

Informe del proyecto de investigación:

Creencias, prácticas y geografías simbólicas urbanas: una lectura interpretativa de las nuevas búsquedas espirituales y prácticas de sanación en la ciudad de Quito.

Área de Letras, Universidad Andina Simón Bolívar
Julio 23 del 2001

Alicia Ortega Lucía Herrera

□ **Reencantamiento del mundo:**

En el mundo contemporáneo, el ser humano se sitúa frente a un universo que, a fuerza de ser controlado y manipulado tecnológicamente, ha perdido la capacidad de ser un interlocutor válido en la incesante búsqueda de sentidos trascendentes. La perspectiva científica y racional, que ha dominado gran parte de nuestro siglo, ha prometido una vida completamente armónica en la que las necesidades estuviesen satisfechas y los anhelos fuesen factibles de ser cumplidos. En el siglo XXI, no nos queda más que reconocer que todo ello no ha pasado de ser un sueño inalcanzado y cada vez más inalcanzable; que la deseada armonía se encuentra cada vez más lejos o, lo que es peor, ha sido reemplazada por daños ecológicos casi irreparables y por inequidades sociales evidentemente insostenibles. El afán de dominio tecnológico ha hecho de la naturaleza un entorno modelable al antojo de quien posea las herramientas técnicas adecuadas, pero, a la vez, lo ha convertido en un entorno sin voz propia y sin la capacidad interactuar en un diálogo significativo. El hombre, por su parte, se ha quedado solo, envuelto en una especie de insatisfacción y de hastío permanente.

En estas condiciones, se evidencia a nivel mundial, y en particular en nuestra ciudad, un fuerte deseo de encontrar nuevas claves de interpretación de la realidad; se multiplican búsquedas que se encaminan a suprimir la cada vez más insoportable indiferencia del mundo y que implican un reposicionamiento espiritual del ser humano frente al universo que le rodea y del cual es parte integrante. Estas búsquedas apelan a todas las dimensiones del mundo de vida y parten de una percepción del ser humano en su totalidad: el cuidado del cuerpo y el arte de la sanación, los hábitos nutricionales, el erotismo y la sexualidad, la interacción con la naturaleza desde una perspectiva que incorpora lo sagrado en el uso y apropiación de los espacios.

Actualmente vivimos en el tiempo de la informática a través de la cual hemos despertado un mundo holístico. Esto implica ser consciente de la totalidad del hombre y su interrelación con la naturaleza, cosmos y las leyes universales. Según estudios a nivel mundial lo que se está despertando es el potencial humano, el campo de la salud y la ecología.

Lo holístico es un desarrollo en lo *horizontal*, campo energético a nivel humano, desarrollo científico, tecnológico; y en lo *vertical*, unión cielo y tierra, donde en el punto de cruce se encuentra el origen auténtico. En la palabra *holístico* está escondido lo *holy* (sagrado); estamos pues en un proceso del despertar de la sabiduría y frente a un nuevo paradigma universal.¹

En este sentido se trata pues de pensar y comprender al ser humano de manera integrada, tanto desde la mirada médica, como desde el análisis cultural y social. Se hace cada vez más evidente que estamos en la “pacha/época” de una nueva dimensión de tiempo y espacio. Parecería ser que, como dice Leszek Kolakowski en su libro *La*

¹ Veronique Gorris, “Cuerpo, mente y salud desde un enfoque holístico”, conferencia leída en el Seminario internacional de actitud y salud holística”, Universidad Andina Simón Bolívar, marzo del 2001.

presencia del mito, solamente reasumir una perspectiva mítica podría reestablecer el contacto significativo del ser humano con un universo envolvente y pleno de resonancias simbólicas, con un orden cósmico que lo supera y que le ofrece la posibilidad de otorgar un sentido trascendente a la existencia individual.

Varios estudiosos² han señalado que el uso social y cultural que el ciudadano común hace de la ciudad y sus espacios está mediado por el miedo y la incertidumbre: miedo al caos y al desorden social, miedo a transitar por una ciudad que es cada vez más percibida desde la violencia y la inseguridad; miedo a la presencia del otro, cualquier otro, que se nos acerca en la calle y es inmediatamente percibido como amenaza; miedo al deterioro ambiental y a las señales de una naturaleza incontenida (volcanes en peligro de erupción, sequías, inundaciones, deslaves); miedo a ser una víctima más de los atracos bancarios; incertidumbre frente a una política percibida como un mero ejercicio de corrupción impune; desconfianza y sensación de orfandad frente a un Estado que no garantiza a los ciudadanos sus mínimos derechos a salud y educación. Estos temores y desconfianzas generan en el ciudadano común, por un lado, la búsqueda de nuevos referentes que propongan la posibilidad de encontrar nuevos sentidos en medio del caos y las angustias de la vida cotidiana y, por otro, el impulso casi instintivo de recurrir a una esperanza de salvación que se expresa a través de la fe, la creencia, el pensamiento mágico; una suerte de confianza vital que apela a rituales y objetos como instrumentos que canalizarían poderes de curación y restablecimiento social.

² Jesús Martín Barbero, "La ciudad virtual. Transformación de la sensibilidad y nuevos escenarios de comunicación", *Revista Universidad del Valle* (Cali), (1996): 26-38. Rossana Reguillo, "Los laberintos del miedo. Un recorrido para fin de siglo", *Revista de Estudios Sociales* (Bogotá), 5 (2000): 63-72.

Rossana Reguillo³ señala que el miedo es siempre una experiencia individualmente experimentada, socialmente construida y culturalmente compartida. De allí que sea importante reconocer unas ciertas prácticas y manifestaciones culturales que atraviesan y caracterizan nuestro mundo de hoy –tanto en sus instancias más cotidianas como de reflexión académica–, como el resultado de un conjunto de experiencias y emociones socialmente compartidas. En este sentido nos parece sugestiva la propuesta que hace Michel Maffesoli, en su libro *El tiempo de las tribus: el declive del individualismo*⁴, sobre la necesidad de comprender que, en ciertos periodos de la historia, las relaciones en el interior de los microgrupos sociales y la manera como estos grupos se sitúan en su entorno espacial están definidas por una conexión entre la emoción compartida y la comunalización abierta, como formas de vínculo social. Estos periodos estarían dominados por una socialidad de predominio empático, que posibilitaría la emergencia de “neotribalismos”. De hecho, en el mundo de hoy, asistimos a la visibilización de múltiples tribalismos, (vegetarianos, ecologistas, macrobióticos, esotéricos, de llamada iglesia nativa, de prácticas rituales, entre otros) que comparten la búsqueda de una nueva espiritualidad y de nuevos dispositivos en la conformación de la identidad y la memoria, búsqueda de lo sagrado en la vida cotidiana y su manifestación en la naturaleza, en el afán de reencontrar las dimensiones existenciales del hombre religioso de las sociedades arcaicas.

El argumento principal de Maffesoli es que en los grupos sociales lo que prima es la búsqueda de compañía de aquellos que sienten y piensan como nosotros, la pulsión de

³ Reguillo, Ibid., p. 65

⁴ Michel maffesoli, “La comunidad emocional. Argumentos para una investigación” en *El tiempo de las tribus: el declive del individualismo en las sociedades de masas*, barcelona, Icaria, 1990.

estar juntos y de compartir sentimientos vividos en común; pues la razón ocuparía muy poco lugar en la elaboración y divulgación de las opiniones. “La difusión de éstas [opiniones], lo mismo para los primeros cristianos que para los obreros socialistas del siglo XIX, debe mucho más a los mecanismos de contagio del sentimiento o la emoción vividos en común.”⁵ Desde esta perspectiva, la sensibilidad colectiva crearía las condiciones de posibilidad de una especie de *aura* que va a caracterizar tal o cual época: así el aura teológica de la Edad Media, el aura política del siglo XVIII o el aura progresista del siglo XIX. Es posible, pues, que estemos asistiendo a la elaboración de un “aura estética”, en la que se encontrarían, en proporciones diversas, elementos que remiten a la pulsión comunitaria, a la propensión mística o a una perspectiva ecológica. Desde allí se puede interpretar el resurgir del ocultismo, de los cultos sincréticos y la importancia que ha vuelto a cobrar lo espiritual o la astrología. Se trataría, en definitiva, de múltiples comunidades que se sostienen alrededor de una emoción compartida o de una sensibilidad vivida en común, en las que el ritual es un nexo fundamental de unión que asegura el perdurar del grupo. Comunidades que responden, de manera vital y creativa, a todos aquellos desórdenes y pérdidas que habrían generado miedos, desencantos y angustias.

Si nos remontamos en la historia, esta marea búsquedas espirituales en el mundo occidental parecería tener sus incipientes inicios casi a comienzos de siglo cuando, allá por los años 20, se redescubre la religiosidad y la cultura oriental⁶; sin embargo su consolidación se da a partir de los años 60 -en que el movimiento *hippie* y las

⁵ Ibid pp. 39-40.

⁶Cfr. Juan Carlos Urrea Viero, "Aproximaciones al fenómeno de la Nueva Era" en *Nueva Era, reflexiones desde la fe*, El Horeb, Quito, 1998. pp. 16ss.

revoluciones estudiantiles del 68 juegan un papel protagónico- y en especial desde los 80, cuando surge los que Urrea Viero denomina un "nuevo paradigma científico, holístico y ecológico unido a varias formas de psicologismo humanista"⁷. Pero no basta con encontrar raíces socio-culturales que funden el surgimiento de la Nueva Era; penetrar en sus profundidades implica necesariamente dar cuenta de sus propios y suigéneris referentes y hacer alusión a sus causas esotéricas y astronómicas. A mitad del camino entre lo que sería un acto de incursión en lo misterioso y una investigación científica, nos vemos obligadas a hacer referencia al ingreso planetario a la era de Acuario que significaría el surgimiento de un nuevo tipo de espiritualidad y el develamiento de una serie de secretos ocultos e inentendibles desde la pura y fría racionalidad científica.

Desde esta perspectiva, la nueva espiritualidad constituye la clave para un reencuentro del ser humano con el universo al que ha enfrentado con todas las armas tecnológicas que el desarrollo científico le ha ofrecido. Quizás hablar de enfrentamiento sea excesivo cuando uno de los supuestos contrincantes se ve relegado a una posición de recepción y aceptación pasiva de la manipulación científica del otro. Tal vez el término más pertinente sea el de *indiferencia*, término utilizado por Kolakowski⁸ para referirse a ese inescrutable silencio que el mundo presenta cuando, desde la visión científica y tecnológica actual, buscamos desentrañar sus significados más profundos.

La indiferencia de la que habla Kolakowski se produce por la incapacidad del hombre contemporáneo de establecer vínculos con la realidad que le rodea. No es que el ser humano no sepa dominar la naturaleza y sobrevivir en ella; es tan solo la indiferencia que

⁷ibid. p.17.

⁸Cfr. Leszek Kolakowski, *La presencia del mito*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973. pp.33ss.

se origina en el hecho de considerarnos sujetos que se oponen al objeto de su conocimiento y dominio. En ese enfrentamiento, el sujeto se encuentra profundamente solo frente a una realidad que puede ser dominada, manipulada, controlada, pero que ya no tiene capacidad de respuesta frente a nuestras demandas e inquietudes más profundas. El ser humano es capaz de manipular la naturaleza hasta grados que hubiesen resultado inverosímiles en otras épocas, pero no logra ya establecer vínculos estables y solidarios con ella.

¿Por qué? La respuesta que ofrecen todos los relatos que hemos recogido para esta investigación es rápida y contundente: porque el ser humano no ha sabido respetar el orden cósmico que rige la vida y ha descuidado el trabajo espiritual, fuente esencial de conocimiento y guía de acción. Todos estos relatos plantean la necesidad de reencontrar el sentido mítico del mundo y de la vida; de reestablecer la comunicación con nuestro entorno sobre la base de interpretaciones simbólicas que conjuguen el conocimiento racional con la intuición y la imaginación de los participantes.

Nuestro empeño en el presente trabajo es indagar en estas nuevas formas de relacionarse con la realidad; esto nos ha conducido a presenciar y a compartir prácticas rituales donde se mezclan aspectos de distintas matrices culturales para conformar una especie de collage simbólico lleno de evocaciones mágicas, imágenes sugestivas y engarces emotivos. Compartir estas ceremonias y rituales en parte nos ha sorprendido y en parte ha cuestionado los intereses que, desde la academia, nos han guiado. Creemos que si efectivamente esta puede ser una moda superficial -con todos los riesgos que ello implica-, refleja también búsquedas e inquietudes de un alto grado de profundidad. Pensamos, por lo tanto, que no basta con descalificar en bloque todo este tipo de prácticas

como funcionales al mercado y encubridoras de las verdaderas injusticias y de sus consecuencias. Evidentemente no podemos negar que hay mucho de cierto en afirmaciones de este tipo y más adelante las retomaremos para analizar sus implicaciones sociales y económicas. No obstante creemos que, inclusive para poder realizar un análisis de este tipo, hace falta primero adentrarse en sus novedosas perspectivas, no tanto -o no solo- de estudio de la realidad, sino de convivencia con el entorno, teniendo en cuenta que a este entorno pertenecen tanto la naturaleza, como los otros seres humanos e inclusive el mundo interior que, como un cosmos también infinito, se despliega en cada uno de nosotros.

De hecho, un elemento recurrente en los discursos y prácticas que hemos vivido, leído y observado tiene que ver con la importancia que adquiere la relación del ser humano con su entorno físico. Sabemos que el lugar de habitación y de interacción social no tiene una significación meramente funcional, sino que adquiere múltiples y complejas significaciones simbólicas, puesto que todo espacio realmente habitado permite la evocación y la ensoñación, genera relaciones afectivas de pertenencia e identidad y constituye el albergue de la memoria. Sin embargo, lo que parece nuevo es el acento y el afán por sacralizar el espacio ocupado y la naturaleza misma, en el esfuerzo por recuperar la sensibilidad religiosa en las poblaciones urbanas. Se trataría de colocarse en la perspectiva del hombre religioso de las sociedades arcaicas, según la cual el mundo -en su misma configuración- vive, habla y significa. De allí la insistencia en saber escuchar a la Pachamama y respetarla, el sentimiento de estructura cósmica, la preocupación por el espacio desde la mirada médica y el regreso a las plantas medicinales.

Es muy importante comprender que la vivienda y el lugar de trabajo son mucho más que estructuras físicas que nos cobijan de los agentes climáticos, son sitios donde pasamos gran parte de nuestra vida y estamos íntimamente ligados a ellos. Sobre todo los espacios vivienda constituyen núcleos de regeneración de la energía perdida al exterior, de revitalización y recuperación de la forma. Es el sitio de encuentro con los seres más allegados a mi vida y conmigo mismo, es el nido espiritual.

Por esta razón, el arquitecto y el médico tenían y deben tener conocimientos múltiples sobre las leyes físicas y energéticas que rigen el equilibrio fisiológico del ser humano; sobre las leyes y el ritmo que rige el cosmos; sobre la naturaleza y su organización y sobre temas cosmogónicos de tal forma que a través de sus creaciones o sus terapias, el hombre pueda lograr un equilibrio de los cuerpos energéticos: físico, emocional y espiritual.⁹

La vivienda, el espacio, el entorno y la naturaleza misma pasan a ser considerados como “nidos espirituales” que, según el uso que se haga de ellos, podrían garantizar salud y vida plena. La energía, los cuerpos vitales, la geobiología, las radiaciones, las condiciones climáticas, los materiales de construcción y la orientación de los cuerpos, las formas y los números, la ambientación interior y el mobiliario; son todos elementos y parámetros que, desde una mirada holística, deben ser considerados al pensar la relación del ser humano con su entorno. Asistimos, entonces, a una suerte de “antropomorfización” del mundo que lo convierte no solo en nuestro más sabio interlocutor y protector, sino que él mismo deviene en parte integrante nuestra como una piel más de nuestras múltiples envolturas: cuerpo, vestimenta y casa. Mircea Eliade sostiene que “Para el hombre religioso el mundo está cargado de mensajes. No hay sino que descifrar lo que el cosmos dice en sus múltiples modos de ser para comprender el misterio de la vida. El cosmos se presenta como un lenguaje cifrado únicamente desde

⁹ Grace Almeida, material entregado del área de salud de la Universidad Andina Simón Bolívar.

una perspectiva religiosa. Las plantas que se consideran sagradas deben su situación privilegiada al hecho de encarnar el arquetipo, la imagen ejemplar de la vegetación.”¹⁰

Haciendo un primer recorrido etnográfico, recordamos una de aquellas ocasiones que compartimos: escuchamos que en un restaurante vegetariano del centro de Quito se realizaría la activación de un altar; llegamos en la tarde preocupadas por la hora y con el temor de que el ritual ya hubiese comenzado; sin embargo, nos encontramos con poca gente a la espera de algo que todavía no estaba siquiera por iniciarse. Para entrar en ambiente, pedimos un jugo de frutas -que evidentemente estuviera acorde con el ambiente natural y alternativo que primaba en el lugar- y nos sentamos en una mesa a observar y comentar. El sitio, una mezcla de almacén de artesanías típicas y restaurante de comida naturista y vegetariana, se encontraba en la parte posterior del patio central de una antigua casa quiteña; su interior se extendía hacia atrás en una especie de bóveda con arcos y paredes de ladrillo visto y de poca altura. Para la ocasión, al fondo del local se había dejado vacío un espacio circular de aproximadamente tres metros cuadrados que terminaba, junto a la pared, en una mesa en la que se destacaban un montículo de tierra sobre un cuenco de barro, una jarra con agua, pocillos con maíz -blanco, amarillo y morado- y unas plumas de águila y de cóndor. Como telón de fondo, había una pintura de un paisaje serrano hecha directamente sobre la pared; esta tenía como elemento principal un gran nevado coronado con un cóndor con las alas desplegadas.

Mientras esperábamos, notamos la presencia de dos personas que obviamente serían los conductores de la ceremonia y a quienes todos se dirigían con respeto y cierta deferencia. Por su parte, ellos asumían una actitud de maestros poseedores de

¹⁰ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 1998 [1957].

conocimientos poco comunes. El uno era un yachac indígena, ataviado con cinta y plumas en la cabeza que continuamente se movía arreglando las cosas, colocando objetos en el altar y dando explicaciones a los jóvenes que iban llegando. El otro era un hombre alto, más bien silencioso, con un cierto aire de misterio. Junto a ellos estaba Soledad, vestida de blanco y con una chalina de colores. Ella era la dueña del restaurante, quien había solicitado la activación del altar y, por lo tanto, quien jugaría un papel protagónico en la ceremonia. El lugar se había ido llenando de personas, en su mayoría jóvenes, que tenían pequeñas ofrendas de tierra en sus manos y que tomaban asiento en bancos de madera alrededor del círculo ceremonial. Al parecer todos estaban al tanto de lo que ahí ocurriría; todos excepto nosotras y dos turistas italianos que, por casualidad, habían ingresado al restaurante.

La ceremonia dio inicio y, con una cierta sensación de extrañeza, nos ubicamos entre los demás participantes. Por indicación de uno de los conductores, Soledad tomó la palabra: dio la bienvenida a los asistentes y agradeció su presencia; agradeció también a la Madre Tierra por la vida que otorgaba a cada instante y por la posibilidad de continuar con las labores diarias en el afán de perpetuar esa vida misma. Su discurso, que guardaba un cierto acento quichua, estaba poblado de imágenes que de manera reiterativa trataban de recuperar la memoria de un oficio: sembrar la tierra, cosechar, preparar los alimentos, brindarlos; resaltaba en especial el contacto de sus manos con los alimentos que parecían cobrar vida para conversar con ella en un diálogo intuitivo en el que se mezclaban colores, emociones, sensaciones, formas y tamaños. Soledad pedía permiso a la Tierra y a esos mismos alimentos; éstos, en sus palabras, adquirirían un carácter sagrado que aparentemente anulaba el sentido de mercancía de cuanto se ofrecía en el local.

El shamán retomó la palabra y pidió a los asistentes que dieran su nombre, entregaran a Soledad la ofrenda, explicaran su procedencia y compartieran el propósito que los había llevado. Nos sentimos incómodas al notar que solo nosotras no habíamos sido invitadas y carecíamos de ofrenda para entregar, pero alguien que estaba junto a nosotras generosamente nos ofreció un puñado de tierra para poder participar. Cada uno de los participantes procedió, de manera solemne, a presentarse, entregar a Soledad la tierra y exponer el relato de su presencia. La tierra fue el eje de toda esta primera parte de la ceremonia. Pero era una Tierra con significaciones sagradas que simbólicamente se manifestaba en los obsequios traídos, en el montículo sobre el altar, en el paisaje serrano, en las palabras de Soledad.

El altar que se activaba era una ofrenda a esa Tierra sagrada, a la *Pacha Mama*, en un acto simbólico de reconocimiento por la vida que esta permanentemente genera. En ese acto, la vida humana se reinserta en su origen y hace parte de un movimiento cíclico incesante y englobador que determina su destino. El ser humano deja de estar enfrentado a la realidad que le rodea; deja de ser el dueño y soberano del mundo -cuya única misión consistiría en reinar sobre los seres, animados e inanimados, que le rodean- para constituir una parte, tal vez ni siquiera sea la más importante, de un universo infinitamente complejo; se reconoce como el hijo de una madre que, en su mismo poder y generosidad se mantiene en silencio, en espera de la interpretación simbólica que la descifre, haga patentes sus mensajes y deleve el misterio de la vida.

Por medio de este nuevo tipo de contacto vital, una serie de elementos cooperan y acompañan nuestro transitar humano. Estos elementos -tierra, agua, fuego y aire- se ponen de manifiesto en todas las ceremonias. En la activación del altar de Soledad, hasta

donde la hemos descrito, la tierra había sido el eje de los discursos pronunciados y junto con ella se habían ofrendado los frutos de la Pacha Mama, representados por el maíz, en sus distintas variedades, como símbolo de los pueblos indígenas y del alimento ancestral. Cada uno de nosotros añadió su tierra al montículo que sostenía Soledad. La entrega era acompañada de abrazos y buenos augurios, mientras Soledad daba forma al montículo que iba aumentando de tamaño.

Fue el turno del elemento agua y el shamán retomó la palabra: con la jarra de agua en sus manos explicó, en tono hasta excesivamente didáctico, que el agua es el vínculo entre la tierra y el cielo y que permite la unión de los espíritus de estas distintas esferas; hizo referencia a cosmogonías andinas que comprenden, bajo un principio de tripartición del espacio, la existencia espiritual en un mundo superior, inferior y medio. El agua, además, en su verticalidad asegura la fertilidad de la tierra y en su fluidez horizontal permite que esa vida se desplace. El Shamán entregó a Soledad el agua para ser vertida en una especie de cráter que abrió en la parte alta del montículo.

La ceremonia dio acogida al fuego como elemento sagrado y para ello se procedió a entregar a cada uno de los asistentes un pequeño trozo de palo santo que debía ser prendido con el fuego principal que sostenía el shamán. Los asistentes fueron distribuidos en grupos de siete para unir los fuegos individuales e invocar al gran fuego sagrado. Una vez hecha esta invocación colocamos las maderas encendidas de palo santo alrededor del altar; el ambiente se llenó de un olor dulzón y de humo.

Finalmente se invocó al aire en forma de viento; el otro shamán tomó la palabra para llamar, con las plumas y con movimientos circulares, a los vientos de los cuatro puntos

cardinales del planeta. Nuestros cuerpos debían mirar en la dirección indicada en cada caso y quienes portaban instrumentos musicales debían entonarlos mientras los demás estirábamos las manos para recibir el aire benéfico. Con cada invocación se convocaba a los hermanos indígenas que habitan en las distintas partes del continente americano. Esto evidenciaba el deseo de recurrir a nuestros orígenes étnicos como elemento identitario y fuerza política capaz de hacer frente a los embates globalizadores del mundo occidental. Las plumas de cóndor y de águila simbolizaban precisamente la unión de los pueblos indígenas del norte y del sur con toda su sabiduría ancestral, que había permanecido oculta y que debía guiar la lucha por un mundo mejor. La ceremonia se prolongó por varias horas, entre cantos e invocaciones.

La ceremonia de activación del altar, al igual que muchas otras a las que hemos asistido, es en realidad una conmemoración festiva de la pertenencia del ser humano a un universo pleno de significaciones que lo apela y cobija. Esta pertenencia se expresa de muy distintas maneras -algunas con claros ribetes de cientificidad- y requiere siempre de una actitud abierta a aceptar la conjugación de fuerzas y elementos no siempre demostrables:

Dentro del universo, y en particular en nuestro pequeño planeta Tierra, existen radiciones invisibles de potencias electromagnéticas que imprimen una continua vibración de acción sobre todos los seres vivos. El hombre en su expresión es un campo de fuerzas. Fuerzas o sustancias indestructibles y de actuación más o menos elevada, según sea su grado de evolución. La corriente electromagnética que mantiene a todo el Universo en perfecta armonía y orden, proviene de un conjunto de fuerzas sidéreas que podemos llamar gran sol central [...] Los

alquimistas decían que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios, como significado de los modelos estructurales del Universo que manifiesta como expresiones inclusivas del orden armónico que opera en las galaxias y sistemas solares, igual que el hombre y el átomo, la conexión armónica entre el macrocosmos y el microcosmos.¹¹

No son extraños relatos de este tipo, en el que se incorporan términos tradicionalmente usados en el lenguaje científico occidental con imágenes y afirmaciones de escasa rigurosidad y que rayan casi en lo religioso. No es pues un simple regreso a una perspectiva mágico-religiosa que apele sin más a la fe. Estas visiones integrales del universo y los seres humanos responden a demandas y necesidades actuales y responden por tanto a un momento histórico en el que sería imposible pretender la legitimación por el dogma y la aceptación sin más de lo místico. Una perspectiva mítica en el mundo occidental contemporáneo debe necesariamente recurrir al aura de verdad que ofrece la demostración científica.

Por otra parte, es necesario insistir en que el conocimiento mítico no excluye necesariamente al conocimiento científico: si bien se le opone en términos relativos, no lo anula; por el contrario, lo complementa y le provee de fundamentos:

cada vez que [la ciencia] intenta reafirmarse en su contingencia y adoptar por sí sus decisiones, que reducirían su sentido a lo simplemente utilitario, implícitamente invoca el sentido no-solamente-utilitario-de sus resultados, y por lo tanto se sale siempre de sí misma [...] el pensamiento se ve forzado a recurrir al mito cuando procura calificar la totalidad del mundo.¹²

¹¹Irma Latorre Garzón, "La Astrología la ciencia del futuro" en Revista *La Familia* del diario *El Comercio*, (Quito), (12 de noviembre del 2001): 20.

¹²p. 49, 67.

El recuperar la perspectiva mítica permite articular conocimientos y valores. Si los hechos aislados se agotan en sí mismos y pueden, a lo mucho dar herramientas utilitarias para la manipulación de las cosas, no pueden, en cambio dar un fundamento para el saber humano.

El mundo de los valores es una realidad mítica. Vivenciamos los componentes de la experiencia, las situaciones y las cosas en la medida en que las vivimos como provistas de cualidades valiosas, como si participaran de una realidad que trasciende de manera absoluta la totalidad de la experiencia posible. [...] Conocemos esta realidad del siguiente modo: refiriendo a ella cada experiencia aislada con la conciencia de que esta no la alcanza. Por consiguiente, la conocemos como anterior a cualquier ser humano, a cualquier vida personal, a cualquier convivencia social de los hombres¹³.

Por ello, la realidad mítica nos ofrece la posibilidad de responder a nuestra insoslayable demanda de sentidos últimos y permanentes para el mundo y la historia. Recurrir a ella se presenta como el único camino posible para superar esa indiferencia de la que hemos hablado, recuperar el vínculo fundamental con nuestro entorno y conjurar la angustia de sentirnos solos.

¹³Kolakowski, op. cit., p. 34.

□ **Conocer desde la intuición y la imaginación:**

Mediante una aproximación respetuosa, el hombre del segundo milenio puede acceder a la riqueza de la antigua sabiduría terapéutica, uniendo estos conocimientos con la tecnología avanzada. **El cóndor**, símbolo máximo de la sabiduría de la cultura andina, representa la intuición, la inteligencia intuitiva y emocional, la sabiduría del corazón y la espiritualidad. **El águila**, símbolo de los logros del mundo occidental, representa el intelecto, la ciencia, la tecnología y su progreso. Ha llegado el tiempo donde se unen **el intelecto y la intuición** a nivel transcultural pero también a nivel intra-psíquico. Muy similar es desde hace cierto tiempo la visión del budismo tibetano, cuyos representantes favorecen el enlace entre los valores orientales y occidentales.¹⁴

Como habíamos señalado en líneas anteriores, sobresale en los relatos recogidos un enfoque humanista y holístico de totalidad como manifestación del nuevo paradigma de la racionalidad científica. Una racionalidad que lejos de excluir la intuición y la imaginación (técnicas de ensoñación y visualización), las incorpora como formas igualmente legítimas de conocimiento e interpretación. Aun cuando no suponga la exclusión de la ciencia, el paradigma epistemológico que da sostén al acercamiento mítico-simbólico a la realidad supone, en primera instancia, un alejamiento de la razón puramente instrumental que ha guiado tanto el desarrollo científico y tecnológico como la orientación consumista de nuestro mundo contemporáneo. Diego Jaramillo, del Centro de Desarrollo Integral (CDI), afirma que

¹⁴ Veronique Gorris, op. Cit.

lo que se persigue es la expresión máxima de la espiritualidad y, para ello, se presentan cuatro caminos fundamentales: la contemplación de la naturaleza; el arte y con él la experiencia del trabajo manual; el erotismo y todas sus implicaciones de placer, y, por último, la religión y la meditación¹⁵

La civilización occidental se ha encargado de bloquear insistentemente estas vías alternativas de conocimiento y de acceso a la realidad. Se debe, por tanto, volver a una especie de estado natural que, paradójicamente, requiere de un gran esfuerzo por tomar conciencia de aquello que transcurre a cada instante: de nuestras sensaciones y nuestra corporeidad, del entorno y sus formas de manifestación, de nuestros temores y bloqueos espirituales. Para ello, debemos deshacernos de culpas y preocupaciones inútiles que provocan un incesante diálogo interior y que, en consecuencia, imposibilitan el acceso al silencio y al contacto más profundo con nosotros mismos.

No es, pues, la búsqueda racionalmente argumentada y empíricamente fundamentada la que guía el conocimiento mítico-simbólico de la realidad: son la imaginación y la intuición profundamente articuladas las que permiten acceder al misterio que se hace patente siempre en un aquí y en un ahora permanentes. El camino no está dado por la acumulación de datos y razones científicas sino más bien por el silencio, la absoluta conciencia del momento y la capacidad de interpretar intuitivamente los símbolos que se nos presentan. Esto implica, a decir de Jaramillo, "despertar el maestro interior pues cada

¹⁵ Diego Jaramillo, entrevista concedida en mayo del 2001.

uno de nosotros es el resumen de una evolución que nos permite ser poseedores de sabiduría genéticamente acumulada"¹⁶.

Si pocos son los científicos occidentales que han dado valor a perspectivas no lógicas y analíticas, Jung constituye para todos nuestros entrevistados, referencia obligatoria. Su trabajo -y el de la Escuela de Eranos, fundada por él- retoma y revitaliza enseñanzas tan antiguas como las de Hermes Trimegistro y el Círculo Hermético y permite, según Marta Posada -profesora de Tai-Chi-, reincorporar saberes ancestrales a nuestro conocimiento occidental.

Jung plantea la unión de los dos hemisferios, lo que nos remite al símbolo taoísta del Yin y del Yang, a los componentes femenino y masculino. Cada uno ellos tiene un peso específico y diferente al del otro; esto determina que se produzca el movimiento permanente, el flujo constante de energía vital¹⁷.

A decir de Posada, el paradigma científico racional de nuestras sociedades ha olvidado esta interacción y, lo que ha sucedido con los dos hemisferios a nivel de cada ser humano, ha sucedido también en el planeta: los conocimientos occidentales, las revoluciones científicas y tecnológicas, de características *Yang*, han desplazado a los conocimientos orientales e indígenas, representantes del lado *Yin*; estos últimos, a pesar de haber sido desacreditados no han desaparecido, han permanecido ocultos. De hecho, el trabajo que realiza Marta Posada con sus pacientes es -a través de ejercicios de Tai-Chi, técnicas de visualización y respiración- promover la armonía de los dos hemisferios, unir la cabeza con el cuerpo y posibilitar al ser humano el reencuentro con su propio Yo

¹⁶ibid.

inreior o parte sabia; puesto que la civilización moderna nos habría llevado a un divorcio de estos dos mitades a causa de haber privilegiado el intelecto y haber olvidado el saber del cuerpo. Escuchar lo que el cuerpo pide, dice, reclama o recuerda es parte de este aprendizaje que conduce al humano a una vida más armónica y a ser más dueño de su propia vida. En este sentido, ser dueño de la vida propia significaría estar en capacidad de escucharse y reconocer las demandas de un cuerpo que, posesionado de una sabiduría que la vida y la naturaleza instintivamente le brinda, sabe lo que requiere para sobrevivir a plenitud.

Por su parte, Víctor Madrid, quien plantea el retorno del pensamiento sagrado, afirma que

el pensamiento discursivo, propio de las sociedades occidentales, se ocupa del mundo solo con la razón: es el pensamiento socrático que se halla continuado por la filosofía platónica y por la lógica aristotélica. Pero el pensamiento gnóstico, que tiene directa relación con el simbolismo y el mito, se mantiene como una sabiduría oculta¹⁸.

Este pensamiento oculto -que según Madrid no supone necesariamente remitirse a Oriente o a la sabiduría indígena- también viene desde Aristóteles, pero no por medio de la lógica racional, sino por medio del trabajo con lo misterioso y el pensamiento esotérico. Para acceder a él, se hace necesario recuperar la dimensión espiritual que el pensamiento

¹⁷Marta Posada, entrevista concedida en marzo del 2001.

¹⁸Víctor Madrid, entrevista concedida en septiembre del 2000.

discursivo y racional ha desplazado; la única forma de hacerlo es por medio del trabajo con los símbolos.

Esta perspectiva retoma planteamientos durandianos y de la Escuela de Eranos, recogidos por Luis Garagalza en el libro *La interpretación de los símbolos*:

La Escuela de Eranos se caracteriza por su talante científico gnóstico enfrentado al positivismo agnóstico triunfante en la ciencia occidental que, siguiendo el planteamiento kantiano (más o menos remodelado), se limita a un conocimiento <superficial>, medidor y correlacionador de fenómenos, tabuizando el *nuómeno* como incognoscible. Un tal conocimiento gnóstico persigue, por el contrario, la captación del sentido, el cual emerge no ya en el puro logos, en la reflexión racional y objetiva, sino en el nivel más primario del mito, de la experiencia vivida y sentida (consentida). Con ello el símbolo comparece como el único medio (médium) a través del cual el sentido puede manifestarse y realizarse, e.d, como auténtica mediación de la verdad, puesto que la verdad es ahora concebida como sentido.¹⁹

La relación que se establece entre significados y significantes, desde la perspectiva durandiana, se presenta como una ruptura de nivel y, por tanto, implica una apertura en profundidad. Acceder al "verdadero" significado, realizar una interpretación simbólica, requiere "un proceso de implicación de la propia subjetividad, de inmersión en el contexto antropológico vital, en el mundo de la vida".²⁰ La propuesta de Gilbert Durand está basada en la tradición hermética que postula la no-distinción entre el hombre y el cosmos; se opone, en este sentido, a la filosofía occidental, que establece una ruptura entre las cosas que se piensan y quien las piensa, entre la subjetividad y la objetividad.

¹⁹Luis Garagalza, *La interpretación de los símbolos*, Anthropos, Barcelona, 1990. pp.24-25.

²⁰ibid., p. 29.

Este pensamiento hermético se caracteriza por una visión confusora (complicadora) de los contrarios, en virtud de la cual desaparece la ruptura o separación dualista entre el hombre y el cosmos, entre cuerpo y alma, entre lo sagrado y lo profano, etc. En dicha concepción del mundo los pares de opuestos aparecen interpenetrados, vinculados por una similitud interna que los cohesionan.²¹

De ahí que la posibilidad de acceder a los sentidos más profundos no pase tanto por la interpretación racional como por la interpretación simbólica que frecuentemente hace uso de la intuición y la imaginación como sus herramientas preferidas.

Durante el seminario de Sanación Holística, llevado a cabo en la Universidad Andina Simón Bolívar en marzo del presente año, se enfatizó precisamente en la necesidad de complementar la visión médica tradicional con prácticas de carácter más intuitivo e integrador, prácticas que suponen

ir más allá del síntoma corporal para incluir, en el tratamiento, a la mente y las emociones en un afán de redescubrir, desbloquear y despertar aspectos ocultos tanto para el paciente como para el médico. Esto implica, por un lado, una actitud de humildad por parte del terapeuta y, por otro, su apertura a formas no tradicionales de sanación: aromas, música, ritmo, etc.²²

²¹ibid., p. 37.

²²Veronique Gorris, conferencia "Cuerpo mente y salud desde un enfoque holístico", 28 de marzo del 2001, en la Universidad Andina Simón Bolívar.

En la conferencia de Raúl Mideros, durante el mismo seminario, se hizo hincapié en la necesidad de "desarrollar la intuición, como inteligencia interpersonal, que nos permite captar el ritmo interno del otro sin necesidad de escudriñar en él. Es esta una capacidad de vibrar con el otro en un aprendizaje de amor permanente"²³

En nuestra visita al CDI (Centro de Desarrollo Integral) entramos a la denominada Casa de los Símbolos, una pequeña construcción octagonal, con grandes ventanales, que se levanta en medio de los hermosos jardines del CDI, en Tumbaco, y que está a cargo de Daniel, un médico y psicoterapeuta alemán que trabaja desde hace algún tiempo en Quito. Debíamos entrar a la Casa descalzas, en señal de respeto a un sitio que se había cargado de energías y connotaciones sagradas; en el lugar predominaba el color blanco y un ambiente de tranquilidad y de paz. Los lados del octágono que no tenían ventanales, consistían en paredes blancas cubiertas, dos, con una serie de dibujos, y otras dos, con armarios de puertas de vidrio y repisas llenas de los más insólitos objetos. En medio de estos dos armarios estaba ubicada una camilla, también cubierta de blanco.

En una conversación donde primaba la cordialidad y el buen humor, nuestros anfitriones nos explicaron la razón de todo aquello: el octágono representaba dos veces el cuadrado lo que permitía una mayor concentración energética (nos recordaba esto nuestra conversación con Víctor Madrid y la interpretación gnóstica de los símbolos sagrados). Los objetos, de tamaños distintos pero, en general, como para poder ser sostenidos en las manos, los había recogido Daniel en sus viajes por todo el mundo. Eran objetos de lo más diversos: desde piedras y pirámides de colores, hasta figuras de pequeños y grotescos

²³Raúl Mideros, conferencia "Con-tacto en la relación de Sanación", 28 de marzo del 2001, en la Universidad Andina Simón Bolívar.

demonios y estilizados ángeles blancos. Si uno se fijaba, había alguno que necesariamente atraía la atención más que los otros; en esa elección se basaba Daniel para hacer su análisis. Nos contaba que pedía al "paciente" -si cabe esa denominación- que se pusiera la figura en algún lugar de un tablero blanco de unos 60 cm², luego debía escoger otras figuras y ubicarlas también en el tablero. Tanto las figuras como su disposición constituían los aspectos que debían ser interpretados; todo ello basado en la intuición que el terapeuta había desarrollado con sus estudios y largos años de trabajo.

Nos explicaron que en ese lugar también se hacía todo un trabajo de imaginación e interiorización personal: quienes iban en busca de ayuda a la Casa de los Símbolos trabajaban de manera integral con su cuerpo y su mente. Imaginaban sus órganos, sentían su cuerpo, visualizaban su interior y, luego, plasmaban sus percepciones en dibujos que el terapeuta analizaba. De ahí los dibujos que colgaban en las dos paredes: dibujos de úteros, hígados, vejigas, etc. que nunca podrían formar parte de un atlas de anatomía; colores pálidos e intensos, formas redondeadas, caminos sinuosos que se plasmaban en el papel. Las sensaciones, la imaginación y la intuición de cada participante se conjugaban con las del terapeuta para dar sentido a una búsqueda integral de bienestar.

Nos surgía la duda -por cierto absolutamente agnóstica y occidental- de qué era lo que fundamentaba y daba asidero a esa intuición de Daniel para que él fuera capaz de comprender las múltiples individualidades, que recurrían a la consulta, sin reproducir interpretaciones inciertas debidas a su propia historia personal, con todos los problemas que de ello se podrían derivar. Nos quedamos con la duda porque un conocido reportero de televisión llegaba a su cita para una consulta.

De estos ejemplos de trabajo con la salud, tanto física como mental y espiritual, se constata que la intuición constituye el eje fundamental de trabajo de estas nuevas formas de acercarse e interpretar la realidad; y la intuición se aleja del análisis objetivo y racional que, en cambio, fundamenta el desarrollo científico occidental, y que parece ser el único capaz de otorgar la condición de verdadero a cualquier conocimiento.

No está por demás hacer alusión a la crisis que afecta a la misma academia y a sus pretensiones de verdad. En el “Encuentro Internacional de Estudios Culturales”, llevado a cabo en Quito en junio del 2001, la pregunta acerca de la fundamentación epistemológica del saber occidental fue constantemente aludida por los ponentes. Edgardo Lander, de la Universidad de Venezuela, cuestionaba especialmente ese conocimiento desprovisto de sujeto que se ha originado en la tradición cartesiana: un sujeto abstracto que, no obstante, representa de la manera más concreta las posiciones hegemónicas de nuestra sociedad. Por su parte, Freya Schiwy, de la Universidad de Duke, explicaba la constante relación que se ha establecido en el mundo occidental entre tecnología y masculinidad: solo a los hombres se los considera realmente capaces de manejar adecuadamente una cámara, nos decía, por ejemplo. Ese sujeto al que Lander hacía referencia -sujeto del conocimiento y de la capacidad de manipulación tecnológica- debía ser, por tanto, hombre, blanco y de origen europeo y su conocimiento debía ser legitimado por la eficacia instrumental.

Frente a este desconocimiento de cualquier otro sujeto de conocimiento como de cualquier otra vía que no sea la de la lógica analítica e instrumental, Walter Mignolo, de la Universidad de Duke proponía la lucha por la diversidad epistémica que abra las puertas a nuevos sujetos y fundamentos epistemológicos de conocimiento. Los sujetos subalternos, tradicionalmente privados de voz, tendría entonces la posibilidad de ser

reconocidos como productores de conocimiento y no solo como individualidades poseedoras de inteligencia, sino como representantes de formas culturales propias de acceder a ese conocimiento.

Constatamos, entonces, que la academia cuestiona sus propias bases epistemológicas y, con ello, que las nuevas maneras de acercarse y de percibir la realidad, así como de acceder al saber por medios tradicionalmente deslegitimados, están actualmente surgiendo desde frentes distintos. Para el presente estudio, nos interesa en forma especial aquello que tiene que con el trabajo simbólico y espiritual.

En ausencia de la academia como voz autorizada de legitimación, el trabajo simbólico y espiritual recurre casi siempre al esfuerzo individual y un cierto don, que se supondría al alcance de quienquiera que lo intente, de poder intuir las necesidades y los problemas del otro. Unos respaldan su trabajo con los años de estudio y de trabajo realizados; otros hacen alusión a antiquísimos saberes de las religiones orientales o a la tradición indígena de las Américas; unos terceros hacen referencia a condiciones cósmicas que permiten el resurgimiento de saberes naturales, bloqueados pero no desaparecidos; por último, unos cuartos respaldan su acción con la capacidad de captar vibraciones y de sintonización con los demás y con el entorno. Sea como fuere, en la mayoría de los casos un continuo trabajo personal parece ser la condición para acceder a las nuevas posibilidades de conocimiento, o, como dicen Diego Jaramillo y Marta Posada, para poder desbloquear y llegar a un conocimiento que todos tenemos de forma natural y aún sin saberlo.

Víctor Madrid, por su parte, hablaba de un trabajo disciplinado pero, más que nada, de un estudio constante y riguroso para acceder al conocimiento esotérico que está oculto para la gran mayoría personas:

Lo simbólico alude a la expresión de un pensamiento de otra naturaleza y de varios niveles. Acceder a los niveles de mayor profundidad requiere de una disciplina rigurosa y de aspectos éticos y morales -como práctica de vida- que, a su vez, suponen sacralizar esa vida misma. Su búsqueda comienza necesariamente con la sensación de carencia y su desarrollo implica una experiencia iniciática, de muerte y renacimiento. Todo ello no es posible sin el impulso del otro, el iniciado, sin la teoría y sin el método adecuado, la preparación y la instrucción gradual de la pedagogía espiritual.²⁴

José Luis Coba -médico con estudios de especialización en acupuntura y medicina tradicional china-, al igual que Jaramillo, sostendría además que las condiciones actuales -de revoluciones tecnológicas en el campo de la informática y, por tanto, de mayores posibilidades de conocer tradiciones culturales ajenas a las propias- hacen de este inicio de milenio un momento ideal para acceder a conocimientos ancestrales diferentes a los que se profesa en la civilización occidental.

Pero para la mayoría de nuestros entrevistados las condiciones no son solamente mundiales. La revitalización de sabidurías ancestrales y el resurgimiento de conocimientos ocultos no se debe exclusivamente a la crisis de los marcos epistemológicos de la modernidad ni es simplemente el producto de las estrategias

mercantiles de la postmodernidad. El hecho tiene directa relación con la situación astronómica universal y con el inicio de la Era de Acuario. Jaqueline Peñaherrera, astróloga de profesión, nos explica, a partir de la interpretación estelar, la relación entre el paso de la Era de Piscis -marcada por la existencia de dos polos fragmentados: una fe y religiosidad casi dogmática y un auge de lo analítico y lo racional- a la de Acuario -que se caracteriza precisamente por el despertar de un conocimiento intuitivo y global, accesible a toda la humanidad-. Por otra parte y en sus palabras, es propio de la era de Acuario que la gente ya no se contente solo con creer: le es necesario vivir las cosas y eso supone acceder también a su espacio interno y a su conexión directa con lo divino. El conocimiento cósmico parte del conocimiento interior; la ubicación de Plutón en Sagitario, supone la búsqueda de la espiritualidad y de sentido -tan propio de las religiones de Oriente- y, por tanto, el resquebrajamiento de las estructuras conocimiento occidentales, que tan sólidas han parecido hasta hoy.²⁵

Sin embargo, nada es gratuito y como lo hemos visto ya, el acceso a ese conocimiento intuitivo supone también, desde esta perspectiva, un adecuado trabajo individual. La disposición estelar y planetaria influye en las capacidades individuales, imprime cierta energía en el momento del nacimiento de una persona y, quizás lo más importante, da continuidad al apareamiento personal dentro de un orden cósmico que le pre-existe; pero este potencial energético no está libre de conflictos y tensiones, de puntos para trabajar y problemas para resolver. Cada persona, como dice Peñaherrera, debe encontrar su camino, encontrar una dimensión energética adecuada; el *karma*, la dimensión energética con la que una persona nace y que se ve representada en la carta astral, define que tareas

²⁴Víctor Madrid, entrevista, citada.

se pueden asumir y que puntos en los que se necesita trabajar; debe, por tanto, ser entendida más bien como una tarea kármica para una práctica fundamentalmente individual.

□ **La interpretación simbólica:**

La carta astral aparece, entonces, como un conjunto de signos estelares sujetos también a interpretación, como símbolos de un misterio universal en el que estamos insertos y al que debemos dar la palabra y permitirle interactuar. Pensamos que la posición astrológica lleva la necesidad de dotar de sentido al entorno a su extremo máximo. Sin embargo, como hemos visto, la astrología no es la única que plantea la necesidad de interpretación simbólica de la realidad que rodea al ser humano. Todas las perspectivas revisadas plantean la necesidad de percatarse de la existencia de los símbolos como condición indispensable para la recuperación de la dimensión espiritual.

Si bien lo simbólico puede ser entendido de muy diversas maneras y, en ocasiones, es posible incluir dentro de esta denominación todo lo semiótico, la perspectiva que asumen las diferentes prácticas e interpretaciones estudiadas para este trabajo, parecen retoman, en primera instancia, la diferencia saussureana entre signo y símbolo. Mientras que el signo supone una relación arbitraria y puramente convencional entre significantes y significados, el símbolo contiene elementos motivados -no totalmente arbitrarios- y se caracteriza generalmente por sus significados no plenamente aprehensibles y por su alto grado de polisemia y ambigüedad. Jung hace especial énfasis en este carácter polisémico

²⁵Jaque Peñaherrera, entrevista concedida en octubre del 2000.

del símbolo; la hermenéutica, siguiendo esta misma línea teórica, parte de la idea de que existe un sentido profundo concentrado en los símbolos más allá del sentido textual de sus significantes: la significación desborda el orden superficial de estos significantes y se produce lo que Durand denomina una apertura en profundidad:

Una consecuencia importante que se desprende de esta peculiar dialéctica que recorre al símbolo es la ambigüedad (casi diríamos que ontológica) y la oscuridad en que se ve inmerso todo simbolismo, en contraposición a la distinción y la claridad y distinción que caracterizan al signo [...] por un proceso ilimitado de repeticiones no tautológicas, solo por una serie de aproximaciones acumuladas, se alcanza en mayor o menor medida una cierta coherencia entre la imagen y el sentido.²⁶

El símbolo instaura un sentido y se convierte en un medio de conocimiento. La realidad no es directamente accesible, pero tampoco es, como lo plantean los agnósticos, incognoscible. Todo conocimiento está mediado por una realidad simbólica, un lenguaje, que organiza el caos de sensaciones y configura el mundo. Sin embargo ese modelo simbólico que nos permite acceder a la realidad no es único y cerrado sino, por el contrario, plural y abierto.

Por ello, como nos lo dice Víctor Madrid,

la imaginación -que no coincide con la fantasía- da a conocer un objeto que le es propio, en un mundo tripartito constituido por un primer universo aprehensible

por la pura percepción intelectual, y otro, perceptible por los sentidos; entre los dos, está el mundo que occidente ha olvidado, el intermedio, el de las ideas-imágenes [...] es allí donde lo espiritual toma cuerpo y donde el cuerpo se espiritualiza.²⁷

Este mundo intermedio, producido sobre la base de la capacidad simbólica propia de la humanidad es constitutivo de la experiencia misma y "no puede ser captado por una lectura lógico científica, sino por una interpretación simbólica en un proceso de implicación de la propia subjetividad, de inmersión en el contexto antropológico-vital, en el mundo de la vida".²⁸ Es este un tipo de conocimiento que se autofundamenta en la vivencia y que permite la *intuición* directa del objeto.

La función simbólica es vista como consustancial al hombre, interviniendo e impregnado tanto la más elemental actividad práctica como la más sofisticada especulación teórica, con lo que se abandona la concepción que hace de lo imaginario un pseudo conocimiento que surgiría al fracasar el intento de un conocimiento adecuado. [...]

La intuición no describe las cosas, sino que las penetra reanimándolas, La representación no funciona ahora con esquemas o con formas sintácticas sino con *imágenes*, las cuales no son copias del objeto, sino *dinamismos vividos en su propia inmediatez*: son más producciones que reproducciones.²⁹

De ahí que entender la realidad de manera simbólica y penetrar en la dimensión espiritual, tiene sus implicaciones epistemológicas particulares. Nosotras -y eso ya lo

²⁶Luis Garagalza, op. cit., p. 52.

²⁷Víctor Madrid, entrevista citada.

²⁸Luis Garagalza, op. cit., p. 29.

habíamos percibido con anterioridad- estábamos en una posición ambigua respecto a nuestro objeto de investigación; los propósitos puramente académicos que podrían haber originado este trabajo estaban siendo cuestionados desde las *voz* de nuestro mismo objeto-sujeto de investigación: desde los textos que consultábamos, desde los planteamientos de nuestros entrevistados y desde las prácticas simbólicas que debíamos describir. Si nosotras habíamos insistido reiteradamente en la necesidad de superar la ruptura entre un sujeto de investigación, supuestamente aséptico y dotado de las herramientas adecuadas de conocimiento, y un objeto pasivo dispuesto a dejarse conocer, era indispensable asumir las consecuencias de adentrarse de lleno en estas nuevas propuestas epistémicas -nuevas tal vez para la razón instrumental de occidente- que ponían en cuestión los parámetros, las herramientas e inclusive los propósitos cognoscitivos de esa razón instrumental. Penetrar en el sentido simbólico de los relatos a los que accedíamos suponía una nueva perspectiva de estudio. Como lo dice Garagalza:

El modo de comprender un texto se encuentra íntimamente vinculado al modo de ser del que lo interpreta, puesto que el sentido oculto, místico, es una *realidad viva* que afecta en el presente al que lo reencuentra de tal modo que, en cada caso particular de interpretación se mostrará actualizado bajo un aspecto peculiar e irreductible [...]

Comprender el sentido quiere decir ahora implicarlo uno mismo en su propio modo de ser, con lo cual la penetración del sentido místico del texto viene a coincidir con la profundización en el setido de la propia vida del hermeneuta (o la exégesis del texto como exégesis del alma)³⁰

²⁹ibid., pp. 57, 82.

³⁰ibid., p.110.

Las motivaciones que nos habían llevado a iniciar este trabajo efectivamente tenían relación con la constatación de que había cosas que la pura y fría racionalidad no podría explicar; por ello, al tratar de entender el significado -aun en su polisemia y ambigüedad- que esas nuevas formas de percepción y de conocimiento podían encerrar, nos sumergimos en ellas para tratar de acceder a su conocimiento tanto desde nuestra perspectiva de investigación académica como desde sus propios métodos de aproximación simbólica. Por ello, este trabajo no es un análisis objetivo, basado en datos fríamente estadísticos, de aquellas formas de percepción, de conocimiento e inclusive de respuestas vitales que proliferan hoy por hoy en la ciudad; entender la realidad desde estas nuevas prácticas y perspectivas implica un adentrarse en ellas y no simplemente ubicarlas bajo el microscopio de la atención científica.

Construimos nuestro propio relato desde la reflexión teórica, pero también desde una lectura simbólica de las creencias y las prácticas objetos de nuestro estudio. Sin embargo, asumimos que acceder al saber ancestral, depositado en la tradición cultural o en nuestro propio cuerpo con su inmensa capacidad de reacción y sobrevivencia, es cuestión también de repeticiones rituales y prácticas cotidianas constantes.

Nuevamente a medio camino entre lo que, para la razón occidental, sería un acto de fe y una observación etnográfica participativa, asistimos a una ceremonia que duró toda la noche en una residencia al pie del Ilaló. Estuvimos ahí a las siete de la noche, cuando aún no había llegado casi nadie. Nos sentíamos un poco incómodas y tanto para romper el hielo, como para ocupar las manos en algo, nos inmiscuimos en la tarea de hacer unos pequeños atados de tabaco. En pequeños recortes de tela roja, poníamos un poquito de tabaco y lo atábamos con tiras de lana también roja. La consigna era hacer una petición al

tabaco que envolvíamos. ¿Hasta dónde éramos las observadoras y hasta dónde efectivamente conversábamos con esa minúscula porción de tabaco que pasaba por nuestras manos, para solicitar que nos permitiera entender mejor esto que estábamos viviendo y estudiando?

Uno a uno se fueron formando cordeles de tabaco que iban a ser puestos en el techo del sitio donde tendría lugar el *temazcal* -un rito de purificación que se llevaba a cabo en una especie de gran sauna, de eucalipto y mantas, en medio de un espacio abierto-. Manipular la tela, el tabaco y el cordel requería de cierta pericia a la que no estábamos acostumbradas. Como diría en otra ocasión Diego Jaramillo, "trascendíamos el pensamiento en el trabajo manual, en la ejecución misma de la intuición".

Nos indicaron que fuéramos, en compañía de Juanita, una joven participante, a ubicar las tiras con el tabaco sagrado en el *temazcal*. Era una hermosa noche de luna; salimos al patio y comenzamos a subir una pequeña cuesta para llegar al lugar en donde ya estaban armando el *temazcal* y donde tendría lugar la ceremonia. Sabíamos que, el *temazcal* y la ceremonia, eran dos cosas distintas pero aún no teníamos una idea precisa de aquello en lo que consistían. Al llegar al lugar constatamos que muchos participantes ya estaban ahí: había gente conversando, otros alimentando un fuego donde se calentaban aal rojo vivo unas piedras grandes y unos terceros preparando una especie de carpa hecha con una estructura de palos de eucalipto y recubierta con mantas. Ingresamos; estaba oscuro pero con la ayuda de la luz de una vela pudimos divisar un agujero en el suelo y, arriba, unos diseños triangulares formados por el cruce de los palos de eucalipto. Las tiras rojas que traíamos debían ser ubicadas en las líneas que formaban una especie de estrella justo

encima del hueco hecho en la tierra; una vez que así lo hicimos, salimos. Fuimos por nuestras cosas mientras se terminaban los preparativos.

Cuando regresamos, el *temazcal*, la ceremonia de purificación, estaba por empezar. Vimos que la gente se quedaba en delgadas batas, camisetas, shorts, que contrastaban con el frío de la noche y que en su mayor parte eran blancas. Todos hicimos fila para ingresar. Estábamos, según dijeron, más de 40 personas; lo que era un número excesivo para el tamaño de la pequeño *temazcal*. Entramos primero las mujeres y nos fuimos ubicando en círculo al fondo; teníamos que apretujarnos al máximo a medida que más gente entraba. Al rededor de siete personas que dirigían la ceremonia estaban al frente, junto al orificio donde se iban a poner las piedras incandescentes. Una vez que todos ingresamos se dio inicio a la ceremonia.

Como en un gran sauna, sobre las piedras incandescentes que se ubicaban en el hueco hecho en la tierra, echaban agua para que el lugar se llenara de vapor. Cada piedra era recibida con mucho respeto: se la denominaba "abuelito" y se acompañaba este nombre con un cariñoso adjetivo: radiante, luminoso, sabio, grande, etc. Después de ingresar a las piedras se hacía una invocación a la tierra, al fuego, al viento, al agua; eran varias las personas que tomaban la palabra, en especial aquellas que dirigían la ceremonia desde la parte central; todos hablaban siempre en un tono absolutamente respetuoso a la naturaleza y a sus elementos: los abuelos piedras simbólicamente adquirían vida y representaban un saber ancestral, imponente, incuestionable; después, tomaba la palabra cualquiera de los participantes para hacer su propia invocación. Se cantaba, se tocaban instrumentos y, por último, todos nos manteníamos en silencio por unos minutos mientras el aire se cargaba de vapor y se nos dificultaba respirar. Se sentía cómo el fuego entraba a los pulmones; se

evidenciaba el temor de algunos de los participantes por la aglomeración y la oscuridad. El tiempo se hacía largo y el mantenerse ahí era también una prueba de resistencia y de capacidad de sobreponerse a los propios temores.

Esto sucedió por tres veces más; en cada intermedio se percibía la sensación de alivio y algunos, los que menos podían resistir, salían al frío de la noche, aunque fuese por unos momentos. Afuera alguien mantenía el fuego ardiendo lo que impedía que las piedras se enfriasen. Según supimos después, la última parte del *temazcal* se hizo, por esta ocasión, mucho más corta que de costumbre debido al gran número de asistentes que dificultaba mantener la tranquilidad en el excesivo calor y la oscuridad. El salir fue un alivio: nadie imaginaba que durante el resto de la ceremonia y en el frío de la madrugada se llegaría a añorar el calor y el vapor del *temazcal*.

Se había cumplido la primera parte: la purificación por medio del fuego en conjunción con el agua. ¿Se habrían realizado las peticiones depositadas en los pequeños envoltorios de tabaco? ¿Cuántas personas realmente creían en las implicaciones simbólicas y espirituales de lo que se había vivido? ¿Cuántas percibían energías sagradas y especiales? ¿Cuántas estarían dispuestas a decir que sí e incluso a autoconvencerse de que así fue?

Si buscáramos respaldos empíricos que permitiesen validar afirmaciones en sentido positivo y objetivo; si buscáramos organizar, por medio de encuestas y cuantificaciones estadísticas, las motivaciones, las creencias y las sensaciones que los distintos participantes habrían puesto en juego, nos encontraríamos con que tal vez no sería pertinente ninguna generalización, indispensable para arribar a conclusiones con

pretensiones de cientificidad. Las interpretaciones simbólicas se caracterizan precisamente por su polisemia y ambigüedad y por sus distintos grados de involucramiento afectivo. ¿Cómo los diferentes elementos puestos en juego en esta, como en otras ceremonias, se constituyen en formas de interpretación simbólica de la realidad? ¿Cómo ellos permiten establecer nuevos vínculos con el entorno para hacer de él un interlocutor válido para el ser humano? ¿Cómo, por último, configuran epistemes distintas a las de la razón instrumental de occidente?

En busca de algunas respuestas, solicitamos a Andrea y Arturo -ellos habían actuado como parte del grupo que había dirigido la ceremonia y eran los dueños de la casa donde esta había tenido lugar- una entrevista. Andrea nos esperó al atardecer de un día martes; la caída de la tarde, nos decía, es uno de los momentos más apropiados para conversar, para comunicarse con la naturaleza y para acceder de forma conjunta al saber.

Nos recibió con una gran afabilidad y una actitud por demás generosa: su deseo de compartir con nosotras aquello que ella consideraba tan valioso nos conmovió. En su compañía y la de una de sus hijas recorrimos el lugar en el que tuvo lugar la ceremonia mientras conversábamos acerca de la situación del país, en especial, en lo que competía a la educación de los niños; primaba un ambiente de paz y de cercanía a la naturaleza. Alrededor de las seis de la tarde, nos pidió que la acompañáramos a encender el fuego. Preparó una pequeña fogata mientras nos explicaba que todos los martes, ella y su familia, cumplían con este ritual de mantener el fuego vivo, como un acto de respeto y conmemoración de la presencia del Gran Espíritu. Al poco rato llegó su esposo con su otra hija; los cuatro nos invitaron a compartir la experiencia que para ellos constituía un momento a la vez sagrado y festivo; aunque pudiera sonar contradictorio, había un

ambiente de informal solemnidad que, lejos de jerarquizar a los participantes, reforzaba la sensación de familiaridad compartida.

Estábamos ahí para obtener información y poder continuar con nuestra labor investigativa, pero en ese momento también éramos parte de la sencilla ceremonia de encender el fuego que la familia de Andrea y Arturo llevaba a cabo en esa tarde de martes; nos sentíamos afectivamente involucradas en el ritual. La tarde era tibia y el cielo se iba oscureciendo cada vez con mayor rapidez; tratábamos de tomar nota de lo que Andrea decía y, por momentos, casi debíamos adivinar las palabras que garabateábamos en nuestros cuadernos. Arturo encendía el fuego con mayor seguridad que Andrea: lograba una flama más viva y duradera, a la que echaba una serie de polvos que daban un aroma exótico al ambiente. El suave olor, las sombras que vibraban contra las paredes de ladrillo, la cercanía del Ilaló -con todos los ruidos y cantos que imponía esa naturaleza tan cercana- y el fuego que se había convertido en el centro de nuestra atención y conversación, todo ello generaba un ambiente de paz, producía la sensación de pertenecer a un universo envolvente y acogedor, y enfatizaba las palabras que Andrea pronunciaba: la vida es como es simplemente porque así ha sido siempre y porque así tiene que ser; ese es el secreto más simple y realmente el más difícil de asumir, nos decía. ¿Para qué tanto problema, si es tan fácil sentirse parte de ese cosmos que se nos revela a cada instante y en cada uno de nuestros actos?³¹.

En el fuego, en ese fuego sagrado que ese día encendían, estaba el Espíritu Sagrado de esa vida que incansable e incesantemente seguía su curso. El fuego era el fuego de la

³¹Andrea Herrera, entrevista concedida en abril del 2001.

transformación, en especial de la transformación de los alimentos que permiten la supervivencia. La naturaleza no es sino ese ciclo transformación constante.

Fluyendo con el fuego, con las sombras y con el aroma a incienso, las palabras de Andrea explicaban cómo la "tradicción" había guardado secretos largamente conocidos por nuestros antepasados, nuestros abuelos, decía ella. ¿Y qué secretos eran esos si la vida está ahí, accesible a todos, sin necesidad de búsquedas vanidosas de seres que se niegan a ver más allá de sus narices? Son los secretos más obvios y a la vez los más escondidos; aquellos secretos que guardan el "espíritu" del cosmos y que sirven para alcanzar una real armonía con todos los seres a nuestro alrededor; aquellos secretos que permiten que la vida, por nuestro intermedio, siga otorgándose perpetuamente.

La práctica continua, la magia del ritual, el contacto profundo con el cosmos y con nosotros mismos, son parte de esa tradición que nos enseña como entrar en nuestro interior y descubrir, en él, el universo entero, repitiendo sus ritmos eternos, girando perpetuamente en ciclos perfectamente armónicos. La manifestación local de esa tradición no es importante: los conocimientos son los mismos y son eternos; las vías que la cultura encuentre para acceder a ellos son secundarias.

La verdad es una porque todos los seres humanos somos, en el fondo, lo mismo; y sin embargo, como nuestros "mayores" han accedido a esa verdad a través de la repetición constante de prácticas específicas para cada cultura, no podemos pretender ahora ser los seres privilegiados que la descubren en un instante y sin mayor esfuerzo: es imprescindible respetar esas prácticas largamente probadas para lograr la efectividad necesaria. "Nosotros somos el sueño de nuestros mayores. La tradición se ha mantenido

para conservar lo esencial y nadie tiene derecho a pasar sobre sus mayores: si en el mundo del espíritu las cosas son como son, uno tiene que conocer el orden de las cosas y su obligación es respetar"³².

"Hay tanto que ha sido irrespetado, reprimido, acallado: lo femenino, como lo indio, ha sido desconocido y ahora es momento de rescatar esas tradiciones y de luchar contra el sobredimensionamiento de lo masculino y de lo occidental". Y sin embargo, nos decía Andrea, hay que tener presente que no hay una única manera de efectuar ese rescate: la realidad no es una sola, es múltiple y multidimensional. La gracia de los seres humanos consiste precisamente en que podemos instalarnos y mirar la realidad desde donde queramos, desde donde nos lo permitamos, desde donde nos demos autorización. ¿Y qué hemos hecho? Hemos ido en contra de la naturaleza y en contra de nuestra misma intuición: "si llegas a encontrarte, dudas, te descalificas".

El desequilibrado énfasis en aspectos puramente racionales ha impedido el trabajo de nuestro cerebro como una totalidad integrada. Como, en otra ocasión, nos lo dijo Marta Posada, profesora de Tai-Chi, "hemos privilegiado nuestro hemisferio izquierdo vinculado con el trabajo racional, analítico y lógico y con nuestro componente Yang, masculino; hemos descuidado los aspectos Yin, femeninos, relacionados con lo afectivo, lo intuitivo y lo analógico". La tradición científica occidental no solamente que ha ignorado este tipo de componentes sino que, además los ha menospreciado y excluido de aquello que podría ser considerado el canon de la ciencia. De ahí que los conocimientos - y las matrices de esos conocimientos- de los pueblos indígenas alrededor del mundo

³²ibid.

hayan sido peyorativamente calificados y, si perviven, lo hacen a contracorriente y como un acto estoico de resistencia cultural.³³

El rescate de todos estos elementos "femeninos" -a lo indígena haremos alusión más adelante- largamente ignorados y menospreciados comienza por tomar conciencia de que la tierra es nuestra madre tanto porque otorga la vida como porque provee su sustento. La madre, la tierra, la luna, la noche y la mujer, todas estamos íntimamente vinculadas por nuestra constitución femenina. El paradigma científico-tecnológico del conocimiento occidental ha privilegiado lo masculino y, a decir de Garagalza, la luz, lo heroico y lo diurno. Por el contrario, la tradición hermética, que la hermenéutica simbólica rescata, descansa sobre el régimen nocturno y la relación con la naturaleza como un posible retorno al seno materno:

El antídoto contra el devenir ya no se busca en el más allá, en la pureza de las esencias. Ahora la misma materia, la naturaleza, se ofrece como tranquilizador y cálido refugio contra las inclemencias del tiempo; las tinieblas se eufemizan en noche serena, abriendo las puertas al régimen nocturno.³⁴

Tomar conciencia de lo femenino, así como de paradigmas epistemológicos que descansan sobre esta relación *nocturna* con el entorno, no significa la búsqueda del caos originario. Es más bien tomar conciencia de que, en tanto sujetos de acción y de conocimiento, no estamos escindidos de un cosmos al que supuestamente nos oponemos como héroes que se elevan en busca del saber y las luminosas esencias; es asumir que

³³Martha Posada, entrevista citada.

nuestra posición, tanto vital como gnoseológica, está profundamente implicada en un orden trascendente que, dada nuestra condición humana esencialmente simbolizadora, necesita ser organizado, descifrado e interpretado.

Frente a la razón racionante, que nada entiende, o más bien que se des-entiende, de valores, amores, querencias ni tendencias (vitales), la hermenéutica sabe que de ellos proviene: es una razón religada e implicada. Por eso puede descubrir tras los conceptos símbolos pregnantes por cuanto que impregnados de vivencias y que expresa preferencias o valoraciones vitales.³⁵

Es pues un afán de dotar al mundo de orden fundamentado en algo más que la fría racionalidad instrumental de la ciencia y la tecnología. Son búsquedas que nos llevan hacia nuestro interior pero no en un afán de inútil racionalización; son búsquedas de sensaciones, de experiencias reveladoras, de desvelamiento continuo del misterio de la vida.

El respecto a la tradición y la conciencia de que existen otros paradigmas de conocimiento nos permite, entonces, dar una nueva interpretación simbólica de nuestro entorno, pero también de las prácticas rituales que queremos entender: así, la ceremonia al pie del Ilaló, se realizó en un gran círculo, en torno a una fogata que en ningún momento debía dejar de arder. El fuego, como hemos visto, ofrece tanto la vía de purificación como la simbolización del Gran Espíritu y por tanto de la vida en su continuo proceso de regeneración:

³⁴Luis Garagalza, op. cit., p.78.

³⁵ibid., p. 106.

La idea de círculo es justamente la representación de la forma del universo, del planeta, del sol. El círculo genera una energía concéntrica donde se encierra un propósito. Un ritual siempre tiene un propósito que debe ser expresado claramente antes de la ceremonia. En medicina y en la vida cualquiera de los poderes que existen pueden ser llevados hacia un lado positivo y uno negativo.³⁶

El círculo, la fogata, los objetos dispuestos frente a ella, la ubicación de las puertas simbólicas por donde se debía salir, las invocaciones a los cuatro elementos -que Jorge Arturo Chiriboga, médico naturista, denomina los elementos dadores de vida: tierra, agua, aire y fuego-, el orden en el que se las realiza, el tabaco envuelto en hoja de maíz, las plantas alucinógenas, todo ello tenía una doble e indivisible función: eran símbolos de algo que trascendía su propia y limitada materialidad, pero constituían en esa misma materialidad expresión directa de lo sagrado, que no se ubicaba por fuera de ellos sino que estaba contenido en su misma presencia. De este modo aludían a seres espirituales que se manifestaban por su intermedio pero, a la vez, eran ellos mismos seres espirituales cargados de una gran dosis de energía; eran seres sagrados expresión ellos mismos del mundo trascendente.

Simultáneamente, y en ello radica un nuevo nivel de complejidad de esta forma de acercarse a la realidad que nos rodea, ese mundo trascendente deja de serlo para que lo sagrado devenga algo inmanente a nuestra propia materialidad cotidiana. La búsqueda, por tanto, ya no implica erigirse frente al mundo desde la razón para acceder al conocimiento a partir de la separación que se realiza entre la cultura, la ciencia, lo

³⁶"El poder del ritual en la búsqueda de la armonía", entrevista a Jorge Arturo Chiriboga, revista *La*

subjetivo, y la naturaleza de la cual nos originamos y la que -desde la posición privilegiada que en tanto humanos nos hemos autootorgado en el mundo occidental- interpelamos e interpretamos. Desde estas nuevas perspectivas -que como todos nuestros entrevistados señalan, no son realmente nuevas- nosotros, nuestro conocimiento y el mundo, nos situamos en un mismo plano, nos pertenecemos el uno al otro e interactuamos en ese mismo proceso de acceder al saber.

Las "medicinas", las plantas alucinógenas usadas durante los rituales, juegan un importante papel en esa búsqueda de verdades sentidas antes que comprendidas. Si el *temazcal* es un rito de purificación que nos permite entrar en un contacto más cercano con al Madre Tierra, que nos libera de bloqueos y nos ofrece la oportunidad de unirnos al cosmos y a la totalidad, las plantas, en palabras de Susana Pautaso, son energías que acrecientan la conciencia; son poderosas medicinas que sirven para trabajar en uno mismo, para indagar en nosotros y llegar a pertenecernos plenamente. Según Chiriboga, en un ritual.

en primera instancia, se pone en sanidad la relación con la familia. Luego se usan seres o plantas de poder para limpiar el cuerpo [...] En otras tradiciones y en otros círculos se ingieren preparados de plantas de poder que logran generar en la persona una nueva visión del universo y de su propia vida³⁷

Toda planta tiene su espíritu, nos decía Susana; el tabaco es la planta de la comunicación, de la comunicación con lo Sagrado. En las plantas sagradas están los abuelos y su sabiduría, acumulada en cada uno de nosotros, habla a través de ella.

Familia del diario *El Comercio*, (Quito), (24 de septiembre del 2000): 5.

"Ningún discurso se prepara para las ceremonias; las palabras fluyen porque, a la larga, quien habla a través nuestro no es otro que el Gran Espíritu". La única garantía de verdad es la sinceridad: "en este camino siempre tienes que ser sincero contigo mismo y, entonces, todas las puertas de llegada son válidas"³⁸.

Pero asumir esa actitud sincera no es tan fácil como podría parecer. Desbloquear nuestra sensibilidad, en este mundo occidental que ha potencializado solo el intelecto y la cabeza, como nos lo dijo Nelson Díaz, coreógrafo y bailarín, requiere especialmente despertar el corazón de los seres humanos y esa no es tarea sencilla. Asumir la percepción de otros seres vivos, acercarse a la naturaleza, revivir nuestra memoria genética, abrir paso al retorno de lo sagrado, implica la caída de los grandes dogmas y el liderazgo de occidente; implica encontrar nuevos referentes y nuevas proyecciones de lo humano; implica la recuperación del mundo social y de la familia. En nuestras sociedades y en el momento actual, lo andino surge como referencia obligada de esta recuperación³⁹. Profundizaremos este tema al tratar el problema de nuestra búsqueda de referentes identitarios; antes es indispensable hacer referencia al papel que juega el cuerpo - concepciones, prácticas cotidianas, salud, ritualidades- en el resurgimiento de estas formas simbólicas de concebir y acceder al saber.

Es importante resaltar los aportes del antropólogo Levi-Strauss con su concepto de la eficacia simbólica para la presentación de diferentes enfermedades mediadas por el simbolismo y la muerte por la violación del tabú, en donde se contempla la

³⁷ibid.

³⁸Andrea Herrera, entrevista citada.

³⁹Nelson Díaz, entrevista concedida el día 20 de septiembre del 2000.

posibilidad de influir sobre nuestra biología desde la construcción simbólica que edifica el grupo cultural de pertenencia. Lo que pone de manifiesto no solo que la persona no solo es un ser social sino que también es un constructor de símbolos que le sirven para interpretar la realidad, y actuar en función de esa construcción teórica, la idea de enfermedad, de la muerte, del castigo, de la sexualidad, son símbolos creados por el grupo pero que al mismo tiempo controla y condiciona su comportamiento.⁴⁰

Concebir a la persona como constructora de símbolos es un principio que articula múltiples miradas en el campo de la medicina holística; así pues se hace necesario comprender la relación que existe entre las enfermedades del cuerpo y los sufrimientos en el contexto de las situaciones vitales. Esto significa la imposibilidad de concebir al ser humano de manera fragmentaria y desligado de su entorno, no solo socio cultural, sino, y sobre todo, emocional, sexual, lúdico, ambiental, afectivo, etc. Nuevamente razón e intuición como dos caminos que se superponen en la difícil tarea de encontrar alternativas para reencantar el mundo y devolverle al ser humano la posibilidad de dotarlo de significado y ocupar un lugar digno en él.

⁴⁰ Pablo Canelones, “La psiconeuroinmunología: punto de apoyo de un modelo de salud como proceso humano”, ponencia presentada en “Seminario internacional de actitud y salud holística”, en la Universidad Andina Simón Bolívar, marzo 2001.

□ **La recuperación del cuerpo:**

Para darle concreción al plan [de salud] nos apoyamos en un enfoque holístico de la salud como manifestación del nuevo paradigma de la racionalidad científica, nos planteamos como reto el rescate de ciertas dimensiones humanas con el propósito de no ser prescriptivos, pues intentamos dirigirnos hacia la salud como actualización de las potencialidades del hombre, sin condicionarla a la desaparición de la enfermedad, nuestro interés es conservar la complejidad y subjetividad de las expresiones de la salud, no objetivarla e instrumentarla ya que esto implicaría su desaparición por la vía de la no prescripción.⁴¹

El cuerpo emerge como una de las preocupaciones centrales, al interior de los discursos que la sensibilidad contemporánea y el nuevo paradigma de la racionalidad científica generan: redimensionar las potencialidades del ser humano; mantener una dieta natural integrada; agudizar la sensibilización con la propia percepción del cuerpo; ejercitar la conciencia corporal a través de ejercicios de visualización, Tai-Chi, relajación, respiración; disfrutar de una vida sexual plena; aprender a escuchar lo que el cuerpo nos dice; reconocer el lenguaje de la memoria corporal como instancia tanto de aprendizaje, como de sanación; atender al deseo, a la corporalidad y sus placeres, a la energía sexual como principio de fuerza vital; son los nuevos aprendizajes y los retos que la mujer y el hombre de hoy experimentan como parte de las nuevas búsquedas espirituales. Pareciera ser que en un mundo caracterizado por la pérdida de la confianza en sus paradigmas tradicionales; el desencanto de la política y del manejo de la economía nacional; la

sensación de orfandad en ciudades marcadas por la violencia y la inseguridad; la crisis de las relaciones de pareja; la cada vez más difícil posibilidad de acceder a vivienda propia, a salud gratuita y a una vida digna; la pérdida de referentes identitarios (la moneda para el caso ecuatoriano); emerge, entonces, con fuerza la conciencia de poder ejercer dominio e influencia sobre nuestras propias vidas, sobre nuestro propio cuerpo y sobre el pedazo de tierra y espacio que ocupamos.

El ciudadano común sabe que si las instituciones que tradicionalmente han ejercido la convocatoria pública y la participación colectiva han cerrado sus puertas o han desacreditado su acción, es necesario la búsqueda de otras formas de interacción social, otras formas contacto con la naturaleza y el espacio, otras formas de intercambio afectivo y de relaciones de pertenencia. Entonces es cuando cobran fuerza aquellos discursos que proponen caminos de realización personal, ejercicios y prácticas que posibilitan el disfrute de un cuerpo menos atormentado y más feliz, recetas para disfrutar de mejor salud y a más bajo costo, experiencias que ayudan a alcanzar una vida más armónica, plena e integral.

La sexualidad es *la capacidad de amar y vivir con amor e integridad*, significa la plena capacidad de SER –sí mismo- tanto de la mujer como del hombre desde su nacimiento hasta el fin de sus días.

El enfoque que se tomará en cuenta será el abordaje tanto para lo masculino como para lo femenino desde la totalidad del SER, que solo resulta alcanzable mediante

⁴¹ Pablo Canelones, “Plan de salud personal. Una vía para reapropiarnos de nuestros espacios internos, conferencia presentada en el Seminario internacional de actitud y salud holística, Universidad Andina Simón Bolívar, marzo de 2001.

una vinculación de los opuestos, el día y la noche, lo alto y lo bajo, la conciencia patriarcal y la matriarcal que alcanzan su propia productividad, se complementa y fecundan mutuamente. De esta manera el desarrollo femenino se hace evidente en el proceso de individuación, en este proceso lo masculino –conciencia solar-, y lo femenino –conciencia lunar- se unen para fundirse en el símbolo de la totalidad y así, la frase “el brillo de la luna será como brillo del sol” resulta válida para el restablecimiento de la totalidad.⁴²

Se hace cada vez más evidente que en un mundo habitado desde el desencanto, el miedo y la angustia, una de las poquísimas posibilidades que el ser humano encuentra para una realización personal digna, para reestablecer el sentimiento de estructura cósmica, para reconocer la sacralidad de su morada y la trascendencia de su propia vida es precisamente a través de la posesión de un cuerpo sobre el que es posible ejercer total dominio y total placer para sensibilizarlo en el contacto con el otro y con la naturaleza que lo ha creado y lo acoge. Las respuestas que el ser humano va creando y encontrando finalmente lo salvan de la locura, de la desesperación y del vértigo de enfrentarse al abismo de un mundo que parecería solo ofrecer dolor y desventuras.

Decir **yoga** no es hablar de una religión, no tiene que ver con un culto específico; hablar de yoga es referirse a una forma de vida del ser humano en armonía con su propia naturaleza, con la de sus semejantes y el resto de elementos naturales que le rodean, es tomar conciencia de uno mismo, de su cuerpo, de su mente y su espíritu, es aprender a vivir cada momento sin olvidar lo que uno es y representa

⁴² “Sexualidad y afecto”, material XXII, componente intercultural, área de salud, Universidad Andina Simón Bolívar.

en el universo, recordando que cada uno de nuestros actos repercute en algún punto del tiempo e del espacio.⁴³

La **hipnoterapia** le sugiere cómo encontrarse a usted mismo y dominar su propio cuerpo. La mente puede ser nuestra peor enemiga si no encontramos la manera de interpretarla.⁴⁴

El papel del hombre es vivir en armonía dentro del juego de distintos. Si alguien solo piensa sobrevivir entonces se estanca. Si logra controlar sus emociones y disfrutar de ellas alcanza el progreso, la trascendencia, el equilibrio.

Para lograr la excelencia también se debe abordar el mundo de la salud. Mi mensaje es que cada uno se cuide a sí mismo, que aprenda **a escuchar a su cuerpo**, que lleve la medicina a su casa. La predisposición y **la fe** hacia cada sistema de medicina importan muchísimo.⁴⁵

Al mirar **el iris** con una lupa con luz podemos observar tanto las características físicas como psicológicas y espirituales, ya que, a través del iris no solo podemos ver el camino hacia la enfermedad, sino también la tendencia psicofísica de la persona y su camino específico hacia la integridad espiritual.⁴⁶

En un plano físico, vivimos **la voz** como respiración y sistema muscular. En un plano más invisible, la voz y el canto -en su expresión más libre- nos conecta potencialmente con lo que está más allá de nosotros mismos, una totalidad cósmica y terapéutica (samogakaya en el sistema tibetano) con la que nos comunicamos a nivel de energía, visualización y meditación.⁴⁷

⁴³ "Gustavo Rivadeneira", Instructor de Hatha Yoga, Centro del Sol, revista *La familia*, diario *El Comercio* (Quito), (26 de noviembre del 2000):4. (los subrayados son nuestros).

⁴⁴ Fred Cabezas Bernahardt, "Hipnosis reviva los secretos de tu mente", en revista *La familia*, diario *El Comercio* (Quito), (3 de septiembre del 2000): 4. (los subrayados son nuestros).

⁴⁵ Gurú Carlos Michán, sección "Personaje, revista *La familia*, diario *El Comercio*, (Quito), (8 de octubre del 2000):4. (los subrayados son nuestros).

⁴⁶ "Fotónica: el color de los ojos y el color del aura", en revista *La Familia* del diario *El Comercio*, (Quito), (18 de junio del 2000): 14. (los subrayados son nuestros).

⁴⁷ "La voz como energía", en revista *La Familia* del diario *El Comercio*, (Quito), (12 de marzo del 2000): 4. (los subrayados son nuestros).

El cuerpo como un bio-computador nos informa a través de debilidades musculares sobre deficiencias alimenticias, desarmonía emocional, mental y desequilibrio energético o influencias desfavorables ambientales o de pensamiento⁴⁸

Todos los textos citados fueron recogidos del suplemento dominical *La familia*, del diario *El Comercio*, que tiene una altísima circulación entre la ciudadanía quiteña. Esta sección, “Mundo contemporáneo”, que prácticamente cada semana cubre un espacio amplio y central en la revista, constituye un extenso repertorio de soluciones, propuestas y enseñanzas que combinan desde saberes tradicionales hasta prácticas propias de la llamada “Nueva Era” (ángeles, oráculos, lectura del tarot, lectura del aura, astrología, por un lado, hasta explicaciones de lo que se trata la práctica del yoga, la hipnoterapia, el desarrollo transpersonal, la medicina natural, etc.). Estos discursos, por la credibilidad que genera el texto impreso escrito en tono de divulgación científica, se convierten en referentes que propician en el lector desde la curiosidad hasta la necesidad de encontrar, en las prácticas reseñadas, esperanzas para una vida que puede ser ejercida desde nuevas sensibilidades y nuevos caminos para encontrar las respuestas requeridas.

De hecho, los textos señalados se convierten en nuevos espacios de gestión de la creencia que proyectan y posibilitan el reencantamiento del mundo, construyen nuevos vínculos sociales y otorgan credibilidad a las voces de quienes se presentan como expertos de nuevos saberes o de viejos saberes que encuentran espacios de circulación y legitimación. Estos relatos, testimonios y enseñanzas que circulan masivamente en la

⁴⁸“¿Qué es la kinesiología educativa? respuesta holística a dificultades”, en revista *La Familia* del diario *El Comercio*, (Quito), (6 de febrero del 2000): 4. (los subrayados son nuestros).

comunidad borran la fractura que levantó la modernidad entre el mundo público-social y el mundo espiritual. Entre las distintas formas de respuestas a la incertidumbre, al desencanto, a la angustia, al miedo, cobra fuerza la elaboración de relatos compartidos colectivamente, que proveen de explicaciones e interpretaciones del mundo y que propician un cambio en la actitud interior de los seres humanos. Son, pues, relatos que codifican nuevas creencias, nuevas esperanzas, nuevos caminos de sanación y realización personal y que inciden en las formas de sociabilidad. Son relatos que cobran trascendencia social, pues revelan verdades añoradas e intuitas, verdades y saberes que aplacan los miedos y que posibilitan la interacción de las múltiples nuevas tribus que transitan por nuestras ciudades.

La actitud de las sociedades industriales hacia la medicina es un caso particular de su actitud general hacia la vida, dominada por esta pregunta: ¿obtendré la parte de felicidad del mundo que me corresponde? La angustia obsesiva ante el sufrimiento, ante el fracaso, ante el empeoramiento de la propia posición en la vida, los obsesivos sentimientos de envidia hacia quienes <han tenido éxito>, la incapacidad de sobreponerse por sí solo a las derrotas y al dolor, he ahí otros tantos síntomas de un mismo fenómeno: la pérdida de la capacidad para enfrentar la existencia, así como de las herramientas con cuyo auxilio el individuo, apoyado en su acervo espiritual, podría recuperar el equilibrio frente a las derrotas y los sufrimientos⁴⁹

Es así que frente a este estado de las cosas, frente a la pérdida de la capacidad para enfrentar la existencia y las derrotas, cobran una fuerza inusitada aquellas terapias de

⁴⁹Leszek Kolakowsky, op. cit., pp.93-94.

sanación que conjugan la historia personal del paciente con sus vivencias, sus gustos, sus deseos, sus impresiones, fobias y pasatiempos, su entorno familiar y social.

La medicina integral [percibe] a la persona como un todo que proyecta en su estado de enfermedad y salud el estado de su propia historia , vivencia y entorno. Queremos aprender a observar y sentir a la persona para ser capaces de mirar su individualidad y al mismo tiempo abordar su enfermedad con un sistema terapéutico que ofrece una sanación más serena e integral, de calidad y calidez .

Para lograr este propósito nos referimos a **la energía vital**, aquel impulso presente e impalpable que hace la vida; al cual podemos acceder a través de sistemas terapéuticos tales como : la homeopatía, la acupuntura, la medicina cuántica, la hidroterapia, la barroterapia, la cromoterapia, etc. Mediante estas terapias abordaremos el equilibrio de las cosas y de los seres, la dualidad de lo cotidiano y la competencia y presencia de los elementos: el fuego, la tierra, el agua, el metal y la madera.⁵⁰

En definitiva se trata de recuperar la relación del ser humano con su propia naturaleza, a través de una serie de ejercicios que lo conducen a un estado de sensibilización que le permiten tanto ser capaz de escuchar su Yo interior, como de vivir en mayor armonía con su entorno vital y externo. En un acápite anterior⁵¹ hicimos referencia a la visita que hicimos a Andrea y Arturo, en la residencia al pie del Ilaló donde se realizara la ceremonia del *temazcal*. En aquella visita, además de conversar y compartir generosamente con la familia el fuego sagrado, Andrea Herreros invitó a pasear por el bosque y nos explicó que una manera ideal para reencontrarnos con la madre tierra es a través de una ofrenda de nuestro propio cuerpo. Qué mejor ofrenda, nos

⁵⁰ Raúl Mideros Y José Luis Coba, “energía, espacio y equilibrio”, material del área de salud, Universidad Andina Simón Bolívar. (los subrayados son nuestros).

⁵¹ Cfr. “La interpretación simbólica”.

dijo, que nuestra propia sangre. Durante los días de menstruación la mujer puede caminar sobre la tierra madre y -durante ese trayecto de recogimiento, oración, petición o diálogo interno con la tierra que nos acoge y alimenta- entregarle parte de ella como señal de gratitud y entrega. Es una ofrenda que nos devuelve simbólica y materialmente a ese lugar sagrado, que nos asegura la vida y que un día nos recogerá para el descanso eterno de nuestro cuerpo material.

□ **Búsqueda de identidad:**

Cuatro monjes tibetanos, que estaban de paso por Quito, iban a realizar, un sábado por la mañana en el Parque del Arbolito, una ceremonia para energetizar y para limpiar la ciudad. Nos enteramos de la convocatoria por la prensa y decidimos asistir: había mucha gente de distintas edades y extracción social; un buen número de asistentes se mantenía en una actitud de devoción; otros estaban menos concentrados y, unos últimos, parecía que habían asistido exclusivamente por curiosidad. Era difícil escuchar: el sitio abierto hacía que todos los ruidos de la ciudad y, en especial, de niños que jugaban en la parte posterior, interfirieran. Había un sol muy fuerte que producía mucha incomodidad; la gente, sin embargo, en una actitud casi estoica, se mantenía respetuosa y en expectativa.

Los actos que los mojes realizaban resultaban totalmente exóticos. Su sola presencia era ya un espectáculo: túnicas de colores muy vivos; grandes y visibles instrumentos que emitían un sonido sordo, largo e intenso; especiales movimientos de manos y cuerpo; extraña actitud de absoluta concentración. En un principio, los monjes se mantuvieron

sentados, meditando y como en espera de algo, sin dar la más mínima muestra de impaciencia o incomodidad; luego se pararon y comenzaron una especie de danza de movimientos lentos y circulares, intercalados con pasos cortos como pequeños saltos. Era curioso que personas de edad, especialmente mujeres, que uno podría suponer aferradas a la fe católica, se mostraran muy receptivas, en una actitud de devoción similar a aquella que podrían tener frente a un sacerdote de la iglesia católica: las manos juntas frente al pecho como en oración, los ojos cerrados y todo el cuerpo en recogimiento.

En determinado momento llegaron tres *yachacs* indígenas; traían un regalo propio de la cultura andina. Era un regalo simbólico: un cuenco dorado en el que las culturas precolombinas de los Andes encendían fuego con ayuda del sol. El encuentro fue muy solemne: intercambiaron saludos e hicieron referencia a prácticas rituales, creencias y elementos sagrados de las dos culturas. Los *yachacs* andinos, no obstante, mostraban, aun en su respeto, una actitud diferente al del resto de asistentes: evidenciaban en cada gesto y en cada palabra el orgullo que sentían por su saber y por su origen.

Hicieron hincapié en que este era un encuentro, un intercambio recíproco, un aprendizaje mutuo: los monjes budistas no podían ser considerados maestros que viniesen a enseñarnos algo supuestamente superior; sus saberes llegaban a enriquecernos pero no a llenar un cuenco vacío de conocimientos; tan valiosas eran nuestras posesiones simbólicas y rituales como las que ellos traían. En ese momento, la cultura indígena se erigía, con su saber milenario y sus símbolos ancestrales, como un elemento fundamental de nuestra identidad y como un motivo de orgullo.

Uno de los aspectos que más llamó nuestra atención, al inicio este trabajo, era el aura política que las nuevas creencias y prácticas simbólicas han adquirido en Quito. No queremos afirmar con ello que solo ahora aparezca una actitud de interpretación entre mágica y religiosa de la realidad; simbolismos religiosos siempre han existido y la fe ha sido una de las características más importantes de nuestro pueblo. Podemos afirmar sin lugar a dudas que antes eran mucho más escuchados programas radiales de astrología que pretendían solucionar los más increíbles problemas cotidianos con consejos que rayaban en el absurdo; que no hay programa de televisión de media mañana, dedicado a audiencias femeninas, que no tenga como una de sus partes principales el horóscopo del día; y que en revistas, también dedicadas a las mujeres, se ofrecen desde siempre consejos extraños para conseguir amor, dinero, salud, suerte, etc.

En nuestras sociedades la creencia en los poderes mágicos de substancias, objetos, plantas y otros elementos no ha sido rara. Sin embargo, lo que sucede ahora tiene un carácter radicalmente distinto. Como hemos visto, no mueve tan solo aspectos aislados de fe y de emotividad inexplicada: pretende construir epistemes distintas a las de la lógica instrumental; busca, antes que la simple efectividad del conjuro, una percepción más aguzada y la clara conciencia de nuestra propia corporeidad; plantea la necesidad de proyectos integrales de transformación del ser humano y de su relación con el entorno. Muchos de sus más activos participantes han simpatizado, de una u otra forma, con movimientos de izquierda política y, por lo general, pertenecen a estratos económicos medios y altos de la sociedad, poseedores en su gran mayoría de instrucción de nivel superior.

No es simplemente una moda que, como sucede hoy en muchas partes del mundo, aprovecha de lo exótico para convertirlo en útil mercancía. Es también la necesidad de encontrar nuevos referentes que expliquen nuestro papel en el mundo y que doten de utopías a nuestros actos. En todos estas prácticas y creencias prevalece una preocupación por lo humano que, como nos dice Marta Posada, las vincula con el marxismo de los setentas y el hippismo de los sesentas. Según ella, las propuestas de Marx bien pueden ser consideradas una simple reformulación de enseñanzas tan antiguas como las del Kybalión y las del Círculo Hermético, que, a través de Jung, reaparecen el día de hoy. Todas ellas, tal como las ritualidades actuales, no son sino proyectos preparatorios para un cambio de conciencia, que con el surgimiento de la Era de Acuario se haría más posible que nunca.⁵²

Pero la necesidad de nuevas referencias no son gratuitas ni se dan en el vacío. Si bien implican factores que van más allá de lo humano se localizan en momentos históricos y locales específicos; si bien responden a una memoria genética, general a la humanidad y vinculada a la tierra, suponen también la aceptación personal y la búsqueda de nuestras raíces culturales.⁵³ Según Nelson Díaz, director de Humanizarte, nuestra región se caracteriza por ser poseedora de la más rica variedad tanto natural como cultural por lo que, frente a la crisis actual, surge como un referente obligado de muchas de las nuevas propuestas. El resurgir de lo femenino supone, según Díaz, un resurgir de la comunal, opuesto al marcado individualismo masculino de occidente: "cuando la cola de Orión guía el planeta, aparece la comunidad -el *ayllu*, la familia-, unificada por la *mama*, como

⁵²Marta Posada, entrevista citada

⁵³Nelson Díaz, entrevista citada.

el motor principal de las transformaciones: ya no es la preponderancia personal sino la búsqueda de equilibrio lo que nos mueve; debemos, por lo tanto, priorizar el sentimiento, el corazón, sobre el intelecto y la cabeza."⁵⁴

Desde la perspectiva de Jorge Arturo Chiriboga, entender la visión de nuestros antepasados, buscar el saber tradicional, implica

aprender una forma de vida y entender la cosmovisión de sus pueblos. Como lo dicen los curanderos [*yachacs*], es entender el camino del corazón, una parte más profunda del entendimiento, lo que algunos han llamado "a-racional" y que está contagiado de emoción, intuición, sentimientos y muchas otras categorías donde se expresa su humanidad"⁵⁵.

Los *yachacs* son hombres sabios [...] su espiritualidad les permite conocer más allá de lo que el hombre común ve. Sienten las vibraciones en todos los elementos de la naturaleza: tierra, agua, fuego, aire. Son capaces de sentir la conexión del hombre con su medio e integrarla. Su fuerza permite dotarle de armonía a cualquier ser. Un *yachac* es un hombre sagrado, condición que se le otorga por su corazón limpio y porque no le teme a la muerte.⁵⁶

La cosmovisión andina se erige como un referente que no solo ofrece nuevas vías de conocimiento, acordes con las inquietudes y necesidades de este inicio de milenio, sino que además nos permite re-evaluarnos y rescatar elementos valiosos de nuestra historia e identidad. Por ello, creemos, que todas estas prácticas simbólicas, si bien nos sumerge en

⁵⁴ibid.

⁵⁵"El poder del ritual en la búsqueda de la armonía", op. cit., p. 4.

la marea postmoderna, nos permiten también reconocernos y reafirmarnos desde nuestro específico lugar y modo de enunciación. En oposición al sentimiento de inferioridad que, por lo general, se ha asociado a la manera en que nos autopercebimos los ecuatorianos, los movimientos simbólicos y rituales de la actualidad han dotado a esa identidad de nuevas cualidades y referentes andinos que, antes de avergonzarnos por su carácter parcialmente indio, nos han permitido cargarlo de connotaciones positivas.

Sin embargo, es importante hacer algunas precisiones: no creemos que sea un simple recuperación de saberes ancestrales y de percepciones indígenas de la realidad. Así como nuestra identidad se halla en vías de redefinición constante, esos mismos saberes se encuentran, desde estas nuevas posiciones epistemológicas y vitales, en proceso de resignificación, que generalmente no se efectúa desde el campo -donde habitan la mayoría de las comunidades indígenas-, sino desde la urbe, con toda la carga semántica que ello implica. Por eso, cuando hablamos de un modo o de un lugar específico de enunciación no hacemos referencia a los pueblos indios, sino a la formulación que de sus saberes y prácticas simbólicas han realizado sectores urbanos comúnmente vinculados al arte y a la práctica intelectual.

Esto es la invitación a un viaje que invita a tomar contacto con el *homo ludens* y el *homo sapiens* en Usted. Se trata de un encuentro transcultural, en especial del encuentro entre Europa y Latinoamérica. En el lenguaje de los Andes es el saludo entre el *águila* y el *cóndor*. Como estos dos animales saben volar en grandes alturas, les invito a sentarse muy cómodos en sus silla para que el mensaje pueda

⁵⁶"Yachay, hombre sabio al rescate de lo ancestral", revista *La Familia* del diario *El Comercio*, (Quito), (5 de noviembre del 2000):16.

aterrizar con seguridad a la *tierra*. Lo que puede despertarse a través de la unión es algo nuevo, lo tercero como que de hidrógeno y oxígeno se produce el agua. Pido pasar esta agua con su frescura por nuestras venas, despertando inspiraciones nuevas. Pedimos al sol de la *mitad del mundo* dar la luz del entendimiento a todo. Como ustedes pueden darse cuenta estamos en el medio de un pequeño ritual invitando a los cuatro elementos a integrarse a esta charla y acordándonos de esta manera indirecta del valor del ritual en terapia y curación.⁵⁷

Precisamente todas las nuevas prácticas de sanación y de caminos espirituales apelan a un encuentro transcultural que articula discursos provenientes de matrices culturales indígena-andinas y/o de filosofías orientales para proponer visiones novedosas del mundo y el ser humano. No obstante, esta resemantización de elementos andinos desde los sectores urbanos no está desvinculada del proceso de consolidación que el movimiento indígena ha tenido en el país durante la última década. Desde 1990, el sector indígena se ha convertido en uno de los interlocutores que con mayor fuerza y organicidad ha luchado tanto por reivindicaciones sociales específicas, como por estructurar una propuesta coherente y nacional de transformación social. La fuerza que ha tenido ha provocado el reconocimiento nacional e internacional y ha permitido a amplios sectores de ecuatorianos mirar con nuevos ojos al indio -que antes no pasaba de ser considerado o bien una carga social o el sujeto semi-niño, que necesitaba del líder político intelectual y urbano para definir sus necesidades y sus propuestas de futuro-. La madurez del movimiento indígena y el autorreconocimiento del valor de sus saberes y cultura, lo ha convertido en un referente sólido frente a la caída de tantos dogmas occidentales que antes habían parecido inamovibles.

⁵⁷ Veronique Gorris, conferencia citada.

En los momentos actuales, como afirma Nelson Reascos, profesor de las universidades Católica y Andina Simón Bolívar de la ciudad de Quito,

las identidades se han vuelto fluidas, líquidas, no esencialistas, sino oscilantes e inestables- se dan las condiciones más favorables para la explosión de lo diverso (aunque también para el mercado de lo diverso) y para el surgimiento de múltiples formas de vivir la afectividad. Esto implica la posibilidad de la tolerancia en los más altos niveles, pero también la posibilidad del dogma y de los fundamentalismos más intolerantes.⁵⁸

Es por ello importante no caer en la dogmatización absoluta de aquello que aparece ante nosotros como lo andino. Muchos de los acercamientos que desde las prácticas urbanas se hacen a lo andino tienden a ser excesivamente simplificadores en su afán de sublimación de saberes ancestrales. Como dice Celso Fiallo, intelectual urbano que fue durante mucho tiempo un *yachac* ,

lo andino tiende a ser generalizado y a ser entendido como algo exclusivamente intuitivo; y lo andino no es pura intuición: tiene una racionalidad estricta. Es muy lúcido en su pretensión de hacer mejor la vida cotidiana a partir de ser muy rigurosos con el conocimiento y con los códigos correspondientes; da operatividad a la óptica de la razón pero a la vez juega con la constatación de que existe lo inexplicable.⁵⁹

Por eso, es importante comprender en su propia especificidad, todas estas creencias, ritualidades y prácticas cotidianas que han surgido con la creciente búsqueda de

⁵⁸Nelson Reascos, entrevista concedida en febrero del 2001.

recuperación de lo espiritual. Debemos comprender que, lejos de ser búsquedas fundamentalistas de remotos orígenes, estas son maneras actuales y simbólicamente polisémicas de interpretar la realidad, caracterizadas tanto por su afán de responder al agotamiento de la razón instrumental de occidente y al constante sentimiento de insatisfacción que ella produce, como a las condiciones lamentables en que nuestro entorno social y natural se encuentra.

En el campo de salud y de la academia es evidente el esfuerzo por recuperar saberes tradicionales de nuestros pueblos y formas no convencionales de resolución de las dolencias. El sujeto occidental ha comprendido que no es dueño de la verdad y que es posible establecer un diálogo rico y creativo entre los múltiples saberes y bibliotecas que los diferentes pueblos han configurado en el esfuerzo por dotar de sentido a sus mundos y por remediar sus males y dolencias. Así, la realidad pluricultural de nuestro país se traduce en la circulación y legitimación de saberes y discursos antes marginales, que ahora emergen para hacer posible que otras miradas y otras lógicas interpreten, ordenen y doten de sentido al mundo.

La constitución del la República del Ecuador consagra, desde enero de 1996, la pluriculturalidad y multiétnicidad del estado ecuatoriano, sin embargo en el Ecuador la existencia de pueblos con culturas diferentes ha sido una constante desde la época prehispánica.

El Ecuador posee además de una gran diversidad ecológica y étnica, una variedad de sistemas de salud y medicinas tradicionales [...]. Algunos de estos grupos

⁵⁹Celso Fiallos, entrevista concedida en febrero del 2001

étnicos conservan aun sus ancestrales sistemas de diagnóstico y terapias, bajo el amparo del espacio doméstico y comunitario. [...] En muchas áreas apartadas y en muchas de las comunidades indígenas, inclusive en las mismas ciudades, están presentes los curanderos, herbolistas, naturistas y shamanes, rivalizando con el doctor moderno. En todas las regiones del país, y sobre todo en los confines más apartados del Ecuador, los agentes tradicionales de salud y sus remedios continúan vigentes, también como elementos de folclore, turismo y moda.⁶⁰

De lo que se trata es, entonces, de recuperar todos esos saberes tradicionales y ocultos que la ciencia médica occidental habría despreciado y que ahora parecen emerger con fuerza y vitalidad, en el contexto de la crisis económica y social que atraviesa el país. Esta recuperación además provee al ciudadano común de referentes identitarios con los cuales pueda valorar su haber cultural, reconocerse en el discurso de una tradición que lo precede y constituye, ejercer dominio sobre su propio entorno y sobre su propio cuerpo.

La continua reformulación simbólica implica necesariamente una transformación que se ve acentuada por la incorporación de tradiciones y simbologías foráneas acordes con los planteamientos de lo que se ha denominado la Nueva Era; en los procesos de reinterpretación simbólica como en los de trabajo corporal, intervienen, junto con los elementos andinos, otros que provienen de las antiguas religiones orientales, del esoterismo, de la astrología, etc.

En este fino tejido simbólico, de tan variadas procedencias y resonancias, se construye una nueva y compleja identidad urbana que apela al cosmos, a la Madre Tierra (*Pachamama*), al conocimiento hermético, a la sabiduría oriental y a la tradición andina,

⁶⁰ “Cultura y formas de vida”, material del área de salud de la Universidad Andina Simón Bolívar.

con igual facilidad. Pero de esta suigéneris combinación no surge un monstruo de múltiples cabezas, sino una nueva manera de percibirnos y de actuar frente a la realidad. Es una percepción en la que intervienen fuertes elementos emotivos que nos confortan al permitirnos superar eso que Kolakowsky denominaba la indiferencia del mundo y que, además nos permite reconocernos como identitariamente valiosos frente a la tradición occidental que nos habría señalado como "no-poseedores" de saber científico y tecnológico y, por tanto, relegados por siempre a un semi-civilizado tercer mundo, sumido en la ignorancia y la pobreza.

Si, en un inicio, habíamos percibido que estas nuevas formas de interpretar la realidad ganaban espacio en un gran sector de la intelectualidad de izquierda y de artistas, nos sorprendió ver que sus connotaciones políticas se han extendido cada vez con más fuerza entre grupos mucho más jóvenes. Frente a la calamitosa situación social en que se desenvuelven grandes sectores sociales y la absoluta falta de convocatoria de los movimientos de izquierda tradicional, la búsqueda del contacto espiritual con la Pachamama y los referentes andinos han permitido a chicos de distintos colegios de la capital asumir esta suigéneris posición mágico-revolucionaria

Así, en la activación del altar del restaurante de Soledad, al que ya nos hemos referido antes, participaron muchos jóvenes que al parecer eran colegiales. Cuando cada uno de ellos procedió a exponer el relato de su presencia, nos percatamos de que la mayoría de ellos entregaba un poco de tierra que había sido tomada del Parque del Arbolito y que tenía fuertes connotaciones políticas. Este parque, y así aparecía en los relatos escuchados, se ha convertido en un referente de identidad étnica desde que los indígenas en sus levantamientos tienen la costumbre de ocuparlo cuando llegan a la ciudad.

Se ha convertido casi en un lugar común insistir que la ciudad se ha convertido en una suerte de *no-lugar*, que se caracterizaría, sobre todo, por la pérdida de espacios de circulación y reconocimiento. Jesús Martín Barbero⁶¹ sostiene que la ciudad latinoamericana contemporánea está siendo habitada y padecida, fundamentalmente, desde tres experiencias: la *des-espacialización*, el *des-centramiento* y la *des-urbanización*. Esto significaría que la ciudad es cada vez menos usada por sus habitantes, quienes estarían fatídicamente arrojados a la imposibilidad de experimentar y construir relaciones de afecto, pertenencia e identidad con el entorno urbano. Sin embargo, más que volver sobre la ya tan manida idea de pensar la ciudad desde la pérdida, el anonimato y la desterritorialización; creemos que es más productivo identificar los nuevos mecanismos y las nuevas formas que los ciudadanos encuentran para estar juntos, para inventar colectividades (efímeras, marginales, coyunturales o subterráneas), para construir imaginarios de pertenencia e identificación con el espacio habitado. Definitivamente la ciudad no puede ser vivida ni pensada como una totalidad, sino que desde la experiencia fragmentaria, el ciudadano común rescata ciertos hitos topográficos para transformarlos en referentes simbólicos desde donde pensarse a sí mismo, ensayar la experiencia colectiva y proyectar una memoria que hilvane la historia capaz de conjugar los relatos individuales y las gestas colectivas. Es por eso que, como un ejemplo, podemos afirmar que el parque del Arbolito ha devenido no solo en referente político, sino en lo que Marc Auge⁶² denomina un *lugar antropológico*. Un lugar cargado de memoria, reivindicado como propio por aquellos sujetos sociales que lo usan y lo ocupan con toda la carga simbólica antes señalada. El parque, como todo *lugar antropológico*,

⁶¹ Martín-Barbero, op.cit.

supone principio de sentido, punto de referencia en los relatos y en prácticas de movilización social y, por sí solo, podría dar cuenta de una serie de vicisitudes y contradicciones de la vida social ecuatoriana de la última década.

Los relatos de los jóvenes, durante la ceremonia de activación de altar arriba referida, estaban impregnados de rebeldía, crítica al sistema y proyectos liberadores combativos. Durante la ceremonia cada puñado de tierra que los asistentes entregaban dejaba de ser tal para volverse un símbolo en el que se concentraban las energías vitales de la Madre Tierra; un símbolo que permitía un contacto que envolvía y superaba a los seres individuales que allí estaban convocados. La presencia de la *Pachamama* copaba el lugar: los alimentos, los objetos desplegados en el altar, las ofrendas en cada una de las manos, las palabras pronunciadas; todo estaba envuelto en un aura de sacralidad por el solo hecho de provenir de una Madre común otorgadora de vida.

Pero, a la vez, al referirse a esa tierra desde una perspectiva que poco tiene de occidental, los jóvenes aludían a la lucha por la liberación, a la necesidad de llegar al poder y a la posibilidad de hacerlo gracias a la activación de distintos lugares sagrados en la ciudad, a las palabras proféticas de los *yachacs* y la vinculación espiritual de todos los pueblos indios de las Américas. Reconocerse como mestizos significaba en ese momento reconocerse como hijos de indios antes que como hijos de colonizadores; y saberse hijos de indios suponía ser parte de un movimiento energético y espiritual profundamente mágico y religioso.

⁶² Marc Augé, *Los "no lugares", Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1993, [1992].

De esta manera, la política y la religiosidad se conjugan para dar la la historia un sentido mítico que permita vincular las actividades más individuales y cotidianas, más microcósmicas, con los movimientos energéticos y estelares más vastos, más macrocósmicos. Como diría Kolakowsky,

La presencia del destino o de la potencia que reclama actualizarse, o imprime a la existencia empírica un movimiento que aspira a la convergencia de esencia y existencia, [necesita] de una instancia mítica de referencia anterior a toda historicidad y que la relativice; de acuerdo con ella, exige que el acontecimiento se comprenda como algo que coincide o no con el destino del hombre. Pero el destino del hombre no es una realidad presente en el material histórico ni una hipótesis que pueda surgir de su recolección. Es una regla para la comprensión de los sucesos"⁶³

□ **La mercancía de lo exótico:**

Es inevitable advertir los peligros y los riesgos que traen consigo la masificación y la exotización de ciertos saberes, prácticas y mensajes. Esta alta circulación y favorable recepción de los discursos mencionados tiene dos caras: por un lado, una transformación real en los modos de sentir, amar, pensar y socializar; en las prácticas de curación, dietas de alimentación y formas de habitar. Por otro lado, existen consecuencias negativas en el uso ligero de dichos conocimientos que, aprovechando la necesidad y desconocimiento del ciudadano común, perseguiría únicamente el lucro y el ejercicio del poder en ámbitos fértiles y nuevos. Es evidente, que el mercado tiene una extraordinaria capacidad para incorporar a su lenguaje y convertir en mercancía

cualquier objeto o discurso que la sociedad produce para hacerlo funcional a sus intereses.

Basta con poder constatar la proliferación de almacenes que venden productos “Nueva era”: velas, ángeles, escencias aromáticas, cartas, piedras, inciensos, etc. Cursos que prometen el milagro casi inmediato de la sanación, la felicidad y el dominio absoluto de la vida personal como si se tratase del vendedor más grande del mundo en el tratamiento de los sufrimientos, los deseos y los afectos. El mercado tiene un rostro camaleónico que sabe adaptar su cuerpo y su lenguaje a las demandas y necesidades generales: se deja seducir y seduce él mismo apelando a los códigos y sueños que circulan, pero dándoles sentidos diferentes o tiempos de realización que, como el destino de toda mercancía, surgen y se desvanecen inmediatamente.

Los saberes y prácticas que cada pueblo produce responden a una larga historia hecha de necesidades reales de los sujetos que los crearon, responden a las demandas de un cierto entorno geográfico y civilizatorio que propicia en sus habitantes unas particulares formas de vestir, habitar, comer, sentir y amar. Esos saberes no pueden ser traducidos epidérmica y maquinalmente a través de un manual de autoayuda o de una receta que garantizaría el bienestar inmediato y la felicidad del pulso ejecutivo. No basta con repetir mecánicamente un conjuro, una letanía, una palabra extirpada de su contexto cultural que la hizo posible para alcanzar una pócima mágica de vida eterna y felicidad. Cada biblioteca guarda un saber que espera circular y dialogar con otros, en el esfuerzo por recuperar aquellos textos que la humanidad ha ido configurando en los

⁶³Leszek Kolakowsky, op. cit., p.38.

intersticios del poder, en la fidelidad de la memoria colectiva, desde las necesidades y esperanzas reales –siempre contradictorias y complejas- de los colectivos humanos.