

Cuadernos sobre *Asia y Pacífico*

Vol. 1 - noviembre 2015



La influencia del orientalismo en la construcción de la alteridad cultural latinoamericana



JEAN PAUL SARRAZIN

Departamento de Sociología de la Universidad de Antioquia
jean.sarrazin@udea.edu.co



Cuadernos sobre *Asia y Pacífico*

Comité editorial:

Mauricio de Miranda Parrondo, Ph.D.
Pavel Vidal Alejandro, Ph.D.
José Roberto Concha Velásquez, Ph.D.
Juan Esteban Carranza Romero, Ph.D.
Rafael Antonio Muñoz Aguilar, M.Sc.
Carlos Augusto Viáfara López, M.Sc.

Correspondencia, suscripciones y solicitudes

Calle 18 No. 118-250 Vía Pance

Santiago de Cali, Valle del Cauca, Colombia

Pontificia Universidad Javeriana Cali

Centro de Pensamiento Sobre Asia y Pacifico

Teléfonos: (57+2) 3218200

Correo electrónico:

cpasiapacifico@javerianacali.edu.co

Noviembre 2015

Contenido

Resumen	4
Introducción	5
Indigenismo en conjunción con orientalismo	6
La alteridad étnica como alternativa globalizada	7
Conclusiones	10
Bibliografía	11

Resumen

El objetivo de esta ponencia es mostrar el proceso histórico y cultural mediante el cual las representaciones occidentales sobre culturas como la hindú, la china o la japonesa, constituyen elementos que han contribuido a construir un indigenismo latinoamericano. A partir de datos históricos, así como de una investigación etnográfica del caso colombiano, se observa, en efecto, que desde hace sólo unas décadas se comenzó a estructurar una narrativa a favor de las culturas amerindias, principalmente entre las élites intelectuales de América Latina. Aunque estas representaciones positivas –que constituyen lo que hemos llamado un indigenismo– evidentemente reivindican un saber ancestral autóctono, el análisis comparativo demuestra que los indigenistas tienen también una fuerte admiración por las culturas asiáticas, y utilizan muchos de los conceptos tradicionalmente orientalistas, para reinterpretar y valorar las culturas amerindias, lo cual ha tenido importantes consecuencias, incluso a nivel de las políticas sociales colombianas.

Introducción

En esta ponencia se analiza –desde una perspectiva sociológica– un conjunto de discursos e imágenes que se reproducen acerca de lo indígena en un sector de la población colombiana no indígena, constituyendo así lo que llamaremos una forma contemporánea de indigenismo. Cabe aclarar desde ya que el término “indigenismo” es polisémico y es utilizado en diferentes contextos sociales de maneras variadas, denotando proyectos políticos y luchas de pueblos marginalizados cuyos modos de vida, pensamiento e integridad física han sido atacados. Aunque acá no nos referiremos a esas realidades indígenas, ello no significa que se consideren sin importancia. Coincidimos con Alcida Ramos (1998), para quien el término “indigenismo” no necesariamente tiene que limitarse al activismo indígena o a las políticas oficiales dirigidas a comunidades indígenas. El uso que queremos darle al término “indigenismo” lo sostendremos en un sentido similar al de la palabra “orientalismo”, tal como lo hace Ramos (2012). En estas construcciones sobre la alteridad juegan un papel diferentes tipos de actores, entre los cuales se pueden contar: “los medios de comunicación, la literatura de ficción, las actuaciones de la Iglesia y de activis-

tas de los derechos humanos, los análisis antropológicos y las posiciones de los propios indios que pueden negar o corroborar ese conjunto de imágenes sobre el indio” (Ramos 2012, p. 165). Por demás, añade la autora (p. 166), existen “tantos ‘indios’ cuantos sean los agentes interesados en construir ese edificio fascinante, multifacético y, a veces, tan imposible de descifrar como una obra de Escher. Ése es el indigenismo que llegó al siglo XXI”.

Evidentemente, no todos los tipos de representaciones sobre lo indígena pueden ser tenidos en cuenta en este momento, como tampoco podemos analizar en este espacio limitado a todos los actores que intervienen en dichos procesos. El presente estudio se focaliza en los discursos, valoraciones positivas y actitudes que se observan a propósito de lo indígena entre urbanitas que –sin pretender generalizar– pertenecen a clases medias y altas en Colombia. Para precisar aún más, el análisis gira alrededor de una idea recurrente y central en los discursos observados: las culturas indígenas poseerían una forma de sabiduría benéfica y enriquecedora para la sociedad “occidental”¹. Se trata acá de aportar a la comprensión del proceso que llevó a que se difundieran este tipo de ideas e imágenes positivas

sobre lo indígena, considerando particularmente el papel que juegan los distintos medios de comunicación consumidos por la población de estudio, es decir, un cierto tipo de indigenistas –que llamaremos así aunque ellos no necesariamente se identifiquen con ese apelativo–.

Como se explicará, este tipo de valoraciones evocadas por una población local no surgen de manera aislada. Al contrario, esta es la manifestación local de un fenómeno relativamente reciente en la historia moderna que se ha difundido a escala global. En efecto, la modernidad tardía permite la difusión globalizada –mas no de manera uniforme ni entre todas las personas del planeta– de elementos simbólicos que constituyen parcialmente las concepciones locales de la identidad y de la alteridad, de lo que es “Occidente” o de lo que son “las culturas indígenas”.

Indigenismo en conjunción con orientalismo

Muchos elementos de los discursos indigenistas, ya lo dijimos, se basan en representaciones locales formadas mediante grillas interpretativas

provenientes del Norte global. Un ejemplo más de ello, es la notable influencia en la población estudiada de autores formados en Norteamérica o Europa, especialmente la del estadounidense Carlos Castaneda (1996), pero también de otros antes o después de él, como George Gurdjieff, Allan Kardec, o Deepak Chopra o Eckhart Tolle. Aunque estos últimos no puedan ser catalogados como indigenistas ni hablen en términos positivos de los indígenas de Colombia, sí han contribuido a espiritualizar la alteridad, sea indígena (en el caso de Carlos Castaneda) u oriental, proporcionando así marcos interpretativos de la alteridad indígena en Colombia.

A propósito del orientalismo, existe en efecto una vasta literatura sobre la espiritualidad oriental conocida por los indigenistas. Aunque esta literatura hable por ejemplo de la “cultura hindú” o de la “religión budista”, prácticamente todo ha sido redactado en el Norte, y originalmente en inglés. Como Said (1990) lo señaló, la producción de textos ha jugado un papel central en la construcción sistemática del conocimiento sobre el “Otro”.² Una forma contemporánea y local de ese orientalismo se manifiesta actualmente también en América Latina.

Por además, tal como observa Ramos (2012) en Brasil, existen ciertas correspondencias entre el orientalismo de los europeos, y el indigenismo de los latinoamericanos. En ambos casos se trata de la imaginación de un Otro invariable, genérico y simplificado, pero a diferencia del Orientalismo europeo del siglo XVIII o XIX que describe Said (*op. cit.*), el indigenismo latinoamericano del siglo XXI se nutre de flujos culturales que circunnavegan el globo en cuestión de segundos.

La combinación de orientalismo e indigenismo que existe en el país hace que las personas “descubran” sabidurías indígenas reinterpretadas en parte a través conceptos que provienen de aquella literatura orientalista. Pero la combinación se manifiesta también a través de prácticas; así por ejemplo, encuentros indigenistas como los de “Raíces del Sur” se realizan muchas veces en lugares orientalistas (con una mejor infraestructura y más antiguos) como es el caso de una “Eco Aldea - Yoga Village”, ubicada en las afueras de la capital colombiana.

La alteridad étnica como alternativa globalizada

Tanto lo oriental como lo indígena se consideran formas de conocimiento útil para la transformación interior y para encontrar alternativas según los ideales y necesidades del yo moderno: calmar su estrés, evolucionar espiritualmente, aumentar su bienestar físico y mental. Todo ello se enmarca a su vez en una tendencia más general (y funcional al neoliberalismo) de consumo de la diferencia. Por supuesto, se trata de un consumismo justificado con discursos particulares y “cultos”, fruto de un capital cultural relativamente elevado. Las personas que asisten a eventos o rituales o que consumen información relacionada con lo indígena argumentan: “estoy buscando energías positivas”; “busco algo alternativo”; “es importante pensar diferente a la cultura capitalista”. Aseguran además que “gracias a estas sabidurías, he resuelto problemas internos que traía desde hace tiempo”; “en un ritual uno puede reencontrar el sentido de la vida”; “pienso que gracias a los rituales uno puede reemplazar un psicoanálisis que dura demasiado tiempo”.

En sus búsquedas de sabidurías alternativas o de “otros caminos espirituales”, los sujetos siguen varios itinerarios, uno de los cuales, por ejemplo, lleva a una persona de su práctica de artes marciales, lo cual la lleva a conocer, en un centro de “meditación trascendental”, a otra persona que le recomienda las tomas de yajé. Otro itinerario parte de la visita a un centro de medicina alternativa, donde encuentra información sobre un seminario titulado “El Despertar de la Conciencia”, dictado por un médico quien asegura que los chamanes de la Sierra Nevada de Santa Marta practican algo similar al “*mindfulness*”: un concepto que él aprendió en Harvard, y que sería fundamental para el despertar de la conciencia y para que aprendamos a vivir plenamente el presente.

En algunas circunstancias, el orientalismo y el indigenismo se vinculan también al ecologismo, otra tendencia globalizada que refuerza los imaginarios positivos sobre los indígenas, ya que se asume que todos ellos “viven en armonía con la naturaleza” o que son “ecologistas innatos”, como decía un entrevistado. Orientalismo, indigenismo y ecologismo se manifiestan en eventos puntuales como los “eco-yoga *festivals*”, los cuales se han realizado en el Jardín Botánico de

Bogotá. Allí se ofrecen al público, entre otras cosas, conferencias sobre la espiritualidad indígena, documentales sobre el calentamiento global, así como también clases de yoga, alimentos orgánicos y terapias naturistas para conservarnos sanos y bellos.

Todos estos discursos y práctica relacionados con la valoración positiva de las culturas indígenas, van acompañados de críticas explícitas contra “nuestra cultura”, “Occidente”, “la modernidad” o su “Progreso”, el cual estaría destruyendo los saberes ancestrales, así como destruye los recursos naturales y no presenta formas de “vida sana”. Se trata, como se ha observado en otros países del mundo, de la búsqueda de una “alteridad espiritual” (Benveniste, Hernandez y Selim 2004; Pons 2004) que contrarreste las tendencias supuestamente demasiado “destructoras”, “materialistas” o “deshumanizantes” de la cultura moderna. El indigenismo local, en efecto, utiliza un buen número de ese tipo de ideas, las cuales estaban ya presentes en movimientos nacidos en el Norte global como la “contra-cultura” y el “New Age”³. Hoy en día, ser “contracultural” se ha convertido en un valor ampliamente difundido –incluso y ante todo en Norteamérica–, al punto de que lo alter-

nativo y rebelde se convirtió en un slogan publicitario de primer orden (Heath y Potter, 2005).

Pero no sobra recordar nuevamente que quienes lanzan este tipo de discursos en contra de la modernidad, no vienen precisamente de sectores marginales o marginalizados de la modernidad capitalista, y no son precisamente campesinos. Por ejemplo, una ferviente indigenista y promotora de los rituales chamánicos, justifica su posición diciendo que “el Progreso es lo peor”. Sin embargo, sabemos que ella es una famosa cantante de Rock, que utiliza la última tecnología electrónica para sus creaciones, y que viaja frecuentemente a Estados Unidos (particularmente el estado de California) para actualizarse en las últimas tendencias y darle a sus canciones –algunas de las cuales hacen referencia explícita a lo indígena– el sonido “cool” que gusta a los rockeros alternativos de Colombia.

De manera concomitante a lo que hemos observado en este país, Kaufmann (2004) muestra que los discursos pro-étnicos de las élites intelectuales de diversos países en el mundo occidentalizado suelen ser legitimados igualmente a través de la idea de una “crisis de la mo-

dernidad”. Si bien es cierto que muchos ciudadanos de las “periferias” del mundo (América Latina, África o India) han participado con sus propios discursos en la difusión del pensamiento crítico en contra del capitalismo o de la modernidad, la gran mayoría de ellos, como lo demuestra Amselle (2008) y como lo hemos notado entre la población de estudio, han tenido una formación superior de tipo occidental –en las principales universidades de sus tierras natales y/o en países del Norte–, lo cual los ha introducido a teorías críticas (foucauldianas, marxistas, poscolonialistas, decolonialistas, etc.) fundamentadas, estructuradas y legitimadas primeramente en el Norte. Un número creciente de todos estos intelectuales criollos, críticos y amantes de lo alternativo, ha decidido publicar en múltiples medios su valoración de ese “otro” indígena, de manera similar a como lo hicieron primero sus colegas en Estados Unidos o en Europa.

Es importante señalar finalmente que ese Otro idealizado y buscado por nuestra población “crítica”, es un Otro bien seleccionado y empacado en una bonita presentación étnica, congelada para que se preserve. Esa valoración positiva de lo indígena subsiste sólo si se concibe como estática en el tiempo y separada radical-

mente de “nuestra cultura occidental”⁴. Su valor depende de que sea realmente *diferente*, o “sin contaminarse”, para decirlo en términos de la población estudiada. Esta tendencia a concebir al Otro como un ser de una cultura “tradicional”, por mucho que haya sido criticada desde la academia, es precisamente una de las ficciones que legitima al indigenismo, y ha estado presente en muchos otros países occidentalizados (ver, entre muchos otros: Briggs, 1996; Haley y Wilcoxon, 2005).

De manera general, la lógica de diferenciación y dicotomización entre un Nosotros y unos Otros⁵, difundida en la modernidad desde sus orígenes coloniales (Clifford, 1988), persiste gracias a la reproducción de fronteras étnicas imaginarias, las cuales, como lo demostró Barth (1998), no necesariamente están basadas en diferencias culturales reales u objetivas entre los grupos concernidos. La insistencia en esas fronteras es particularmente curiosa en un mundo donde el neoliberalismo se impone con su lema de acabar con las fronteras, y es aún más curiosa cuando quienes insisten en la importancia de esas fronteras para preservar aquella indianidad tan apreciada, sean las mismas personas que aprovechan al máximo el debilitamiento globalizado de

las fronteras para viajar, trabajar, conocer y *enriquecerse* (en todos los sentidos de la palabra).

Conclusiones

En la medida en que la construcción de imaginarios positivos sobre la indianidad en Colombia no puede ser desligada de tendencias culturales globalizadas, debemos analizar el proceso en términos de conexiones a una red planetaria de imágenes y discursos, los cuales son adaptados y referidos a elementos e identidades del país, en un proceso donde interviene la imaginación local. Así, nuevos ideales de humanidad, de relación con la naturaleza, de espiritualidad personal, de salud, etc., han sido traducidos y transferidos a un discurso que incluye una figura local de la alteridad, cual es “nuestros indígenas”.

Esta investigación demuestra que una manera particular de representar las culturas, religiones o mitos indígenas permite que las formas culturales más diversas y lejanas entre sí sean consideradas actualmente como portadoras de mensajes profundos y valores morales que la sociedad moderna debería seguir. Este

proceso de reinterpretación opera gracias a las transferencias de sentido provenientes de ciertos temas que interesan al sujeto moderno y que hacen parte de tendencias culturales globalizadas. Es por eso que no podremos comprender el sentido que toma actualmente el concepto de “sabiduría indígena”, si no lo ponemos en relación con otros conceptos como el enriquecimiento y la realización personal, la búsqueda de espiritualidad, la noción de crisis de Occidente o el constante deseo de cambio entre la población estudiada.

Bibliografía

- Amselle, J.-L. (2008). *L'Occident Décroché. Enquête sur les Post-colonialismes*. Paris : Stock.
- Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Benveniste, A., Hernandez, V., Selim, M. (2004). Praxis Actuelles de l'Imaginaire. *Journal des Anthropologues*, 98, 43-53.
- Bernard, C. & Gruzinski S. (1992). *De la Idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Briggs C. (1996). The politics of discursive authority in research of the Invention of Tradition. *Cultural Anthropology*, 11(4), 435-469.
- Castaneda, C. (1996). *Las Enseñanzas de Don Juan. Una Forma Yaqui de Conocimiento*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Castells, M. (2001). *La Era de la Información. Vol. II: El poder de la identidad*. México, D.F.: Siglo XXI Editores.
- Clifford, J. (1988). *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Comaroff, J. & Comaroff, J. (2009). *Ethnicity, Inc*. Chicago : University of Chicago Press.
- Doquet, Anne (2002). Se montrer Dogon. Les mises en scène de l'identité ethnique. *Ethnologies Comparées*, 5. Documento recuperado el 14 de septiembre de 2006. Disponible en <http://recherche.univ-montp3.fr/mambo/cerce/r5/n.5.htm>
- Doytcheva, M. (2005). *Le multiculturalisme*. Paris: La Découverte.
- Friedman, J. (2003). Globalizing Languages: Ideologies and Realities of the Contemporary Global System. *American Anthropologist*, 105(4), 744-752.

- Geertz, A. (1994). *The Invention of Prophecy*. Berkeley: University of California Press.
- Guber, R. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá: Norma.
- Haley, B. D & Wilcoxon, L. R. (2005). How Spaniards became Chumash and other tales of ethnogenesis. *American Anthropologist*, 107(3), 432-445.
- Hall, S. (1991). The Local and the Global : Globalization and Ethnicity. En: A. King (Ed.). *Culture, Globalization and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity* (pp. 19-39). Binghamton: MacMillan-State University of New York.
- Heath, J. & Potter, A. (2005). *Rebelarse vende : el negocio de la contracultura*. Madrid: Taurus.
- Hornborg, A. (1994). Environmentalism, ethnicity and sacred places. Reflections on modernity, discourse and power. *Revue Canadienne de Sociologie et Anthropologie*, 31(3), 245-267.
- Kaufmann, E. (2004). Dominant ethnicity : from background to foreground. En: E. Kaufmann (Ed.). *Rethinking Ethnicity*. London: Routledge.
- Lenoir, F. (2000). Les Spiritualités Orientales en Occident. En: F. Lenoir, Y. Tardan-Masquelier (Dir.). *Encyclopédie des Religions. Vol. II*. Paris : Bayard.
- Lopez, D. (2003). *Fascination Tibétaine*. Paris : Autrement.
- Minkjan, H. (2008). Seeking Guidance from the Spirits: Neo-Shamanic Divination Rituals in Modern Dutch Society. *Social Compass*, 55(1), 54-65.
- Montaigne, M. d. (1992). *Les Essais. Livre I*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Pineda, R. (2002). Estado y Pueblos Indígenas en el Siglo XX. La Política Indigenista entre 1886 y 1991. *Revista Credencial Historia*, 146. Recuperada el 6 de Septiembre de 2008. Disponible en: <http://www.la-blaa.org/blaavirtual/revistas/credencial/febrero2002/estado.htm>.
- Ramos, A. (1998). *Indigenism. Ethnic politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Ramos, A. (2012). Indigenismo, un orientalismo americano. *Desacatos*, 39, 161-184.
- Said, E. W. (1990). *Orientalismo*. Barcelona: Libertarias.
- Sarrazin, J. P. (2008). El Chamanismo es un Camino. Las culturas indígenas

como fuentes de sabiduría espiritual en Bogotá. En: A. Aguilar et al. (Eds.). *Raíces en Movimiento. Prácticas Religiosas Tradicionales en Contextos Translocales* (pp. 329-362). Guadalajara: El Colegio de Jalisco/CIESAS.

Sarrazin, J. P. (2011). *Du Marxisme au Chamanisme. Naissance d'un indigénisme local à l'heure globale*. Sarrebruck: Éditions Universitaires Européennes.

Sarrazin, J. P. (2012). New Age en Colombia y la Búsqueda de la Espiritualidad Indígena. *Revista Colombiana de Antropología*, 48(2), 139-162.

Sarrazin, J. P. (2014). *Branchés sur la Diversité Culturelle. Enquête sur les représentations et la valorisation du bouddhisme tibétain en Occident*. Sarrebruck: Éditions Universitaires Européennes.

Smith, L. T. (2010). Lo nativo y el Down Under neoliberal: neoliberalismo y las autenticidades en peligro. En: M. De la Cadena (Ed.). *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización* (pp. 369-390). Lima: IEP; Paris: IFEA.

Uribe, C. A. (2002). El Yajé como sistema emergente: discusiones y controversias. *Documento del CESO*. N^o

33. Bogotá: Ediciones Uniandes.

Uribe, C. A. (2008). El yajé, el purgatorio y la farándula. *Antípoda*, 6, 113-131.

Wood, R. (1998). Touristic Ethnicity: a brief itinerary. *Ethnic and Racial Studies*, 21(2), 218-241.

Notas

- 1 Las comillas, en casos como este, se usan para citar expresiones extraídas de los discursos analizados.
- 2 Es importante notar que el Orientalismo al que nos referimos acá no es exactamente el mismo tipo de construcción al que se refería Said. Mientras que este autor quería denunciar muchas de las imágenes negativas que se habían producido en Occidente a propósito de los pueblos árabes-islámicos, nosotros nos referimos a las imágenes positivas que existen a propósito de pueblos orientales que no son precisamente árabes-islámicos, sino más bien hindúes, chinos o japoneses.
- 3 Sobre las relaciones específicas y complejas que existen entre el indigenismo actual y lo que –no sin controversia– podemos llamar el New Age en Colombia, ver Sarrazin (2012).
- 4 Respecto a esta construcción del indígena como un ser aparte y por fuera del tiempo, la antropología (y la vulgarización de algunas de sus ideas) tiene mucho que ver (Trouillot, 2011).
- 5 En inglés, esta lógica ya tiene su expresión rimada: *The West and the Rest*.