

PRÁCTICAS CHAMÁNICAS: HACIA UNA DESCOLONIZACIÓN DEL SABER

Mur Depetris, Celeste Ana ^a

^a *Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Córdoba*

Abstract

The present article aims to reveal how science rejects and excludes practices that fall outside its scientific method, while establishing itself as universal knowledge by cannibalizing other ways of generating knowledge. To this end, it revisits the works of Kant (1781) and Kuhn (1962) to demonstrate the foundations of the Western model of rationality, contrasting them with authors such as Le Breton (2007) and Sousa Santos (2009), who propose concepts that enable an emancipation of knowledge, a perspective beyond abyssal thinking. Finally, this study examines a particular shamanic practice, the pachamama ceremony, as practiced by the andean communities, which presents an epistemology that challenges us to reevaluate our relationship with the planet we inhabit.

Keywords

<modern science> <decolonize the knowledge> <shamanic practice> <Pachamama ceremony> <Andean communities> < epistemology of the south >

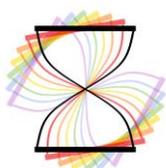
Resumen

El presente artículo propone revelar el modo en que la ciencia moderna rechaza y excluye prácticas que escapan a su método científico, mientras se erige como saber universal canibalizando otros modos de generar conocimiento. Para ello, se retoman lecturas de Kant (1781) y Kuhn (1962) para demostrar las bases del modelo de racionalidad

Heterocronías. Feminismos y Epistemologías del Sur.

Vol. VI – Núm. 2

Esta obra está bajo una licencia internacional [Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)



occidental, al tiempo que se contrasta con autores como Le Breton (2007) y Sousa Santos (2009), que proponen conceptos que posibilitan una emancipación del saber, una mirada más allá del pensamiento abismal. Finalmente, se analiza una práctica chamánica específica, la ceremonia de la pachamama, realizada concretamente en los pueblos andinos, la cual nos posiciona frente a una epistemología que nos invita a repensar el vínculo que tenemos con el planeta Tierra al que pertenecemos.

Palabras claves

<Ciencia moderna> <Descolonizar el saber> <Práctica chamánica> <Ceremonia de la Pachamama> <Pueblos andinos> <Epistemología del Sur>

1. Introducción

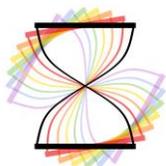
A menudo, resulta una ardua tarea intentar describir las prácticas chamánicas sin teñirlas con nuestra mirada occidental, considerarlas en todo su valor y comprender los significados que encierran. No hay lugar a dudas de que son portadoras de sentido ni de que afectan el comportamiento de quienes las realizan, ya que requieren de cierta coherencia entre lo espiritual, lo físico y lo emocional. En este sentido, la dimensión espiritual cobra un valor fundamental.

El problema surge cuando se busca recabar información científica acerca de ellas, en primer lugar, porque se trata de una epistemología que difiere en la forma en que se generan los conocimientos científicos, por lo cual, al desarrollarlas, se las intenta encajar en un molde que no les pertenece. Por otro lado, la sabiduría de los pueblos que tomamos para realizar tal investigación ha sido transmitida oralmente, lo que nos lleva a encontrarnos con múltiples prácticas de diferentes comunidades. En particular, tomaremos aquellas pertenecientes a los pueblos andinos, grupos étnicos y culturales que habitan en la región de los Andes de América del Sur, y que abarca Argentina, Bolivia, Chile, Colombia, Ecuador y Perú.

Según Bourdieu (1972), se denomina práctica a toda actividad humana que se desarrolla en un contexto social y cultural específico y que implica la puesta en acción de conocimientos, habilidades y valores para alcanzar un objetivo determinado. Por su parte, el término chamanismo refiere a una taxonomía occidental, tal como lo expresa López Pavillard citando a

Heterocronías. Feminismos y Epistemologías del Sur.

Vol. VI – Núm. 2



Dubois (2015: 89), quien denomina “aproximación retórica” al conjunto de críticas que consideran el concepto de chamanismo como un producto de la teorización occidental. Sin embargo, lo utilizaremos para designar a las prácticas espirituales, cargadas de simbolismo, llevadas a cabo por el chamán, para comunicarse con los espíritus y otros planos de la realidad, realidad extraordinaria que excede al órgano de los sentidos y la percepción kantiana. Entre ellas, podemos encontrar la lectura de coca, utilizada para predecir eventos y clarificar decisiones; el uso de plantas medicinales para tratar dolencias físicas; ofrendas a la madre Tierra y al padre Sol; vuelos con tambor; rituales de iniciación; entre otras ceremonias que reflejan la cosmovisión.

La intención de este trabajo no es explicar el chamanismo en términos psicológicos, sino revelar la manera en que la ciencia rechaza y excluye prácticas que escapan a su método, a fin de demostrar que estas prácticas pueden resultar beneficiosas en el tratamiento del padecimiento humano. Este trabajo está orientado a dar respuesta al interrogante sobre por qué son rechazadas tan concluyentemente.

Interesa resaltar lo estudiado por López Pavillard:

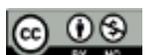
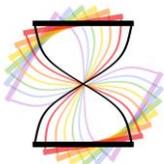
Las prácticas chamánicas poseen una concepción ontológica de la realidad distinta de la concepción ontológica dualista occidental, y su propia episteme. La cuestión, por tanto, no es aplicar ‘nuestras’ categorías al estudio de estas prácticas chamánicas, sino de qué modo debemos adaptar nuestras categorías (cf. Winch, 1964: 71), para comprender este tipo de prácticas que confrontan nuestras nociones ontológicas de la realidad, y que conviven en nuestra propia sociedad, no sin conflictos, pero mostrando una compatibilidad de la que apenas sabemos algo (2015: 76).

Para llevar a cabo esta tarea, resulta conveniente identificar los lineamientos epistemológicos fundantes del concepto de ciencia en la modernidad y posteriormente, exponer las consecuencias de la neutralidad del sujeto de la ciencia.

Para ello, retomaremos la definición de ciencia de Kuhn (1962) y Kant (1781) y, a partir de ello, se pretende contrastarlo con autores como Le Breton (2007) y Sousa Santos (2009) que, con su concepción de la realidad, aportan una mirada más amplia, que nos permite abrir el diálogo con otras formas de generar conocimiento. Para finalizar, analizaremos una práctica chamánica en particular, la ceremonia de la Pachamama, que se presenta como parte de una

Heterocronías. Feminismos y Epistemologías del Sur.

Vol. VI – Núm. 2



epistemología que difiere del modelo de racionalidad de la ciencia moderna y que nos interpela a cuestionarnos sobre nuestra relación con el medio que habitamos.

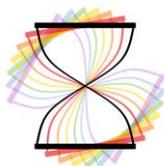
2. Lineamiento epistemológico de la ciencia moderna

Cuando Kant (1781) se refiere a “ciencia”, hace referencia a la física de Newton. Se pregunta por las condiciones de posibilidad que dieron lugar a la humanidad para llegar a esta teoría. Su respuesta será la razón humana en tanto sujeto trascendental, es decir, aquel que hace posible la ciencia y la ética.

En su obra *Crítica de la razón pura* (1781), proporciona una visión sobre la naturaleza de la ciencia, y sienta las bases del paradigma de la modernidad. Realiza una distinción entre “ciencia pura”, no contaminada por la experiencia, y “ciencia práctica”. La primera proviene de una razón orientada al conocimiento y la segunda, de las normas que se imponen a la voluntad, orientada hacia lo que se debe hacer. Así, establece una línea que separa al conocimiento de la ética; lo teórico de lo práctico; el mundo natural del mundo humano.

Para Kant, la razón humana es un conjunto de estructuras universales para la especie, lo que deriva en una única racionalidad humana, y, por ende, en un sujeto despersonalizado, ahistórico, que no se ubica en ningún lugar, y el cual posee autoconciencia, pero no autoconocimiento. Establece que es el sujeto cognoscente quien constituye la realidad, ya que posee estructuras a priori, entre ellas el espacio y el tiempo, que no se adquieren por medio de la experiencia, estas organizan su mundo externo e interno.

La realidad queda reducida a la objetividad, la cual tendrá la impronta que el sujeto trascendental le atribuya. Es decir, ese sujeto que hace posible la existencia del mundo en que vive, vendría programado con el “chip” del sentido común que le permite conocer, a través de los sentidos, un mundo exterior separado de sí mismo, aunque es él mismo quien lo posibilita, ya que no puede acceder a ese mundo tal cual es, porque es noumérico.



Por otro lado, Kuhn (1962) desarrolla otra idea de sujeto, que no es universal, sino social. Se centra en comunidades científicas con criterio histórico y aunque utiliza el término “paradigma”, lo sustituye por el de “matrices disciplinares”, estructuras ordenadas referidas a una disciplina en el que se comparten elementos: partes metafísicas, generalizaciones guía, valores estéticos, y lo más destacado, los ejemplares, soluciones exitosas a un problema. En Kuhn (1962), los sujetos constituyen y habitan diferentes mundos que impiden comparaciones, lo que provoca una inconmensurabilidad, un problema de comunicación entre ellos. Hay muchos sujetos, las comunidades científicas, que poseen un a priori, pero histórico, que las gobiernan. Entrar en una disciplina es vivir en un mundo donde se aprende a mirar de determinada manera, y aquello que escapa de la ciencia normal provoca una crisis en la matriz. Él distingue entre “ciencia normal” y “ciencia revolucionaria”, que tiene lugar cuando se produce una emergencia producto de fenómenos inesperados que requieren la elaboración de nuevas teorizaciones que los sustenten.

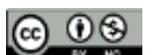
Según Kuhn (1962, p. 37), la ciencia normal significa investigación basada en una o más realizaciones científicas pasadas, realizaciones que una comunidad científica particular reconoce, durante cierto tiempo, como fundamento para su práctica posterior. Es decir, se cuenta con un modelo conceptual dominante que guía la investigación y la práctica científica, una comunidad que resuelve los problemas utilizando los métodos y técnicas establecidos. Ni siquiera se tienen en cuenta los nuevos tipos de fenómenos que no encajen dentro de los límites establecidos, por el contrario, la propia matriz disciplinar establece el problema que debe resolverse, se encuentra implicada directamente en el diseño del aparato capaz de resolverlo.

Al mismo tiempo, alude a la ciencia revolucionaria como el periodo de cambios radicales en la matriz donde, a partir de la anomalía, se abandona un modelo teórico dominante y es reemplazado por otro capaz de explicar el fenómeno; surgen nuevas teorías que cuestionan los fundamentos anteriores.

Resulta relevante conocer las bases del pensamiento científico para elucidar que el sujeto de la ciencia se legitimó invisibilizado, cuando se constituyó como sujeto que no se puede

Heterocronías. Feminismos y Epistemologías del Sur.

Vol. VI – Núm. 2



autoconocer, que es neutro y, por ende, no ocupa ningún lugar. Es un hecho que la neutralidad como tal no existe, ya que desde Kant encontramos un único modelo de racionalidad que determina cómo razonamos. Esta lógica se reproduce en cada uno de los habitantes de los distintos mundos de Kuhn (1962), en el que las matrices disciplinares consideran irracionales a otro, y donde no es posible la comunicación. No se le otorga entidad ontológica a otros saberes que escapan a la metodología de la ciencia. Por esta razón, las prácticas chamánicas han sido negadas y excluidas por la ciencia.

Rain Rain, citando a Zárate (2014), expresa que des-colonizar el saber implica cambiar modelos y estructuras de pensamiento, hacer emerger epistemologías y racionalidades propias para avanzar en la construcción de un conocimiento “otro”. Para emprender este camino, resulta primordial reconocer en primer lugar el dominio cultural, y ello implica que no existe tal neutralidad, que el modelo de racionalidad que se toma es europeo, ya que el conocimiento está ligado al poder, constituyéndose mutuamente.

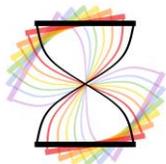
Desde la perspectiva kantiana, el conocimiento se considera neutro, ya que no está limitado a una época o lugar en particular, lo que permite alcanzar una objetividad que trasciende el contexto histórico, social y cultural. Sin embargo, conlleva consecuencias significativas al privilegiar un único modelo de racionalidad que excluye otras formas de conocimiento y comprensión de la realidad, lo cual limita el abordaje de la diversidad epistemológica. El sujeto que determina cómo razonamos es invisible, no lo podemos conocer. Por ende, se presenta como desinfectado del componente subjetivo, es una verdad objetiva que se legitima a través de su universalidad.

Sin embargo, otros autores cuestionan esta lógica. Sousa Santos (2009) introduce el concepto de epistemología del Sur para designar:

la búsqueda de conocimientos y criterios de validez del conocimiento que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos, y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos, por el colonialismo y capitalismo globales. (Sousa Santos, 2009: 12).

Heterocronías. Feminismos y Epistemologías del Sur.

Vol. VI – Núm. 2



Su propuesta busca recuperar saberes perdidos, haciendo referencia a todos los grupos sociales que han sido marginados, excluidos, colonizados, al tiempo que denuncia el epistemicidio, una forma de violencia epistémica que silencia esos saberes y conocimientos. Como si se estableciera una línea abismal en la que se encuentran, por un lado, los saberes válidos (ciencia, filosofía, teología) y, por el otro, prácticas incomprensibles que no obedecen a sus métodos y, por ello, carecen de validez y legitimidad. Se arrojan al abismo, como si no existieran, y si se los aborda es por dentro de una lógica colonial, un pensamiento moderno que lo considera primitivo, animista e incivilizado. Todo aquello que se manifiesta de manera diferente se vuelve un hecho inconmensurable, irracional, al punto de negarse la entidad ontológica de los seres que lo portan¹.

En la historia de nuestro país podemos encontrarlo en el proceso que en Argentina se denominó “Conquista del desierto”, que implicó expediciones militares del gobierno realizadas entre 1878 y 1885 en las que se pretendía expandir el territorio nacional hacia el sur y debilitar el poder en las tierras habitadas por los pueblos originarios. Pérez (2011) expresa que en aquel entonces operó una singularización del “indio” como un otro salvaje, extranjero e indeseable respecto del inmigrante blanco europeo, mientras que se afirmaba que los “indios” serían quienes prepararían el camino hacia la civilización en la cual no serían incluidos.

Resulta contradictorio, pero el conocimiento científico se define como tal por oposición a lo que se considera supersticioso, mágico, o animista; en su lugar nos ofrece sistemas de pensamiento ordenados, modelos y teorías que nos permiten entender el mundo.

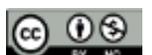
En su obra *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal* (2010), Sousa Santos revela de qué manera superar el pensamiento abismal, con lo que él denomina “ecología de los saberes”. El pensamiento abismal es un sistema que plantea distinciones visibles e invisibles, aquello que es visible se fundamenta con lo que no lo es, las entidades invisibles que no pueden explicar, lo que no se puede comprender. Si consideramos las prácticas chamánicas, encontraremos que no son conocimiento, no están fundamentadas, se encuentran del otro lado de la línea del debate moderno acerca de lo que es ciencia y lo que no lo es. Desaparecen bajo

Heterocronías. Feminismos y Epistemologías del Sur.

Vol. VI – Núm. 2



Esta obra está bajo una licencia internacional [Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)



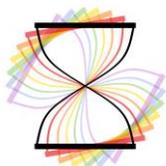
el rótulo de creencias, magia, supersticiones, subjetividad en lugar de considerarse una epistemología. Otra forma bajo la cual desaparecen es cuando se las ubica en el pasado, como si se tratara de creencias que poseían los anteriores, sin tener en cuenta que las culturas continuaron evolucionando y que tales conocimientos pueden resultar beneficiosos para contribuir a la resolución de problemas concretos en la naturaleza y en el tratamiento del padecimiento humano.

Sousa Santos (2009) también señala una tensión entre el conocimiento regulación-emancipación. El primero realiza un pasaje desde el caos al orden, y el segundo, desde lo colonial a lo solidario. Esta tensión se fundamenta por la oposición existente entre las sociedades metropolitanas y los territorios coloniales.

Pero el conflicto reside en la no contemporaneidad entre ellos. Los territorios coloniales son asimilados o destruidos. Frente a esa concepción moderna, el conocimiento emancipado busca generar un espacio solidario, relacionado con una ecología de saberes en la que no existe tal exclusión, sino que se posibilita la coexistencia de estos para que se reconozca y valore la diversidad epistémica, que se promueva la igualdad y la justicia cognitiva. Pero no basta con recuperarlos, requiere un movimiento político en el que sujetos individuales y colectivos desestabilizadores subvierten el orden de estas perspectivas epistemológicas abismales, que cuestionan los resultados de ese orden establecido. La ecología de saberes abraza, al mismo tiempo que defiende, la coexistencia de diferentes culturas y concepciones del mundo. Se basa en la idea pragmática de que es necesario revalorizar las intervenciones concretas en la sociedad y la naturaleza, y según de qué manera esas intervenciones puedan solucionar problemas concretos en la realidad, es como se dará jerarquía a los saberes. Se trata de abrir la posibilidad de diálogo más allá de la ciencia, reconocer que existe diversidad de epistemologías, renunciar a la idea de que una epistemología general pretenda darnos todas las respuestas y se presente como el único tipo de conocimiento. Aquí los saberes de los pueblos originarios tienen mucho que enseñarnos, sus intervenciones en la naturaleza son más positivas que las intervenciones de la ciencia y la tecnología de Occidente.

Heterocronías. Feminismos y Epistemologías del Sur.

Vol. VI – Núm. 2



Esta obra está bajo una licencia internacional [Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)



Cabe preguntarse: ¿cómo salimos del pensamiento abismal? Sousa Santos (2010) propone el pensamiento posabismal, que implica la co-presencia, la contemporaneidad de los saberes. Rain Rain (2017) enfatiza que la epistemología mapuche es integradora del mundo material y espiritual, anidada en claros principios ético-políticos de reivindicación y resistencia. No se encuentra en el pasado, sino en el presente, en una comunidad que tiene co-presencia con nuestras sociedades metropolitanas.

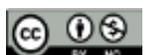
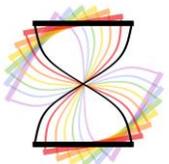
Por su parte, la ecología de saberes busca dar una consistencia epistemológica a la pluralidad, ya que no hay una unidad de conocimiento, sino diversidad de ellos. Es por esto por lo que es considerada una contraepistemología, ya que la misma abraza y defiende la coexistencia de diferentes culturas y concepciones del mundo, basándose en la idea pragmática de que es necesario revalorizar las intervenciones concretas en la sociedad y la naturaleza.

En tal cuadro epistemológico, se presenta una utopía que es el interconocimiento, aprender de otros conocimientos sin olvidar el de uno mismo. Por ello, la ecología de los saberes es contrahegemónica, porque está abierta al diálogo, mientras que la ciencia, cuando estudia la cultura, considera “sujeto” al civilizado y como “objeto” al salvaje. Desde esta perspectiva, todo conocimiento es incompleto, y si bien todas las formas constituyen sujetos, contienen prácticas, ninguno puede responder todas las preguntas.

Otro autor que retomaremos es el antropólogo David Le Breton (2007) quien describe una “antropología de los sentidos”. Esta concibe mundos de sensaciones que tienen que ver con la cultura a la que pertenecemos. Él añade como elemento a la historia personal de cada uno. El mundo humano es posible gracias a que tenemos un cuerpo, la condición humana es corporal, somos seres de significado en donde la percepción es una forma de posesión simbólica del mundo, y ubica a la percepción como equivalente de la interpretación. Lo que llamamos “mundo” nace de los sentidos, sumado a la condición social y cultural y la historia personal. Le Breton le atribuye un lugar privilegiado al cuerpo, ya que la experiencia inmediata se ubica como lo más importante, mientras que, en el sistema kantiano y kuhniano, el cuerpo queda desdibujado y es pensado solo como un órgano de los sentidos.

Heterocronías. Feminismos y Epistemologías del Sur.

Vol. VI – Núm. 2



Mientras que, en Kant (1781), hay un único mundo fenoménico donde todos vemos lo mismo, el mundo es producido por el sujeto en dicotomía con los objetos, y donde no es posible el autoconocimiento, en Le Breton (2007), la conciencia de sí está en un vaivén con las sensaciones, lo sensorial y lo perceptivo nos atraviesa, invade nuestros sentidos, a cada uno de manera diferente, tomamos conciencia de sí a través del sentir.

Le Breton cita a Howes quien señala una dirección posible:

La antropología de los sentidos procura ante todo determinar cómo la estructura de la experiencia sensorial varía de una cultura a otra según el significado y la importancia relativa que se otorga a cada uno de los sentidos. También intenta establecer la influencia de estas variaciones sobre las formas de organización social, las concepciones del yo y el cosmos, sobre la regulación de las emociones, y sobre otros campos de expresión corporal (2007: 16).

Su perspectiva coincide con la de Kuhn (1962) en cuanto se trata de un mundo de sensaciones relacionado con la cultura a la que pertenecemos, con la posibilidad de atravesar modificaciones, pero con la diferencia de que en el modelo de Kuhn ni el de Kant el sujeto se confunde con la realidad. Más bien, el sujeto es independiente a la realidad, e incluso no puede llegar a conocerla. En Kant, hablábamos de “noúmeno”, la imposibilidad de conocer la realidad en sí misma, y en Kuhn, de la inconmensurabilidad de las matrices disciplinares.

Tal como expresa Minhot y Benavidez: Para Kant la forma que imprime el sujeto es a priori, lo apriorístico en nuestro conocimiento no depende de la experiencia, ni procede ni se justifica por ella (...) si bien el conocimiento se independiza en parte de la experiencia pasa entonces a depender del sujeto cognoscente” (1996: 185). Es decir, todo conocimiento parte de la experiencia, pero no se reduce a ella.

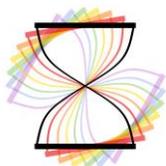
4. Prácticas chamánicas

En primer lugar, es importante destacar que chamanismo es un término occidental, y que, en la comunidad andina, al maestro que está en contacto con otros planos de la realidad, en

Heterocronías. Feminismos y Epistemologías del Sur.

Vol. VI – Núm. 2

Esta obra está bajo una licencia internacional [Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)



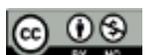
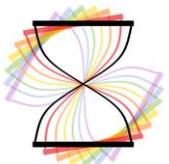
comunicación con los espíritus y al servicio de la comunidad, se le llama Nagual. En los toltecas, recibe el nombre de Laikas. Tal como expresa Rosso: El chamán tiene múltiples funciones, como la sanación de las enfermedades mediante la succión del mal o del soplado, (...) el manejo de los fenómenos meteorológicos, la adivinación del futuro, advertir los males posibles, y anunciar y auspiciar las victorias bélicas” (2012: 179).

El chamán se mueve en el plano de las energías disponibles en los mundos, y dentro de esa realidad puede obrar de manera luminosa u orientar sus dones en realizar el mal. Él es un peregrino entre mundos, y en cada uno de sus viajes, en conexión con lo divino, recoge información valiosa para compartirla con la comunidad. Pero no todos trabajan igual, están los yerbateros, quienes manipulan las hierbas medicinales para elaborar medicinas, ungüentos, sahumos; están quienes pueden manipular los cambios climáticos, el “hacer llover” difundido en nuestro país; los Altomesayok, los grandes hombres de las montañas, que a menudo suben los grandes cerros en busca de sabiduría, para luego compartirla en beneficio de todos; los Pampamesayok, los hombres y mujeres medicina de las pampas, encargados de cuidar las praderas, proteger toda vida que habite en el planeta, propiciar buenas siembras y buenas cosechas.

Rain Rain (2017) revela que la mayoría de las culturas originarias de América Latina y de otros lugares del mundo están basadas en una epistemología similar donde lo colectivo tiene primacía por sobre lo individual y donde el ser humano es entendido en su multiplicidad, como parte de una totalidad, generalmente representada por la naturaleza, y no separado de ella. Una vivencia ritual muy difundida que refleja la estrecha unión entre el hombre y la naturaleza es la ofrenda a la Pachamama, nombre que se le atribuye a la Madre Tierra. Existen diversidad de expresiones colectivas que varían de una comunidad a otra, en este caso, analizaremos la ceremonia realizada por el pueblo Aymara. Valencia Parisaca (1999) explica la clasificación del universo en tres estadios: alax pacha, el mundo de arriba, el más allá, la sociedad extrahumana; aca pacha, este mundo, la sociedad humana, la naturaleza; y manqha pacha, el mundo de abajo, de la oscuridad.

Heterocronías. Feminismos y Epistemologías del Sur.

Vol. VI – Núm. 2



A diferencia de lo planteado por el pensamiento moderno, la naturaleza no es pasiva, sino activa. La naturaleza escucha, siente, bendice, constituyéndose en el espacio sagrado que sostiene la vida de los humanos, los animales y las plantas, es el factor más importante como generador de la vida. La relación con ella se establece a base de aprender de ella, de escucharla, respetarla, cuidarla y amarla.

La ceremonia de la Pachamama es una celebración difundida en nuestro país, y en todas las comunidades andinas. Se trata de una celebración en agradecimiento a la Madre Tierra, por todos los frutos brindados durante el año, por las bendiciones y el alimento recibido. Suele realizarse el 1 de agosto y durante todo el mes. El día en que se lleva a cabo se realiza un pozo en la tierra que representa el útero de la madre, aquel que recibirá las ofrendas y también los pedidos que se le harán para cosechar en primavera. A su vez, se arma una pequeña fogata a unos metros, y es condición necesaria que sea presidida por un chamán.

El hombre o mujer medicina se encargará de limpiar el espacio y mantener su sacralidad, suele realizarlo con su propio tambor, que suena al ritmo de su corazón, con su vestimenta para la ocasión.

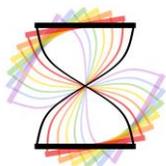
El pedido que los miembros quieren realizar se ofrenda a la Pachamama, y cada uno tendrá tres hojas de coca, sagrado en la comunidad andina, llamado k'intu, y al que junto a pétalos de rosas que simbolizan el reino material, espiritual y mental, se los insufla, dándoles el soplo de vida necesario para que la intención pueda verse materializada. Valencia Parisaca (1999) detalla:

El celebrante prepara las ofrendas y su asistente distribuye porciones de coca a los participantes. Mientras ellos van preparando sus k'intus (ofrendas de coca) piensan sus intenciones (...) el Yatiri, con su asistente, preparan la ofrenda en las hojas de papel dorado y platinado (...) Una vez configurada la ofrenda cha'lla (asperja) sobre ella con vino, acompañando invocaciones y oraciones (1999: 49-50).

Por lo general, no hay rezos predeterminados en estas comunidades, sino que tienen lugar en la conexión con la información que desciende y lo que el grupo necesita. Se insufla el kintu con aquello que la persona necesita para abrir sus caminos; se lo coloca luego sobre el corazón, ya que se considera que requiere del calor del corazón, luego se lo lleva hasta la altura de la

Heterocronías. Feminismos y Epistemologías del Sur.

Vol. VI – Núm. 2



frente para iluminarlo con el pensamiento; finalmente, se lo entrega con brazos elevados, mostrándose al cielo, al creador, al padre sol. Por último, se coloca en el vientre de la madre, y los participantes acompañan al sonido de los tambores y maracas el ritual que se está realizando. Las ofrendas incluyen vinos, legumbres, azúcar, galletas, leche, huevos, hierbas, entre otros. Todo cuanto se posee proviene de la Madre Tierra, y de ella venimos y hacia ella iremos cuando llegue nuestro momento. De esta manera se vivencia la ceremonia, la cual debe finalizar antes de que el sol se ponga. Una vez que sucede, el vientre debe ser cubierto de tierra nuevamente, con ayuda de los presentes. Es una ceremonia de sumo respeto, y cada acción se lleva a cabo con sentido.

Los occidentales piensan que solo se trata de arrojar alimentos a un pozo en medio del terreno, pero no es así, no se está “tirando” el alimento, sino entregando, alimentando las entrañas de la madre en beneficio de todos, y no solo al propio beneficio. Durante todo el ritual, el chamán sostiene con su energía lo que sucede alrededor. A la Pacha, se entrega aquello que requiere ser gestado, que depende de un tiempo para su concreción. En cambio, al fuego se entregan los asuntos que no pueden esperar como, por ejemplo, la recuperación de un enfermo. Por medio de este rito, se busca la armonía y el equilibrio con el entorno circundante, una común unión que conduce a la paz y refleja la estrecha relación con la naturaleza y los miembros de la comunidad.

Axel Nielsen, antropólogo cordobés, expresa: la cosmovisión está en nuestras formas de solidaridad, en la reciprocidad, en el respeto a nuestra querida madre Pachamama (Pecne Tao para la cultura huarpe), en ir a minguear con la comunidad, en poder juntarnos entre cuatro o cinco familias productoras para seleccionar la semilla, para sembrar. Nuestra historia misma está en estos hechos (2020: 10).

Otras prácticas chamánicas como la recuperación del alma, el vuelo con tambores, entre otros rituales de sanación, también forman parte, aunque han sido difundidos en forma de neochamanismos que a menudo tergiversan las prácticas en sí mismas. Es importante destacar que no es estrictamente necesario recurrir al consumo de plantas alucinógenas para recibir una

Heterocronías. Feminismos y Epistemologías del Sur.

Vol. VI – Núm. 2



comprensión sobre lo que está viviendo el individuo, también se suele inducir el trance con el sonido de tambores, que imitan el latido de la tierra, y el propio sonido del corazón. Aunque en los vuelos chamánicos suelen percibirse imágenes similares, la experiencia es particular para cada uno, y depende de la historia personal.

Si nos sumergimos en las concepciones que tienen otras culturas acerca del ser, del universo, de la naturaleza, caemos en el error de querer explicar esa realidad desde nuestra manera de ver, nos apropiamos de significados que no nos pertenecen, a los que les hemos faltado el respeto y en los que incluso se ha ejercido violencia hacia un pueblo y su cultura. En la actualidad, prácticas ancestrales consideradas sagradas son banalizadas y ultrajadas, utilizándose al servicio del capitalismo, excluyéndose el verdadero sentido. Es por ello por lo que debemos ser muy cuidadosos al momento de estudiarlas. Es un compromiso social encaminarnos hacia un proceso de liberación y apertura del conocimiento a diversas perspectivas culturales, más allá de la dominación colonial y hegemónica.

5. Conclusión

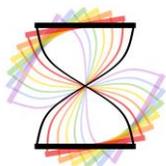
El modelo de racionalidad que lidera la ciencia moderna se globalizó a partir del siglo XIX, es un modelo totalitario en la medida en que, tal como lo expresa Sousa Santos: niega el carácter racional a todas las formas de conocimiento que no se pautaran por sus principios epistemológicos y por sus reglas metodológicas (2009, pp. 21). De esta manera, cierra puertas a otros saberes y se erige como saber universal. Sin embargo, existe una pluralidad de saberes, aun cuando la ciencia se presenta como modelo hegemónico, canibalizando y suprimiendo de manera destructiva otras formas de producir conocimiento.

Las prácticas chamánicas de nuestros pueblos originarios influyen en nuestra cultura y costumbres, forman parte de nuestra historia y nuestro presente, porque, lejos de tratarse de un asunto del pasado, resulta una necesidad el recordar quiénes somos; reconocer la contemporaneidad de los saberes que nos habitan y coexisten con otros. Sus prácticas plantean

Heterocronías. Feminismos y Epistemologías del Sur.

Vol. VI – Núm. 2

Esta obra está bajo una licencia internacional [Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)



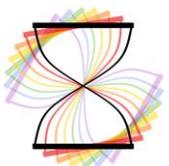
soluciones al impacto ambiental, el volver a reconectarnos con el planeta que nos sostiene, sembrar conciencia acerca del daño que le causamos constantemente. La naturaleza ya no es materia inerte, sino que tiene vida, ella misma siente, escucha, late. En palabras de Martínez Sarasola: la vigencia de la cosmovisión sigue viviendo en la ciudad o en sus comunidades, los indígenas son portadores de una cosmovisión que vive hoy inmersa en la cultura del pueblo argentino. Es una parte irrenunciable de él, aunque con sus características propias (1992: 389).

Es necesario reconocer al otro como sujeto epistémico, hacer lugar a otras perspectivas, considerándolas como conocimiento y abrir la posibilidad de un intercambio enriquecedor en cuanto a lo simbólico. La única forma de emanciparnos es tener herramientas para pensar por nosotros mismos, y ello requiere de pensamiento crítico, que nos lleve a cuestionarnos los discursos que perpetuamos, y que influyen en nuestro modo de concebir la realidad.

Es materia de estudio para futuras investigaciones la posición del Nagual como sujeto epistémico, que produce saberes y se constituye como una resistencia activa contra las prácticas discursivas hegemónicas. También resulta relevante profundizar acerca del lugar del cuerpo en otras culturas, donde la experiencia inmediata concibe un mundo de sensaciones que si tienen que ver con la cultura y producción de saberes. Otra vertiente de investigación para considerar es el valor que se le otorga a la comunidad, que genera redes de contención que cumplen funciones de cuidado.

Notas

1-La extrañeza sobre dichas prácticas llevó a la negación de la naturaleza humana de las mismas. Los humanistas llegaron a la conclusión de que los “salvajes” eran subhumanos. ¿Tienen alma los indios? era la cuestión (Sousa Santos, 2010: 166).

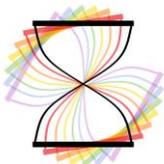


Referencias bibliográficas

- Bourdieu, P. (1972). *Bosquejo de una teoría de la práctica*. Buenos Aires: Prometeo Libros
- Kant, I. (1781/2007). *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Colihue
- Kuhn, T. (1962). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Editorial fondo de cultura económica. Breviarios.
- Le Breton, D. (2007). *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión.
- López Pavillard, S; Cornejo Valle, M. (2015). *La vida como proceso de sanación: prácticas chamánicas del alto Amazonas en torno a la ayahuasca en España*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid.
- Martínez Sarasola, C. (1992). *Nuestros paisanos los indios. Vida, historia y destino de las comunidades indígenas de la Argentina*. Editorial del nuevo extremo. Pueblos originarios.
- Minhot, L.O., Benavidez, A. (1996). *Epistemología e historia de la ciencia*. Selección de trabajos de las VI jornadas. Área lógico-epistemológica de la Escuela de Filosofía. Centro de investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Córdoba.
- Nielsen, A. (2020). *Camino Ancestral Qhapaq Ñan. Una vía de integración de los Andes en Argentina*. Ministerio de Cultura Argentina.
- Pérez, P. (2019). "La Conquista del desierto y los estudios sobre genocidio. Recorridos, preguntas y debates". *Memoria americana*, 27(2), 34-51.
- Rain Rain, A., Muñoz Arce, G. (2017). *Epistemología mapuche e intervención comunitaria: aportes a la justicia cognitiva desde el trabajo social*. En Meschini, P., Hermida, M. *Trabajo social y descolonialidad. Epistemologías insurgentes para la intervención en lo social*. Mar del Plata. EUDEM. pp. 322-348.
-

Heterocronías. Feminismos y Epistemologías del Sur.

Vol. VI – Núm. 2



Rosso, C. (2012). *Los "hechiceros" Guaycurúes en el gran chaco durante el siglo XVIII*. Universidad Nacional de Colombia.

Sousa Santos, B. (2010). *Para descolonizar occidente: más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: Prometeo libros. CLACSO.

Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Editorial Siglo XXI editores. CLACSO coediciones.

Valencia Parisaca, N. (1999). "La Pachamama. Revelación del Dios Creador. Colección Iglesia, pueblos y cultura". Nº 52-53. *Ediciones ABYA-YALA*. Instituto de estudios Aymaras.

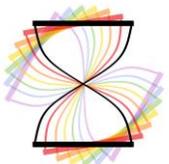
CELESTE ANA MUR DEPETRIS

celestemur1@mi.unc.edu.ar

Estudiante de Licenciatura en la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Córdoba. Ayudante alumna de la Cátedra "B" de la asignatura "Problemas Epistemológicos de la Psicología" en dicha Facultad. Integrante del equipo editorial dentro de la Coordinación sección Artículos de la revista Heterocronías.

Heterocronías. Feminismos y Epistemologías del Sur.

Vol. VI – Núm. 2



Esta obra está bajo una licencia internacional [Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

