, la de la ciencia y la tecnología, el único camino a seguir para progresar.

...otro tema recurrente es el de las culturas indígenas como culturas que cuidan la naturaleza y viven en armonía con ella...

A pesar de que por sus prácticas y especialmente por sus valores, estos individuos sigan fielmente las últimas tendencias de lo “alternativo” (por ejemplo el recurrir a la medicina alternativa, sus gustos de decoración “étnica” en sus casas o por la cocina exótica del mundo) comunes en los países ricos de Occidente, vemos que un tema transversal que surge en la mayoría de discursos es la crítica de “Occidente”, el cual es considerado como una cultura materialista, causante de los males del espíritu, destructora de las demás culturas y de la naturaleza. Dice una famosa cantante de rock alternativo de unos 40 años, quien ha difundido una visión espiritual de las culturas indígenas a través de sus canciones y en entrevistas públicas: “Yo creo que ahora todo el mundo se dio cuenta que ese progreso es en realidad un fiasco, lo peor que hemos hecho. Entonces todo el mundo está buscando la naturaleza, lo indígena, la tradición, lo de antes de la civilización”.¹⁵

A partir de las historias de vida se observa también que el interés por lo oriental surge frecuentemente antes del descubrimiento de una “espiritualidad” de origen americano. Luego de conocer lo indígena, en la mayoría de personas entrevistadas el interés por los dos tipos de culturas coexiste. Sin embargo, algunos creen que hay más razones para ensalzar lo amerindio, ya que éste tiene el valor agregado de ser “de nuestro país”, contribuyendo así a reforzar la identidad nacional. A manera de síntesis, algunos de los elementos comunes y centrales observados en los discursos son:

- a) *La reparación.* Los indígenas en el pasado fueron masacrados y menospreciados, por lo que ahora es el momento de hacer justicia, es decir reconocerlos como personas con derechos, pero sobretodo como poseedores de culturas ricas y milenarias que pueden ser interesantes. Esto nos lleva a un segundo punto.
- b) *La recuperación.* A manera de ejemplo, en muchas de las casas de las personas entrevistadas, hay objetos indígenas o réplicas de ellos. Entre estas personas, se oyen frecuentemente comentarios sobre la apreciación estética de las piezas y el interés por su simbología. Esto coincide con el hecho de que el “descubrimiento” del valor del arte indígena o étnico hace parte de la tendencia del arte vanguardista, adoptada más que todo por las élites. Es el momento de recuperar toda la gran riqueza cultural que poseen los indígenas y que puede presentar algún interés para “nosotros (los blancos, los occidentales)”. Estas ideas parecen combinarse con la ideología del pluralismo, en la cual “la diversidad es riqueza” (idea bien presente en discursos sobre la identidad nacional: el país es rico porque es diverso), por lo que es importante recuperar lo indígena como una forma de redescubrimiento de una riqueza. En la noción de “recuperar” está implícito el hecho de que hay un valor que se mantuvo latente pero ignorado en el pasado. Esta recuperación tiene un particular interés para los individuos porque es útil dentro de “búsqueda” personal, la cual abordaremos en el siguiente punto.
- c) *La búsqueda de bienestar personal.* Este bienestar es de tipo físico (tener un cuerpo saludable) y espiritual o mental (sentirse bien, en armonía con el universo, tranquilo, despejado). En la búsqueda de “salud integral”, lo cual se ha convertido en un valor promocionado por muchos medios (que veremos más adelante), las personas buscan permanentemente nuevas alternativas para aumentar su bienestar. Dentro de este marco, las culturas indígenas serían posibles proveedores de terapias o conocimientos espirituales.
- d) *Lo alternativo.* Permanentemente se buscan soluciones a los problemas de la vida cotidiana y de la sociedad en general. La creatividad y la originalidad son valores exaltados tanto en el trabajo de estas élites intelectuales, como en su forma de vida personal, en sus gustos y costumbres. Moda alternativa, medicina alternativa, economía alternativa (“desarrollo sostenible”, p.e.), espiritualidad alternativa... son muchas las formas

de buscar algo nuevo para superarse y distinguirse. Dentro de este marco, las otras culturas, incluida la indígena, son posibles fuentes de soluciones a nuestros problemas y encarnan lo alternativo. Surge entonces la pregunta ¿por qué buscar las soluciones en otras culturas? Esto nos lleva al siguiente punto.

- e) *La crítica de Occidente.* Puede ser útil buscar elementos en la espiritualidad de los indígenas porque "nuestra cultura occidental" tiene muchos problemas (que ya hemos citado), es demasiado materialista, las personas están demasiado solas, demasiado estresadas. Muchas personas recurren a las terapias o filosofías alternativas, porque las occidentales no les han satisfecho, ya sea porque no las han curado o porque no les proporcionan las respuestas que buscan a nivel intelectual o espiritual. Críticas como la deshumanización de la medicina moderna, la falta de contacto directo entre el médico y el paciente, la falta de consideración del aspecto emocional de la persona, o la misma separación entre el cuerpo y el espíritu. Las otras culturas, entre ellas las indígenas, estarían libres de todos esos males y así, el contacto con ellas, el aprendizaje de ellas, serviría para contrarrestar esas falencias. El valor de lo indígena surge entonces, en estos casos, como una especie de imagen en negativo del *nosotros*, es decir por oposición a lo malo de "nuestra cultura".

DISCURSOS DE LOS INDÍGENAS

Gracias a los cambios políticos manifestados en la Constitución del 1991, los indígenas disponen de más espacios para organizarse y hacer promoción de sus comunidades frente al resto de la sociedad. Esto se manifiesta tanto en formas de reuniones políticas en las que individuos indígenas pueden hacerse propaganda (por ejemplo para ser elegidos o luchar por sus intereses), como en todo tipo de reuniones organizadas para vender productos artesanales o crear el interés para asistir a rituales (neo)chamánicos, a los que asisten ciudadanos que pagan entre 20 y 60 dólares por sesión.

En las reuniones políticas, el tema de lo espiritual puede no ser el más frecuente. En estos casos se suele hablar, por ejemplo, de que los indígenas han sido "pisoteados" en el pasado y que ahora deben luchar para exigir sus derechos y tener más representación política en el gobierno. Otro tema frecuente es la recuperación de tierras. Veamos lo que dice un líder indígena y ex-senador de la República en una reunión de un cabildo indígena de Bogotá (localidad de Bosa). Antes del discurso, hay una puesta en escena de una ceremonia indígena (se trata de *neoindígenas* que han llevado a cabo un proceso de "recuperación de las raíces" y que hace unos 30 años no se reconocían como indígenas) con danzas y rezos para agradecerle a la "Madre Tierra" (la referencia a la Tierra está cargada de significado, ya que este tipo de reuniones tiene como trasfondo luchas por la propiedad de terrenos). Luego, el líder político entra en escena y elogia este tipo de rituales supuestamente tradicionales diciendo:

Estas expresiones culturales sirven para decirle a Colombia y al mundo que aún los pueblos indígenas queremos seguir viviendo como pueblo con nuestros valores. [...] Aquí hay culturas, valores, pensamientos, usos y costumbres, pueblos, aquí lo que existió fue toda una civilización [antes de la llegada de los españoles]. (Bosa, diciembre de 2004).

En este tipo de discursos con trasfondo político, aunque lo *espiritual* pueda parecer secundario, en realidad este último elemento juega un papel importante ya que viene como un argumento para justificar las demandas. Por ejemplo, el hecho de decir que poseen "sabidurías" se suele evocar para hacer sentir al público la gran injusticia de que fueran menospreciados en el pa-

sado (o en el presente, por algunos). Igualmente, con respecto a la recuperación de tierras, un argumento frecuente es que se trata de tierras ancestrales y “sagradas”, o necesarias para la realización de rituales, o porque allí están enterrados sus ancestros, o porque allí existen sitios señalados en sus mitologías, y por lo tanto necesarias para su “supervivencia cultural”.

Junto a los temas anteriores, es evidente que los indígenas no sólo han retomado conceptos de tipo New Age para presentarse como una espiritualidad atractiva y convencer a las élites “blancas”, sino que han entendido que el tema ecológico es también cada vez más importante en Occidente. Los indígenas se presentan entonces como el modelo de sociedad que cuida el medio ambiente.¹⁶

Incluso en las ventas de artesanías, lo espiritual se convierte en argumento de venta. Por ejemplo, recientemente productos de hoja de coca han querido ser promocionados por empresas indígenas, en un mercado que hace unos años no existía, ya que la hoja de coca prácticamente no se consume en las ciudades y menos en las clases medias o altas. Para convencer estos clientes, un discurso típico ha sido el de que “la coca es una planta sagrada para los indígenas”. Igualmente, se venden butacas supuestamente como las que usan los chamanes del Amazonas, o las típicas maracas o tambores artesanales, sólo que ahora supuestamente son “los que utilizan los indígenas en sus rituales”. Así, muchos objetos que antes eran vendidos como artesanías que simplemente venían “del campo”, ahora no sólo se presentan con la etiqueta “indígena” (que entre más auténtico y selvático, mejor), sino que muchos de estos objetos son “espiritualizados” y recubiertos de significados supuestamente místicos y esotéricos.

Evidentemente, en las reuniones destinadas a atraer clientes de rituales o ceremonias, lo espiritual es un aspecto frecuentemente evocado. Por ejemplo, encontraremos que lo que se busca en uno de estos rituales es “el equilibrio y la armonía con el entorno”. Así, en una reunión de una fundación creada para “el encuentro intercultural”, un organizador de rituales neochamánicos subraya que “en la sociedad moderna puede haber una buena economía, pero no hay buena salud, y esto pasa sobre todo en los estratos elevados” ya que “en Occidente estamos en una crisis que puede no ser política, ni económica, sino del espíritu”. Por eso, según él, los indígenas “tenemos otra forma de percibir el mundo, y estamos observando y proponiendo”.¹⁷

MEDIOS EN QUE SON DIFUNDIDAS Y SOCIALIZADAS EN BOGOTÁ LAS IDEAS SOBRE UNA “ESPIRITUALIDAD INDÍGENA”

Antes que nada hay que recalcar que la mayoría de las personas entrevistadas ha tenido muy poco contacto con indígenas, aun menos intercambio verbal con ellos, y tampoco conoce cuáles son ni qué hacen las organizaciones o movimientos indígenas del país.

Por otro lado, estas personas que manifiestan interés por la espiritualidad indígena, no pertenecen a un grupo, secta u organización por el estilo que se autodetermine como tal, la cual pudiera llevar a cabo una forma de endoctrinamiento responsable de que todos los individuos entrevistados y discursos analizados manifiesten el tipo de representaciones sobre lo indígena que presentamos aquí.

La conformación esporádica de grupos que abordan temas relacionados con “lo indígena” es más bien el resultado de individuos que convergen en torno a valores e intereses comunes, agrupándose en un momento determinado más allá de organizaciones reconocidas, conformando redes más o menos temporales y flexibles de intercambio de información.¹⁸

Estas personas se integran a circuitos de consumo de información y de objetos – cuyas fuentes son generalmente Estados Unidos y Europa. Por ejemplo, quizás han leído algunos autores en común, como Carlos Castañeda (en particular *Las enseñanzas de Don Juan*, 1996), Mircea Eliade (en particular *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, 1994), Gurd-

jieff , Kardec o libros de tipo "espiritualidad oriental" (todos los cuales han sido escritos en otros países); han visto canales internacionales de televisión, como el canal *Infinito*, en el que transmiten, entre otros, documentales de corte místico sobre las religiones de otras culturas, como la del antiguo Egipto, de la China o de los chamanes amazónicos, intercalados con programas sobre las medicinas alternativas, los ovnis, o el *Feng shui*.

Estos circuitos de consumo de información, que podríamos llamar áreas de una vasta red, son recorridos por el individuo quien, siguiendo su imperativo de búsqueda (frecuentemente mencionada), puede ulteriormente salirse de esta área de información para pasar a otra. Por ejemplo, dos de estas áreas pueden ser el tema *Oriental* y el tema *Indígena*; los individuos que acceden a estas áreas –en tanto que consumidores de información– pueden encontrar una conexión o puente entre una y otra área a través de ciertos elementos comunes, como lo es la espiritualidad o el conocimiento del ser interior. Ciertas áreas son más conocidas que otras; la Oriental o la de "bienestar y salud integral", parecen no dejar de popularizarse.¹⁹ Estas áreas de información tienen vínculos o elementos en común con el tema de la espiritualidad indígena, así que las primeras cumplen la función de puertas de entrada a la segunda. Los individuos interesados en estos temas "descubren" que las "culturas indígenas" también tienen muchos de estos conocimientos, también hablan de lo natural, del equilibrio de las energías y del conocimiento de sí mismo.

También podemos saber, a través de la observación participante que nos ha permitido hacer parte de las redes de conocidos, que existe un intenso intercambio de información entre individuos, especialmente a través de correos electrónicos con mensajes adjuntos que reciben y reenvían a muchos de sus conocidos. Estos correos, muchos de los cuales contienen mensajes sobre la espiritualidad, la salud o la naturaleza, en algunas ocasiones hacen referencia a culturas no occidentales como la indígena.

En el campo de lo terapéutico, elemento central en la ideología *New Age* y puerta importante para entrar en contacto con lo indígena, la crítica de lo "occidental" se hace también presente, aunque no siempre se manifieste directamente como tal. El médico-chamán contribuye a satisfacer (y reproducir) una demanda, haciendo parte de la categoría de lo "alternativo", siendo él "holista", hablando de energías, usando productos naturales. El médico-chamán se beneficia pues de esta demanda "alternativa", además de incentivar el comercio de este tipo de productos, cuando éstos pueden ser producidos en las comunidades indígenas (por ejemplo hierbas, collares u otras artesanías).

Las terapias alternativas, sean del origen que sean, suelen venir acompañadas de discursos o "teorías" que sustentan su razón de ser y que interesan a una población deseosa de acumular información; aquí "aprender" es un valor importante. Esta inquietud también lleva a los individuos a interesarse por la cultura o la filosofía que hay detrás de las prácticas medicinales indígenas. Cabe recordar, además, que buena parte de este aprendizaje se lleva a cabo a partir del consumo de información que circula a través de redes de intercambio que trascienden las fronteras nacionales.

En las tiendas o farmacias naturistas podemos ver cómo se integran los temas de salud, conocimiento y transformación interior, al tema de la sabiduría de las culturas no occidentales. Físicamente vemos la prueba de esto con el hecho de que junto con esencias florales, drogas homeopáticas o té de coca,²⁰ se venden libros con temas como "estabilidad emocional", "Tao", "sabiduría interior", "revolución de la conciencia", "una nueva visión de la vida". Que estos libros estén dentro de una "farmacia" demuestra una concepción de salud relativamente nueva. La información que transmiten estos libros supone una transformación interior con efectos en la salud mental y física. Allí se reproduce además una suerte de eclecticismo según el cual tenemos a nuestra disposición muchas culturas para aprender lecciones espirituales.²¹ Lo indígena es frecuentemente incluido en esta categoría.

Pero hay que decir que estos libros no se venden solamente en tiendas naturistas o de tipo “místico-esotérico”. En las librerías generalistas también se les encuentra, por lo que se puede pensar que estas ideas se están masificando. Allí encontramos los libros de chamanismo al lado de las categorías como la “autosuperación” y “espiritualidades orientales”.

Por otro lado, los medios de información para todo tipo de público, como noticieros de televisión y prensa, ahora difunden en ciertas ocasiones la idea de que una cultura indígena tiene (o incluso es) una “espiritualidad”. En estos medios se habla también de la importancia de rescatar las sabidurías indígenas frente a la crisis de la espiritualidad de Occidente. Además, uno de los temas que son más evocados por los medios masivos para referirse a las culturas indígenas, son los rituales, ceremonias o todo lo que tiene que ver con sus creencias “religiosas” o “espirituales” (interés que existe también en el público).

Veamos el ejemplo de una nota de 2005 de uno de los noticieros nacionales más vistos en televisión, donde se habla de hacer turismo en el país. Para la emisión de ese día, escogieron hablar del departamento del Amazonas, al extremo sur del país. El narrador dice: “La cultura indígena se ha convertido en una de las mejores cartas de presentación [para el turismo] de esta región. Para estas culturas [indígenas], todos hacemos parte de un Todo. Para ellos, a través de las plantas, se pueden adquirir conocimiento y sabiduría. [...]”. Aparecen imágenes de indígenas bailando en un círculo, en algo que recuerda un ritual. Enseguida, se muestra un indígena con plumas en la cabeza que dice: “Nosotros tenemos un dios que es como el dios de ustedes. [...] Es lo que está presente en todo ser vivo”. El narrador continua: “Este hombre tiene miles de historias para contar. Esta sabiduría o espiritualidad y su contacto con la naturaleza son razones de más para venir”. Este es un ejemplo más de que lo religioso espiritual se ha tomado como uno de los elementos más notables de *la cultura indígena* en general.

El querer resaltar ese aspecto ritual y religioso se nota también en los museos, como en el más turístico del país, el Museo del Oro en Bogotá, el cual se remodeló hace dos años con el fin de hacerlo más atractivo al público. Para esta renovación se decidió que una de las dos grandes plantas que lo constituyen, sería consagrada al “vuelo chamánico”. Al hablar con la compañía encargada de la publicidad de esta nueva versión del museo, pudimos saber que los publicistas aconsejaron al museo que se le diera el énfasis al chamanismo. Entre las consignas escritas para guiar al visitante, y que lo hacen con un lenguaje bastante poético refiriéndose al chamán, se lee, por ejemplo, “en el pensamiento indígena los principios opuestos están en equilibrio. [...] Cuando el equilibrio se rompe sobreviene el caos [...], entonces hombres sabios intervienen para devolver el orden al mundo [...]. A partir de esta reapertura el museo ha tenido el mayor número de visitantes por día en su historia.

Vale la pena adicionar que este tipo de manifestaciones museológicas se desarrollan en el marco de políticas estatales en las cuales se le da mayor importancia a lo indígena como parte del patrimonio de la Nación. La diversidad cultural se convierte en una “riqueza”, ya sea material o inmaterial,²² que debe ser reconocida, protegida y divulgada por el Estado.²³ Estas decisiones de los gobiernos locales son fuertemente influidas por políticas internacionales como las de la ONU y la UNESCO en las cuales se hace énfasis en la noción de patrimonio (“patrimonio de la humanidad”) y se difunde la necesidad de proteger la identidad étnica y cultural de las minorías étnicas, culturales, religiosas o lingüísticas en el mundo.²⁴ La labor de estas organizaciones internacionales ha contribuido al “despertar casi mundial para reconocer el valor de la diversidad cultural” (Doytcheva 2005: 57).

En el cada vez más importante sector del turismo, el atractivo de conocer la cultura y la espiritualidad indígenas se promueve. Así, el turismo juega un papel importante en la difusión de esta imagen espiritual de las culturas indígenas, presentando la espiritualidad como uno de los elementos más interesantes de dichas culturas. De esta manera, por un lado la construcción del indígena espiritual promueve el turismo en ciertos lugares habitados por comunidades indí-

genas o campesinas, y por otro lado, el turismo cultural o ecológico constituye una puerta de entrada para que muchas personas que nunca se habían interesado por lo indígena, lo hagan luego de que algunos de estos temas les sean presentados en sus recorridos turísticos.

CONCLUSIONES Y EXTRAPOLACIONES RELATIVAS A LAS RELACIONES DE PODER EN ESTE FENÓMENO

Una idea de fondo que se encuentra frecuentemente en los discursos analizados es la de que en lo *no occidental*, ya sea lo oriental o lo étnico, hay sabiduría y mensajes valiosos para nuestro bienestar global. En esa lógica dicotómica de Occidente/No-Occidente, lo indígena es incluido a veces en la misma categoría que Oriente. En efecto, la mayoría de los entrevistados menciona espontáneamente su conocimiento sobre religiones orientales, puesto que esos conceptos son utilizados para explicar los supuestos principios de la cultura indígena.

El carácter disperso de la religiosidad actual se combina con el carácter plural y pluralista de nuestras sociedades. Un modelo frecuentemente utilizado por los investigadores (desde Berger y Luckmann 1967), es el de un gran "mercado" de significados y creencias, en el cual las religiones tradicionales contribuyen como "proveedores" de símbolos. Esta metáfora es útil en varios sentidos: por ejemplo, parecería que los individuos tienen una actitud de "consumidores" con respecto a los símbolos y creencias que se les presentan, adhiriendo a lo que les "gusta", les "conviene", les "interesa". Los individuos se sienten "libres" de elegir entre las creencias dispersas,²⁵ puesto que no se sienten obligados a seguir una sola tradición en función de un grupo de pertenencia (sea religiosa o nacional étnica). Precisamente una de las condiciones de esta liberalización y redistribución de las creencias es que la creencia se ha independizado de la pertenencia a una categoría social.

Una gran "oferta" simbólica se presenta al alcance de los occidentales consumidores de ideologías de lo trascendental, gracias al flujo de personas, bienes e información. La diversidad y los supuestos intercambios entre culturas son considerados como una oportunidad, un potencial, una riqueza que puede traer beneficios al individuo en lo que se refiere a su bienestar y su desarrollo interior, espiritual y/o psicológico.

Así, entre las principales características de las creencias espirituales de estas élites, podemos mencionar: la independencia de las instituciones, la supuesta autonomía del individuo, la hibridación de creencias y prácticas, la valoración del pluralismo, las adhesiones no exclusivas, la importancia de la experimentación consigo mismo y el criterio pragmático al elegir las creencias y prácticas según su funcionalidad. En cuanto a las motivaciones personales, una de las ideas centrales es la búsqueda de sentido en la vida y la búsqueda de la felicidad en el presente, bajo la forma general de "realización personal".

Lo *étnico* parece tener un lugar privilegiado en la medida que supone un verdadero cambio, una verdadera alteridad. De ahí que también se valore lo "auténtico", lo "tradicional", es decir lo indígena "puro" –sin contaminarse con lo occidental–, ya que esta pureza garantiza esa alteridad. La autenticidad del pasado indígena garantiza también una espiritualidad verdaderamente diferente, es decir, auténticamente alternativa. Valorar la autenticidad viene en un contexto en el que la oferta de espiritualidades de todo tipo es muy grande. En efecto, frente a las dudas que suscita la gran abundancia de ofertas dentro del "supermercado espiritual"²⁶ New Age, la tradición indígena es considerada como algo por fuera de las "supercherías que se hacen sólo por negocio".²⁷ Los indígenas mismos saben que la "pureza de la tradición" es un factor vital para la valoración de sus culturas, por lo que puede suceder que entre ellos haya una especie de competición por determinar quién es un verdadero chamán y quién no tiene derecho a serlo. Se han creado organizaciones como la Unión de Médicos Indígenas Yagaceros

de la Amazonía Colombiana (UMIYAC), la cual establece y publica un “Código de Ética Médica” donde se señala que sólo los médicos tradicionales indígenas tienen derecho a realizar rituales chamánicos y que ninguna otra persona o comerciante tiene derecho a “emple[ar] nuestros símbolos y vestidos para dar publicidad a su trabajo” (UMIYAC 2000, precepto 11).

Otro elemento a tener en cuenta es el auge globalizado del pluralismo y la diversidad²⁸ (lo cual está ligado a los nuevos proyectos de construcción de Nación en torno a la noción de multiculturalismo en América Latina), así como la creencia en la necesidad de erigir modelos alternativos de desarrollo.²⁹ En efecto, queremos señalar que el advenimiento del interés por las religiosidades indígenas está profundamente relacionado a la conformación de estos movimientos de crítica que podríamos llamar de *contracultura* o *altermundialismo*, y que no se relacionan directamente con el campo de lo religioso.

Adicionalmente es importante considerar que el demostrar críticas a algunos aspectos de la “cultura occidental” y conocer y valorar lo indígena o lo étnico, es un comportamiento que ha adquirido una connotación positiva entre las élites, por lo que manifestarlo se ha convertido en un símbolo de estatus y se usa para diferenciarse de otros grupos sociales al interior de la misma sociedad “blanca”; salir de la cultura materialista y superficial, es también diferenciarse de “la gente del común”.³⁰

Se observa en estos discursos lo que parece una forma de vulgarización de algunos de los corolarios y objetivos de la antropología tradicional, por ejemplo el pensar que otras sociedades (antes llamadas *no civilizadas*) poseen sistemas de creencias sofisticados que vale la pena estudiar y preservar. Esta difusión se debe en parte al activismo de algunos antropólogos e indigenistas. Sin embargo, en los discursos se ve implícita o explícitamente que lo que se valora es el indígena “puro”, y que éste es aquel que se asemeja lo más posible al indígena del pasado,³¹ un pasado que, como nos damos cuenta en el análisis comparativo, es construido con elementos prestados de discursos de tipo *New Age* y ambientalistas.

Por otro lado, no hay duda que ciertos indígenas que están permanentemente en contacto con la población citadina y que conocen el lenguaje de los “blancos”, se benefician del estatus que les da el encarnar una “sabiduría espiritual” (por ejemplo en discursos de propaganda política), por lo que tratan también de reproducir estos discursos “cultos”.

Si bien los individuos buscan una forma óptima y pura de acercarse a las sabidurías indígenas, aferrándose transitoriamente a una de estas formas o a un grupo en particular, se sabe que esta búsqueda implica un permanente movimiento; siempre estarán detrás de innovaciones, y la fidelidad a un maestro o escuela nunca está asegurada. De hecho, hay que recordar que esta nueva ideología surge precisamente de la parte de individuos que se consideran a sí mismos como poseedores de un pensamiento crítico y autónomo. Su búsqueda parte de una crítica de lo establecido, y desconfían muy fácilmente de toda autoridad dogmática y de toda adhesión unívoca. Las personas rechazan estar sujetas a una manera de pensar impuesta explícitamente desde “afuera”, pero en el fondo se sigue muy de cerca las tendencias de una moda alternativa principalmente generada y validada en los países “desarrollados”. Ahí hay una fuente de autoridad que no se ha estudiado mucho en el campo de lo religioso: ¿quiénes definen los valores dentro de este movimiento alternativo intelectual de espiritualidad, de ecologismo, de preocupación por la salud y la reivindicación de las minorías?

Más allá de decir que el interés por lo indígena surge porque la modernidad entró en crisis (siempre lo ha estado, y siempre ha habido movimientos contra la modernidad dentro de la modernidad), detrás de los discursos sobre la crisis y la valoración de lo étnico como representante y encarnación de la alteridad deseada, vemos una forma de oposición contra ciertas instituciones e ideologías que se impusieron en décadas pasadas.

Los discursos que ensalzan al indígena (y que tiene efectos en las relaciones con los indígenas, como es la discriminación positiva, el respeto a sus costumbres, el escuchar sus demandas)

tienen poco de origen indígena. Bien pueden aplicarse al sufismo etíope o a la espiritualidad celta. Lo que importa acá es que el indígena sirve a estas élites como ejemplo del mundo tal cual lo quieren ellas, y el discurso sobre el indígena es una forma de difundir y afianzar los valores de las élites.

La conclusión a la que llegan muchas personas es que finalmente esa sabiduría que tanto les gusta y que supuestamente desafía un sistema social imperante, existe en muchas de esas otras culturas. Esta creencia sirve para confirmar que lo que estas élites creen es en realidad La Verdadera Sabiduría, es decir aquella que es universal. El Otro se usa pues como legitimador de las creencias propias. Representar al Otro, a los no occidentales y espirituales, como de acuerdo a nuestros propios valores, reconforta la idea de que nosotros, las élites alternativas, los que vemos más allá, los que viajamos y nos nutrimos de la diversidad, tenemos la razón.

Dentro de esta idealización del Otro a través de su espiritualización, hay en el fondo la construcción de un Otro ideal. Este ideal es evidentemente determinado por las élites "blancas" y occidentalizadas del país, y más indirectamente, por países europeos y norteamericanos. Son estas élites las que se permiten el derecho de nombrar y calificar los grupos étnicos (la categoría "étnico" es ya una construcción occidental) así como definir cuáles grupos o individuos entran en las categorías del "verdadero indígena", lo cual se lleva a cabo a través de conceptos como "pureza", "autenticidad" o "tradición".³² La valoración de la indianidad es, en realidad, la valoración de una indianidad ideal. Aunque lo que se busque sea la "conservación de las culturas", la creación de este modelo de indígena puro no sólo perpetua las relaciones de poder entre quien califica y quien es calificado, sino que causa indirectamente la exclusión de miles de individuos (de hecho probablemente la mayoría) que viven en comunidades indígenas pero que no entran en la categoría de indígena puro, es decir el que merece ser valorado.

Adicionalmente, al nombrar, calificar y valorar, se define una imagen que es fija, cristalizada. Eso lleva a que se tiendan a impedir las posibles transformaciones de ciertos grupos identificados como indígenas. Enaltecer una imagen ideal del indígena se puede convertir entonces en un medio para mantener en un estado particular –"tal como los queremos"– a ciertos grupos sociales.

NOTAS

1 Gros 2000 b.

2 Para profundizar sobre el tema del multiculturalismo en el mundo, cf. Doytcheva 2005.

3 Los movimientos indígenas han sido estudiados ampliamente dentro del contexto político nacional. Cf.: Escobar 1992; Gros 1997 y 2000 a; Findji 1992; Wade 2000.

4 Para tener una idea general, según el último censo nacional realizado en 2005 (datos que no corresponden a las proyecciones), en Colombia hay 1 378 884 indígenas, lo que representa un 3,3% de la población total del país de 41 468 384. En Bogotá, donde el número de personas que se reconocen como indígenas ha crecido vertiginosamente desde hace unos años, la población indígena representa apenas el 0.23% de la población total de la ciudad, que es de 6 778 691 habitantes.

5 Sobre este proceso estudiado en comunidades rurales, cf. Chaves 2003.

6 Luego de varios trabajos de campo en Bogotá realizados entre noviembre de 2004 y abril de 2007, el número de personas entrevistadas es 44, y las horas de entrevista ascienden a más de 60. En esta muestra no encontramos diferencias notables entre los discursos de mujeres y hombres. Las edades de los entrevistados oscilan entre los 21 y 70 años, y la mayoría tiene entre 30 y 45 años. El lugar de la entrevista lo determinaba la persona (la idea era que ella se sintiera lo más cómoda posible) así que podía ser cualquier sitio público (como un café), pero en general, la entrevista se realizó en la residencia de la persona misma (en Bogotá). Esto fue una ventaja para el estudio, puesto que adicionalmente a la entrevista, pudimos observar por ejemplo como vivía y como decoraba su casa la persona, para así tener más pistas etnográficas. Una entrevista podía surgir, por ejemplo, de una persona que asiste a un ritual chamánico en la ciudad. Después de explicarle a la persona que buscábamos entender cuáles eran las razones

por las cuales a él o a ella le interesan los rituales indígenas, se trataba de establecer una cita para poder hablar más tiempo, ya que el objetivo ha sido de realizar entrevistas en profundidad que duren mínimo una hora (algunas llegaron a durar cuatro horas o se dieron en varios episodios de una hora). Nuestra labor durante la entrevista fue la de comenzar una conversación sobre el posible valor de las culturas indígenas o el interés que ellas puedan suscitar. Normalmente, y para nuestra sorpresa, las personas comenzaban a hablar durante largo tiempo sin detenerse. Nuestra intervención fue mínima (por lo general, se trataba de preguntas para ampliar un tema que el entrevistado había abordado). En estas entrevistas no estructuradas, la idea era permitir a la persona hablar lo más libremente posible para conocer a qué temas está asociada la cuestión indígena. Así, a partir de preguntas como “cuál cree usted que es el valor de las culturas indígenas” o “por qué cree que las culturas indígenas deben ser valoradas y tenidas en cuenta”, la mayoría de individuos han comenzado a hablar de la “espiritualidad indígena”.

7 Tal búsqueda parece ser típica del movimiento transnacional *New Age*, y está presente en otros países como México o Perú (cf. Hernández 2005 o Galinie & Molinié 2006).

8 Lucia, artista, participante a un ritual neochamánico, 33 años. (Los nombres de éste y otros informantes se cambiaron para proteger su identidad).

9 Véase principalmente Lovelock 1982.

10 Augusto, en su apartamento de Bogotá, 5 de febrero de 2006.

11 Cf. Champion 1990 y 2000.

12 Se trata de un grupo indígena del norte del país con el que él convivió y de quienes aprendió las técnicas que hoy pone en práctica con sus pacientes.

13 Jorge, en su consultorio en Bogotá, 9 de febrero de 2005.

14 Federico, en su casa en Bogotá, 6 de febrero de 2006.

15 Cristina, en un café de Bogotá, 13 de febrero 2006.

16 Sobre el tema de la presencia de este tipo de ideas en los discursos políticos de organizaciones indígenas, cf. Ulloa 2004.

17 Heider, “Casa Putumayo”, Bogotá, 12 de marzo de 2005.

18 Esta característica de constitución de redes de intercambio de información y agrupaciones temporales que no permiten ser consideradas como “organizaciones”, es otra característica de tipo *New Age* (cf. Vernette 1992)

19 Por ejemplo, a principios de 2007, *El Tiempo*, el diario más importante del país, lanzó una colección de fascículos semanales llamada “Vida Sana” donde se invita a practicar diferentes técnicas como el yoga o el tai chi.

20 Este “té” es un producto relativamente nuevo en el mercado disponible a las clases medias y altas bogotanas. Frecuentemente se le presenta bajo el lema publicitario de “planta sagrada para los indígenas”.

21 Esta actitud igualmente corresponde a las tendencias *New Age* observadas desde hace más de dos décadas [ver por ejemplo Vernette 1992]

22 El concepto de riqueza o patrimonio inmaterial es bastante reciente en los discursos oficiales, y hoy en día apenas empieza a ser conocido por el público en general. En una reciente campaña del Estado, se hace publicidad de fenómenos como las leyendas, los conocimientos culinarios o los carnavales propios de ciertas regiones del país.

23 En particular, la Ley 397 de 1997, artículo 4: “La política estatal en lo referente al patrimonio cultural de la Nación tendrá como objetivos principales la salvaguardia, protección, recuperación, conservación, sostenibilidad y divulgación del mismo, con el propósito de que sirva de testimonio de la identidad cultural nacional, tanto en el presente como en el futuro”.

24 Declaración de 1992 de la ONU.

25 Esto recuerda el concepto de “religiosidad a la carta” de Hervieu-Léger 1993.

26 York 1999.

27 Germán, artista, en su estudio en Bogotá, 13 de febrero de 2005.

28 Respeto a la globalización del imaginario sobre lo étnico, véase Sarrazin 2006.

29 Según Escobar (2005), esta búsqueda de alternativas al sistema hegemónico de la modernidad capitalista, constituye uno de los objetivos de los movimientos sociales *altermundialistas*. Uno de los autores más influyentes sobre el tema en el medio académico latinoamericano es Boaventura de Sousa Santos (2002), para quien hay que buscar alternativas culturales por fuera de la modernidad, ya que ésta no ofrece soluciones a los problemas causados por ella misma.

30 Estos individuos se saben especiales, están orgullosos de no hacer parte de la masa, tienen muy presente el imperativo de ser originales, de buscar para si algo diferente... algo auténtico. Esto es, evidentemente, una de las características típicas de las élites, como lo señala Coenen-Huther 2004.

31 La imagen valorada del “indígena arqueologizado” existe en varios países de América Latina, como lo demuestra Báez-Jorge 2001.

32 A este proceso para determinar cuál es el indígena puro, han contribuido, a veces sin quererlo, muchos antropólogos, no sólo por el indigenismo y exotismo que existe a veces en los departamentos de antropología de las universidades, sino porque para muchos antropólogos, especialmente en el pasado, el objeto de estudio de la antropología debía ser el indígena no contaminado por Occidente. Otra razón más, es que muchas veces los antropólogos son contratados por agencias gubernamentales para determinar quiénes son “realmente indígenas” en una zona o población.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Benedict 1991 – *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso, London-New York.
- Báez-Jorge, Félix 2001 – Antropología e indigenismo en América Latina: Señales de identidad. In Miguel León-Portilla (coord.), *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*: 424-444. Fondo de Cultura Económica, México.
- Berger, Peter & Thomas Luckmann 1996 – *La construction sociale de la réalité*. Armand Colin, París.
- Castaneda, Carlos 1996 – *Las enseñanzas de Don Juan. Una forma yaqui de conocimiento*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Champion, Françoise 1990 – La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psycho-religieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains. In Françoise Champion & Danièle Hervieu-Léger (dir.), *De l'émotion en religion: renouveaux et traditions*: 17-70. Le Centurion, París.
- 2000 – Thérapies et nouvelles spiritualités. *Sciences Humaines* 106: 32-35. Auxerre.
- Chaves Chamorro, Margarita 2003 – Cabildos multiétnicos e identidades depuradas. In Clara Inés García De La Torre (comp.), *Fronteras, territorios y metáforas*: 121-135. Universidad de Antioquia-INER-Hombre Nuevo Editores, Medellín.
- Coenen-Huther, Jacques 2004 – *Sociologie des élites*. Armand Colin, París.
- Doytcheva, Milena 2005 – *Le multiculturalisme*. La Découverte, París.
- Eliade, Mircea 1994 – *El chamanismo y las técnicas arcáicas del éxtasis*. Fondo de Cultura Económica, Bogotá.
- Escobar, Arturo 1992 – Culture, Economics and Politics in Latin American Social Movements Theory and Research. In Arturo Escobar & Sonia Álvarez (eds.), *The Making of Social Movements in Latin America*: 62-85. Westview Press, Boulder.
- 2005 – *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y Diferencia*. ICANH, Bogotá 5.
- Findji, María Teresa 1992 – From Resistance to Social Movement: The Indigenous Authorities Movement in Colombia. In Arturo Escobar & Sonia Álvarez (eds.), *The Making of Social Movements in Latin America*: 112-133. Westview Press, Boulder.
- Galinier, Jacques & Antoinette Molinié 2006 – *Les Néo-Indiens. Une religion du III^e millénaire*. Odile Jacob, París.
- Gros, Christian 1997 – Indigenismo y etnicidad: El desafío neoliberal. In María Victoria Uribe & Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad: identidades, etniciidades y movimientos sociales en Colombia*: 15-59. ICANH, Bogotá.
- 2000 a – *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. ICANH, Bogotá.
- 2000 b – De la nación mestiza a la nación plural: el discurso de las identidades en el contexto de la globalización. In Gonzalo Sánchez & María Emma Wills (comps.), *Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*: 351-363. Ministerio de Cultura, Bogotá.
- Hernández, Miguel J. 2005 – Entre las emergencias espirituales en una época axial y la mercantilizaciones contemporánea de los bienes de sanación. *Desacatos* 18: 15-29. México.
- Hervieu-Léger, Danièle 1993 – *La religion pour mémoire*. Éditions du Cerf, París.
- Lovelock, James 1982 – *Gaia: A New Look at Life on Earth*. Oxford University Press, Oxford.
- Sarrazin, Jean-Paul 2006 – Idées globalisées et constructions locales. L'image valorisée de l'indianité dans la Colombie contemporaine. *Autrepart* 38: 155-172. París.
- Sousa Santos, Boaventura de 2002 – *Towards a New Legal Common Sense*. Butterworth, Londres.
- Ulloa, Astrid 2004 – *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. ICANH-Colciencias, Bogotá.
- UMIYAC [Unión de Médicos Yagaceros de la Amazonía Colombiana] 2000 – *El Pensamiento de los Mayores: código de ética de la medicina indígena del Piedemonte Amazónico colombiano*. Da Vinci Editores, Bogotá.
- Vernet, Jean 1992 – *Le New Age*. PUF, París.
- Wade, Pete 2000 – *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Abya-Yala, Quito.
- York, Michael 1999 – Le supermarché religieux: ancrages locaux du Nouvel Age au sein du réseau mondial. *Social Compass* 46 (2): 173-179. Louvain-Londres.