



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS
FACULTAD DE HUMANIDADES
CAMPUS VI



**FORMACIÓN DE SUBJETIVIDAD DESDE LA
PERSPECTIVA DE LOS USOS DE MEDICINAS
ANCESTRALES EN SAN CRISTÓBAL DE LAS
CASAS, CHIAPAS**

Tesis

Que para obtener el grado de

Maestro en Estudios Culturales

Presenta

Camilo Andrés Pardo Saavedra

Director de tesis

Dr. Raúl Trejo Villalobos

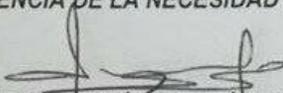
Codirectora

Dra. Dulce María Cabrera Hernández

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, septiembre de 2017



Hoja de permisos

	FACULTAD DE HUMANIDADES CAMPUS VI COORDINACIÓN DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO ÁREA DE TITULACIÓN		F-FHCIP-TM-016
AUTORIZACIÓN/IMPRESIÓN DE TESIS/MAESTRÍA			
Tuxtla Gutiérrez, Chiapas septiembre 19 del 2017 Oficio No. CIP/301/17			
C. PARDO SAAVEDRA CAMILO ANDRÉS Promoción: 5º Matrícula: PS221 Sede: Tuxtla Gutiérrez, Chiapas Presente.			
Por medio del presente, informo a Usted que una vez recibido los votos aprobatorios de los miembros del JURADO para el examen de grado de la Maestría en Estudios Culturales para la defensa de la tesis intitulada:			
<i>"FORMACIÓN DE SUBJETIVAD DESDE LA PERSPECTIVA DE LOS USOS DE MEDICINAS ANCESTRALES EN SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS, CHIAPAS".</i>			
Se le autoriza la impresión de Siete ejemplares y tres electrónicos (CDs) , los cuales deberá entregar:			
<ul style="list-style-type: none">• Una tesis y un CD: Dirección de Desarrollo Bibliotecario de la Universidad Autónoma de Chiapas.• Un CD: Biblioteca de la Facultad de Humanidades C-VI.• Seis y un CD: Área de Titulación de la Coordinación de Investigación y Posgrado de la Facultad de Humanidades C-VI, para ser entregados a los Sinodales			
Sin otro particular, reciba un cordial saludo.			
ATENTAMENTE "POR LA CONCIENCIA DE LA NECESIDAD DE SERVIR"			
 MTRO. FREDY VÁZQUEZ PÉREZ COORDINADOR		 POSGRADO DE HUMANIDADES CAMPUS VI COORDINACIÓN DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO	
.p.- Expediente/Minutario.			

Este trabajo se realizó con el financiamiento recibido como becario nacional (711898), en la Maestría en Estudios Culturales (MEC) de la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH), y a la Beca Mixta de movilidad Nacional en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), ambas otorgadas por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) en el periodo de agosto 2015 a julio 2017.

Dedicatoria

Al Creador

A Olga, mi madre, por enseñarme el camino que conduce de la mente al corazón

A Alfonso, mi padre, por su silencio, en señal de profundo agradecimiento

A Edgar, mi padrastro, categóricamente por infaltable

A Naty, mi hermana, por su bondad

A Mar, amor de mi vida, por la pasión y el aguante

A Chris, mi hijo, por la felicidad

A Aurora, mi tía, por su valentía

Para Didier in memoriam (1987-2017)

Con amor

Agradecimientos

Esta tesis se debe a la entrega y compañía de los maestros y amigos quienes con su incansable esfuerzo la hicieron posible. Sin su energía e ímpetu no existiría.

Deseo agradecer a quienes han sido investigadores en este viaje. A Rolando Chaparro, quien me ayudó a comprender la alegría de ver y las alegrías de la amistad. A Claudia Guzmán, por inspirarme con su capacidad de trabajo y liderazgo. A Armando Acuña, por señalar la importancia de la disciplina en el dominio del saber. A Daniel Zambaglione, por su amabilidad, generosidad y compromiso político.

A los integrantes del Semillero de Investigación Hermenéutica Corporal (SIHC), quienes contribuyeron de manera importante en el aprendizaje del oficio de investigador. Todos ellos han apoyado mis posibilidades para crear, han sido extraordinarios amigos.

A Dulce Cabrera, Raúl Trejo y Rigoberto Martínez, quienes me han ayudado en más formas de las que puedo contar, han jugado un papel fundamental y han aportado su invaluable experiencia, visión y vigor a este estudio. Su dirección fue de gran ayuda para que las cosas marcharan.

El apoyo de Karla Chacón y Juan Pablo Zebadúa ha sido maravilloso. La hospitalidad, la sensibilidad, el afecto incondicional y el consejo veraz, animaron en cada momento este trabajo.

Estoy en deuda con Leticia Pons, Hugo Rojas, Luis Madrigal y Luis Ocaña, Bertha Palacios, Rosana Santiago, cuya excelencia contribuyó a desarrollar la práctica reflexiva en el oficio de enseñar.

Estoy especialmente agradecido con mis amigos de la quinta promoción, quienes proveyeron de elocuentes, profundas y conmovedoras aportaciones a mi vida. En sus miradas encontré una comprensión más profunda no sólo de los estudios culturales, sino de México, sus talentos son la esencia de este país.

A Iris, Amira, Isis, Isela, Alma, Ana, Zaira, Osiris, Alan, Alberto, Jairo, Esdras, Manuel, Diego, Daniel, Jonathan, Aldo, Óscar, Rubén, por la fortuna de haberlos encontrado, por brindarme tanta alegría.

Agradezco especialmente a Sergio por el tremendo apoyo en diversas áreas, por inspirarme en ahondar en la comprensión de la amistad.

A Ana y Zarco, por su valiosa amistad.

A Astrid, Alberto, Felipe, Carlos, por la enorme contribución en saberes y prácticas, por la experiencia intercultural.

A mi familia, amigos y a todas aquellas personas quienes de manera desinteresada y gratuita me apoyaron en cada uno de los momentos de este trabajo, mi más sincera gratitud.

Introducción

Capítulo 1. Puntos de partida desde los estudios culturales	12
1.1 El proyecto y la investigación	12
1.2 Sentido general del problema de las “drogas”: la evolución histórica de una práctica intercultural	18
1.2.1 La investigación, un punto de quiebre: el giro narrativo y la experiencia reflexiva	24
1.2.2 Neochamanismo e interculturalidad.....	27
1.3 Pistas conceptuales sobre cultura: la perspectiva de Yúdice y Cuen	32
1.4 Formación y experiencia: lecciones inaugurales.....	38
1.4.1 Relaciones epistemológicas entre formación y experiencia.....	40
1.4.2 La experiencia en la perspectiva de Jorge Larrosa.....	41
1.5 Identidad(es) y formación de subjetividad(es).....	43
1.6 Metodología: Narrativas biográficas.....	47
1.7 El contexto de una práctica intercultural: San Cristóbal de las Casas, moderna ciudad colonial.....	52
Capítulo 2. Cómo se llega a ser lo que se es	55
2.1 Los narradores: Alberto, Felipe, Carlos, la pregunta por el quién	57
2.2 Alberto: luego decidí romper con todo	59
2.3 Felipe: la pregunta por la felicidad.....	70
2.4 Carlos: la senda de los abuelos, los guardianes de la medicina	82
Capítulo 3. La centralidad del cuerpo en la experiencia con la medicina	95
3.1 El viaje o la conquista de una experiencia	95
3.2 Los des(bordes) del discurso corporal.....	97
3.3 Hacerse naturaleza, el proceso de una transformación del ser corporal en el mundo	99
3.4 El camino de la medicina: la experiencia con las plantas de poder	107
Capítulo 4. Ontologías políticas de la diferencia, sendas de espiritualidad amerindia	111
4.1 Acercamientos a una noción de ontologías de la diferencia	111

4.2 Sendas de espiritualidad amerindia: relaciones de poder y luchas por el significado.....	115
4.2.1 Qué entendemos por espiritualidad amerindia	115
4.2.2 Relaciones de poder y luchas por el significado: el uso de medicinas ancestrales en el contexto contemporáneo.....	119

Conclusiones

Referencias

Introducción

En este estudio se muestra una visión de los usos de la medicina ancestral como alternativas a las formas de espiritualidad convencionales. Sus usos merecen una atención particular, una mayor profundidad en la mirada y un cuidado académico para no fomentar su descredito como mero punto fuga, o una especie de paliativo ante la crisis y la fragmentación de los vínculos sociales.

Al respecto, se presentan algunas voces que combinan las experiencias personales con sus reflexiones sobre las crisis más notorias del modo de vida típicamente occidental, inspirando al mismo tiempo búsquedas espirituales. Por este motivo, estudiar la formación de la subjetividad desde la perspectiva de los usos de medicinas ancestrales es relevante debido a que proponen, en primera instancia una forma de liberarse de este desequilibrio, así como descifrar la manera en que cada uno se ha visto sustraído –vía subjetivación– por una búsqueda que pretende la revaloración de una inteligencia y una sabiduría milenarias.

En ese sentido, sus experiencias nos permiten comprender los cambios que han tenido estos usos en el contexto contemporáneo –sin perder de vista la carga de subjetividad inherente–, y los marcos de construcción de sentido que se han decantado después de tomar como referencia el uso ancestral.

En correlación, los objetivos propuestos se orientaron hacia el análisis de los procesos de formación de la subjetividad en individuos que han tenido experiencias con medicinas ancestrales, a partir de los sentidos que denotan y las significaciones que orientan sus usos, la interpretación de las narrativas asociadas a sus experiencias como parte de la conformación de su subjetividad y la reconfiguración de su identidad. Y la comprensión de las relaciones de poder en torno a su uso en el contexto social contemporáneo.

Este estudio tuvo su centro, por llamarlo de alguna manera, en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, pero no se mira como lugar único, sino como uno más de los lugares posibles dentro de un proyecto que quiere ver, como ya dije, la formación de subjetividad. Para tal empresa recurrimos a la narrativa biográfica, ubicada en el paradigma hermenéutico, por considerar que “el cultivo de la memoria y del recuerdo nos acerca a los otros, permitiéndonos ir más allá de nuestro yo silencioso, y descubrir así la radical alteridad del otro en tanto que otro” (Barcena y Mélich, 2014, p. 31).

Esto quiere decir que la narración toma la experiencia, conduce a la memoria, es una forma de conocimiento que intenta volver a resituar el significado, el sentido y las emociones a las que dichas experiencias se asociaron entonces. Por ello se consideró la entrevista en profundidad como la técnica más fiel al trabajo sobre el recuerdo, a la necesidad de leer y vivir la experiencia del otro en el relato.

Aquí, los estudios culturales como marco reflexivo, facilitaron un acercamiento primordial a la hora de intentar traducir lo que hacen y piensan, es decir, sus acciones: ¿qué hacen y por qué dicen que lo hacen?, ¿cómo interpretar esas acciones?, ¿a qué

categorías de análisis supeditarlas?, ¿cuál es su valor, la aportación de su discurso, en el contexto cultural contemporáneo?

De este modo, en la estructura de esta tesis el lector encontrará cuatro capítulos. En el capítulo uno se ubica la investigación en el campo de los estudios culturales, señalando la problemática que se observa mediante un abordaje reflexivo de los conceptos que orientan el estudio, seguido por una disertación acerca de la percepción del problema de las drogas desde una narrativa occidental señalando el recorrido histórico que sus usos marcaron en toda una época. Muestra además el giro narrativo frente al concepto “droga” y el desarrollo de los conceptos que orientaron el análisis de las preguntas planteadas y los objetivos propuestos, así como la estrategia metodológica para recolectar, clasificar y analizar la información.

Dedicamos el capítulo dos a la presentación de los resultados. En este caso ubicamos las narrativas de nuestros acompañantes que nos abren a interrogantes y a un panorama diferente del advertido en el capítulo anterior. Aparecen en sus relatos frecuentes referencias a las medicinas ancestrales que se descubren en el marco de usos propiamente sagrados, distanciados claramente de la noción y usos de lo que en la cultura occidental se entiende como drogas. Lo que queremos evidenciar en esta parte del documento es la manera en que nuestros acompañantes perciben y valoran la medicina ancestral en contextos ceremoniales, y cómo enfrentan las formas en que éstas son observadas por la sociedad en general. Sus apreciaciones dejan entrever el malestar por las interpretaciones alejadas de su realidad, las prácticas de cuidado y preservación de una tradición cultural y el afrontamiento de diversas situaciones que han marcado sus maneras de pensar. Aquí el lector inspeccionará los modos en que han construido los procesos de formación de subjetividad y las trayectorias que han alentado sus proyectos personales.

El capítulo tres es una interpretación acerca de la centralidad del cuerpo en el proceso comprensivo del uso de la medicina, de ahí que la pretensión de una descolonización de la realidad tenga en el cuerpo su punto de anclaje. El cuerpo como lugar de la experiencia es en el que ocurre el proceso de resemantización¹ de la tradición que nos ofrecen sus narrativas, es decir, el punto de arranque de lo que significa hacerse naturaleza y adentrarse en el camino de la medicina.

En el cuarto capítulo se procura entender estos usos en el marco de una ontología² que la soporte y visibilice, dinámica en la que se erige la tradición amerindia como una

¹ La resemantización, en este contexto, puede entenderse como la reapropiación no como una tendencia que nos remite al mito universal del pasado perfecto, sino como un punto de ruptura y al mismo tiempo de diálogo con el orden cultural actual. Por ello, aquí no se pretende recuperar la tradición como asimilación pura, sino analizar los símbolos extraídos de diversas culturas, para reflexionar las maneras en que se dan apropiaciones con el fin de realizar una construcción de las identidades en el presente.

² Área de la filosofía que se ocupa de la naturaleza y organización de la realidad o del ser.

alteridad del orden instituido, aquí se evidencian las luchas por el sentido que suscitan los diferentes contextos en que puede ser usada y se promueven ciertos patrones culturales de uso desde los que se construye una experiencia colectiva de espiritualidad.

Las conclusiones constituyen una invitación a nuevas preguntas, a comprender los dilemas, las zonas de tensión y las formas de construcción de la subjetividad que proponen los usos –en contextos ceremoniales– de las medicinas ancestrales, los procesos identitarios a que da origen y el tránsito hacia un camino espiritual.

Capítulo 1. Puntos de partida desde los estudios culturales

Este capítulo tiene como objetivo ubicar la investigación en el campo de los estudios culturales, señalando la problemática que se observa mediante un abordaje reflexivo desde los conceptos que orientan el estudio, seguido por una disertación acerca de la percepción del problema de las drogas desde una narrativa occidental señalando el recorrido histórico que sus usos marcaron en toda una época. Muestra además el giro narrativo frente al concepto “droga” y el desarrollo de los conceptos que orientaron el análisis de las preguntas planteadas y los objetivos propuestos, así como la estrategia metodológica para recolectar, clasificar y analizar los testimonios.

1.1 El proyecto y la investigación

En el campo de los estudios culturales, se advierte que las investigaciones sobre los procesos de construcción de la subjetividad y la identidad han ocupado un lugar central en sus agendas de indagación. Reconocidos autores de diferente filiación académica se han referido a este hecho: (Bauman, 2005; Escobar, 2004; Grossberg 2003; Hall; Giménez, 2007; Restrepo, 2006; Rojas Gómez, 2011; Žižek, 1998) entre otros. Han visto estos procesos como fenómenos inacabados, disruptivos y fluidos que se presentan como un desafío a la interpretación. Así, plantean que la construcción de la subjetividad y la identidad obedece a una serie de condicionantes sociales, culturales, políticas y económicas, que responden a cierta escala de valores dominantes o subalternos alusivos –la mayoría de las veces– a la raza, la clase, el género, etc.

La trama histórica, cultural y discursiva cimentada sobre las formas de construcción de la subjetividad y la identidad afectan la experiencia de manera radical. Por eso, para este estudio la experiencia asume protagonismo al convertirse en una forma de ver lo que pasa en la vida de los sujetos, el contenido de lo que ha sido vivido, el resultado o efecto que ha ganado permanencia, peso y significado respecto a los otros aspectos del vivir.

Así visto, la experiencia es “lo que me pasa, lo que marca mi manera de ser y configura mi personalidad” (Larrosa, 2003, p. 7). El lugar de significación que permite acercarse a la comprensión de la subjetividad, explorar lo que ésta nos permite pensar, decir y actuar. Exponernos a la otredad, porque ella misma es un exceso, un desbordamiento, una posibilidad –creación, invención, acontecimiento.

La experiencia puede establecerse como objeto de exploración discursiva mediada en un contexto sociocultural híbrido (Apud, 2013). Precisamente, la sociedad asiste a un nuevo periodo histórico en el que el estudio de las fronteras culturales se

relaciona con la identidad de los territorios configurados por la dinámica de los sistemas culturales globales en interacción y yuxtaposición.

Los flujos de personas, tecnologías, información e ideologías que atraviesan las fronteras nacionales, aluden a “realidades complejas con fuertes variaciones regionales y múltiples centralidades. Las alteridades son diferenciadas y poseen diversas intensidades y significados, mientras que la frontera, como campo de conjunción implica la conformación de territorios culturales” (Valenzuela Arce, 2003, p. 52). Esta nueva estructura del sentimiento ocasiona explicaciones, significaciones y justificaciones, que influyen en la difusión, el consumo y el sentido de la cultura misma.

En el marco de estos múltiples vínculos y enlaces, temáticos y de experiencias que tenemos entre nosotros y con los entornos, las “drogas” asumieron una radical importancia. Las drogas irrumpen en el imaginario social como lugar de intercambio de experiencias personales y colectivas. Aunque su presencia acompaña a la evolución humana desde tiempos inmemoriales, con registros arqueobotánicos que datan su uso desde el sexto milenio A.C., su uso representa las más extrañas, variadas o conspicuas necesidades, con propósitos siempre heterodoxos, presumiblemente curativos, terapéuticos y religiosos.

Como es sabido, existe una gran cantidad de indicios, tanto de tipo histórico como etnográfico que nos permite afirmar que las distintas sociedades humanas han conocido y utilizado, desde sus inicios y hasta la actualidad, muy distintos productos para estimularse, sedarse, paliar el dolor, alternar socialmente, experimentar sensaciones placenteras, para alterar su estado de ánimo, alucinar, acceder a algunas formas de conocimiento distintas a las habituales, etc.; es decir, que han usado aquél tipo de productos que nosotros hemos unificado bajo el concepto de drogas (Romaní, 1999, p. 52).

Por lo anterior, el régimen del concepto “drogas” se construye a partir de evaluaciones morales o convenciones políticas que conllevan en sí mismo la norma o la prohibición. La droga es, un concepto prescriptivo, *performativo*³, no exclusivamente teórico. Para Derrida (1990) el concepto droga supone una definición institucional: “necesita una historia, una cultura, unas convenciones, evaluaciones, normas, todo un retículo de discursos entrecruzados, una retórica explícita o elíptica” (p. 33).

³ La performatividad es un neologismo derivado de “realizar” Un enunciado fáctico, descriptivo, “constatativo” u “operativo”: El poder del lenguaje, al afirmar, crea lo que enuncia. Nombra la equivalencia y con ello crea la realidad que significa. No existe como algo previo y oculto que debemos descubrir, sino que es una relación que va progresando según cada momento, lugar y circunstancia, con significados y expectativas variables. Emerge, por lo tanto, de la interacción de un universo de conexiones, aprendizajes y escenificaciones. Es una narración escenificada una y otra vez hasta el punto de parecer que la realidad es y sólo puede ser esa. No obstante que cambie según el marco de significados y la nueva normativa aplicada. Cf, (Austin, 1955, p. 5 ss).

Las drogas son, en concreto, sustancias químicas, que se incorporan al organismo humano, con capacidad para modificar varias funciones de éste, (percepción, conducta, motricidad, etc.), pero cuyos efectos, consecuencias y funciones están condicionados, sobre todo, por las definiciones sociales, económicas y culturales que generan los conjuntos sociales que las utilizan (Romaní, 1999, p. 53).

Un concepto, nos dice Gadamer (2002) es “el modo de aprehensión por el cual ganamos poder sobre algo” (p. 176). Sin embargo, el concepto revela también un contenido que se aproxima a cierta actitud propicia o no frente al mismo –fascinación o rechazo. Una cosa aprendida a través del nombre de un concepto y el dispositivo de una interpretación para servirse de ella, ubica al individuo en las fronteras de la elección, pues las cosas mismas –per se– no son compradas, vendidas o consumidas.

En consecuencia, la droga es pensada como una sustancia cuya significación “normal” o “patológica”, “pública” o “privada”, “legal” o “ilegal” es definida no sólo por sus cualidades farmacológicas, sino por las condiciones económicas, políticas, religiosas, médicas, etc., dentro de las cuales es usada. Para Romaní (1999), “la droga es, básicamente, lo que los conjuntos sociales y sujetos, en sus relaciones de hegemonía-subalternidad hacen con las drogas, y no sólo lo que las drogas hacen con los sujetos y grupos” (p. 08).

Romaní refiere tres niveles de uso: un primer nivel, el de la autoatención, un segundo nivel que supone la existencia de algún tipo de especialista, v gr., chamanes o médicos; y un tercer nivel que implica, además, la existencia de instituciones.

En cada uno de ellos y, sobre todo, en sus mutuas articulaciones, podemos detectar las correspondientes prácticas, ideologías y asistencias, es decir, el conjunto de secuencias de acción, de prácticas empíricas, rituales, etc., que, contextualizadas en un tipo u otro de organización social y económica, tienen que ver con las percepciones de los problemas a los que se enfrentan, sus formas de resolverlos, y, en definitiva, se relacionan con determinadas ideas del mundo y la sociedad (p. 53).

Como se advierte el concepto “droga” cae propiamente en un discurso de orden cultural que puede dar lugar a respuestas mixtas guiadas por un análisis evolutivo de carácter socio-político y por la atención prestada a la singularidad de cada experiencia.

El asunto de la droga no solamente nos parece indisociable de las inmensas cuestiones llamadas “el concepto”, “la razón”, “la verdad”, “la memoria”, “el trabajo”. Esta “situación concreta”, estas mixturas de discursos incapaces de justificarse radicalmente, son justamente aquello que puede observarse tanto en los discursos como en las prácticas que dominan nuestra sociedad (Derrida, 1990, p. 39-40).

Nos encontramos frente a un conjunto de conceptos y de prácticas articulados de tal manera que llegan a constituir un fenómeno social total (Mauss, 1968). Construido históricamente a través de una serie de condicionamientos y procesos materiales y simbólicos: económicos, culturales, políticos, sociales. Estamos en la situación de repensar las experiencias con drogas (experiencias cualitativamente muy diferenciadas)

y el proceso cultural-existencial (lo consciente e inconsciente, la libertad, la responsabilidad, la alienación, el cuerpo, el género, la clase, la raza, la represión, la relación con la muerte, la idealización, la sublimación, lo real, la ley, lo bueno, lo malo, etc.) que sella historias y marca personalidades.

Así entonces, en esta investigación interesa el sujeto de la experiencia de la droga. Por lo que es pertinente poner el énfasis en los procesos sociales y culturales en los que, en definitiva, se construyen los sujetos como tales. Pues desde un punto de vista ideológico, los procesos de construcción social del problema de la droga, han sido analizados prioritariamente a partir de los modelos dominantes de tipo penal y médico.

Vale decir que para estudiar las experiencias con drogas, se hace necesario prestar suma atención al *ethos* social en que se concibe sus usos (Geertz, C., 2003, p. 118). Puesto que son una manifestación de las costumbres de grupos y culturas, así como de individuos que se relacionan para dar sentido a una experiencia en particular. En este aspecto, su uso se corresponde con una construcción cultural y ontológica –procesos de interacción social de las experiencias vitales y maneras de ser– y como tal, uno de los más grandes interrogantes de la cultura occidental. Se trata de la gestión del cuerpo –endoculturación– como del derecho al cuerpo–propio, a la dieta, al goce. Pero también de la restricción, el control, los silenciamientos.

Por lo anterior, es menester poner en suspenso los discursos tecnocientíficos e introducirnos en otras maneras de caminar por el pensamiento. Es desde la experiencia como lugar de enunciación donde se articulan preguntas que interrogan por el sentido de ser, por las formas en que estamos habitando la tierra, por nuestro destino. Así pues, este trabajo responde a la necesidad de espacializar y temporalizar los imaginarios de las personas que usan las drogas, con el fin de propiciar una reflexión sobre su realidad y de registrar las experiencias que los han conducido a reelaborar sus discursos.

En este sentido, desde el campo de los estudios culturales, a partir de los conceptos de subjetividad, narrativas (auto) biográficas, cultura y poder, se indagan los relatos que se entretajan en torno a sus historias y las formas en que sus experiencias personales constituyen experiencias colectivas.

Por esto se entiende a la experiencia como un retrato que no se desgasta, que guarda y preserva en la memoria innumerables episodios, imágenes de la transformación de los sujetos, rostros, paisajes, situaciones, tradiciones que nos hacen responsables de nuestro tiempo, de nuestra raza y nuestros ancestros. Una experiencia decisiva ocasiona la reconstrucción de los individuos, una recompreensión y comunicación afectiva entre el yo y el entorno, las reflexiones y cuestionamientos en torno al por qué de las cosas, las narrativas que se preguntan por los orígenes, por las acumulaciones de imágenes y recuerdos.

La experiencia, como retazos que se van superponiendo aquí y allá, alberga las búsquedas de quiénes y qué somos, cómo somos, para qué. La experiencia recorre los

pasajes de la vida, da cuenta del yo narrado como las formas de interpretar a la persona. En este sentido, un acercamiento al estudio de la experiencia desde las narrativas (auto) biográficas permitirá interpretarlas como formaciones de sentido que se van objetivando en unidades de significado en tanto categorías para su respectivo análisis.

Dentro del campo de los estudios culturales, los lugares de producción y representación de las experiencias y las relaciones entre vida cotidiana y cultura se interpretan en el marco de un vasto conjunto de factores de orden político, económico e ideológico que preexisten al individuo. Por este motivo cobra relevancia la capacidad de agencia en el que la visibilización de sus experiencias constituye un movimiento que remece la historia y contribuye a dimensionar el impacto que estas tienen en el mundo contemporáneo.

Insistimos en que las experiencias con drogas se convierten en objeto de estudio en la medida en que interesa indagar por la formación de subjetividad que suscita sus usos. Ahondar en el sentido que tienen éstas en la construcción de la subjetividad implica redimensionar lo ya vivido. De allí que “la (auto) biografía convierte la vida en texto, ya sea implícito o explícito. Sólo a través de la textualización puede uno conocer su vida” (Bruner y Weisser, 1995, p. 88). Las experiencias con drogas son ocasión para preguntarnos qué problemas emergen, qué revelan, cómo interpretarlas, cuál es el sentido y el significado de su uso, cuál es su lenguaje; para así dar cuenta de cómo se construye el sujeto de la experiencia.

Cómo suscitan todo un conjunto de reflexiones sobre el sujeto de la experiencia y cómo éste se abre a otras relaciones consigo mismo y con los demás. Por ello, el presente estudio surge a propósito de algunas pregunta en torno a la cual se ha orientado el análisis ¿Qué significados se configuran al penetrar en el interior de la experiencia de las personas que han usado drogas?, ¿cómo se dan los procesos de formación de la subjetividad, a través de estos usos y cómo estos [relatos] (re)configuran su identidad?, ¿qué experiencias sociales se están construyendo y cuáles son las interacciones sociales que las regulan en el contexto sociocultural contemporáneo?

En correlación, se plantea como objetivo general comprender los procesos de formación de la subjetividad en individuos que han tenido experiencias con drogas, a partir de los sentidos que denotan y las significaciones que orientan sus usos. Los objetivos específicos buscan interpretar las narrativas asociadas a sus experiencias como parte de la conformación de su identidad y la reconfiguración de su subjetividad y analizar las relaciones de poder en torno a las formas de uso en el contexto social vigente.

En rigor, en este trabajo se propone comprender la categoría subjetividad frente a los significados que atraviesan categorías como poder y cultura, para reconstruir las relaciones afectivas, las relaciones de poder, así como las narrativas subyacentes que reafirman sus identidades y los ubican en el escenario complejo de la cultura.

Pues investigar la formación de la subjetividad significa dar cuenta del momento en que la experiencia se transforma en historia y cobra una dimensión política, teniendo en cuenta que las relaciones de sujeto y prácticas discursivas van más allá de la mera acumulación de contenidos y asumen el giro epistémico que da cuenta de la ilusión de los grandes proyectos, de los postulados de la ilustración y de los relatos legitimados por la filosofía, el arte o la ciencia.

En este sentido, el cómo nos representamos o cómo nos narramos, no significa la mera producción de más información, sino el acto de intervenir y transformarnos. A través de este reconocimiento se accede a los pliegues de sus identidades y a los contextos sociales donde manifiestan su subjetividad. “Por eso, la comprensión sobre la cultura-como-poder y el poder-como-cultura no es considerada el fin último, sino la condición de posibilidad y superficie de sus intervenciones” (Restrepo, 2009, p. 2). El estado de juego y equilibrio en un campo de fuerzas, en el que inciden cosmovisiones, arquetipos culturales y discursos, en pleno ejercicio de poder para resituar subjetividades.

Se busca por lo tanto trascender el espacio meramente descriptivo del estudio de la cultura al que se refiere la propuesta de Geertz (2003) cuando afirma que ésta aparece como urdimbre de significados, para avanzar hacia el análisis de las dinámicas de producción del relato (acontecimientos, experiencias, memorias, datos, interpretaciones) como elementos discursivos sobre las formas específicas de su manifestación, sus microhistorias, registros, resistencias cotidianas, que ubican sus experiencias en una lucha de significados, esto es, en un campo de batalla cultural en donde los procesos se imbrican y se reelaboran imaginativamente en “una forma de trabajo (tanto en el sentido de realizar una tarea productiva transformadora, como en el hecho de ser una práctica culturalmente organizada) y una negociación entre posiciones de agencia (individuos) y espectros de posibilidades globalmente definidos” (Appadurai, 2001, pp. 44-45).

Finalmente, es importante destacar que el sujeto –y su proyección reflexiva, la subjetividad– ha sido definido como “sujeto moderno, unívoco y certero, de límites (aparentemente) decibles y verificables en función del paradigma que le diera entidad y legitimidad teórica” (Szurmuck e Inwin, 2009, p. 260). Sin embargo, es posible estudiar la experiencia desde otros presupuestos no exclusivos del análisis del poder sobre el sujeto, como aquellos que prestan atención a las formas de agencia y su capacidad de significación, en tanto procedimientos mediante los cuales los sujetos se forman a sí mismos como sujetos morales. Por eso llama la atención los modos de narración y conformación de las subjetividades, estructurados a partir de la experiencia que incluyan propuestas que desbordan los márgenes culturales logocéntricos.

1.2 Sentido general del problema de las “drogas”: la evolución histórica de una práctica intercultural

Como es de conocimiento general, el ser humano ha usado “drogas” desde tiempos inveterados. Sus usos pueden establecerse a partir de dos perspectivas no necesariamente separadas: culturales –de orden terapéutico, médico o religioso– en el que éstas parecían cumplir a la perfección un papel crucial en la definición de las trayectorias espirituales al fungir como eslabones de contacto con dimensiones y entidades sobrenaturales; y lúdicos –asociados principalmente al uso recreativo. En las dos visiones hay una fundamental intención de redescubrimiento de las posibilidades humanas con respecto al conocimiento del ser y del mundo, aunque en la segunda, el componente sagrado –ceremonial– está presumiblemente desvinculado.

Las “drogas”, en su relación con lo sagrado, constituyen una situación de existencia asumida por el hombre de la sociedad arcaica. Para Eliade (1974) “el hombre de la sociedad premoderna, se conecta con un orden otro, considerado en relación a la existencia cotidiana, porque lo sagrado se le manifiesta. Se llama *hierofanía* a la manifestación de este otro orden que irrumpe en el desarrollo habitual de los sucesos” (p. 455). No obstante, con el triunfo de una visión positivista del mundo a partir de la modernidad, “que ha determinado las pautas del debate, ha definido la modalidad del discurso y ha establecido los parámetros de la crítica cultural, política e intelectual” (Harvey, 1990, p.11); y especialmente, con la secularización de muchas costumbres y creencias, las drogas pasaron a explorar el terreno de lo puramente humano en su relación con lo psíquico.

David Harvey en *La condición de la posmodernidad* (1990) advierte que desde 1972 aproximadamente, se ha operado una metamorfosis en las prácticas culturales, económicas y políticas, ligada al surgimiento de nuevas formas de experimentar el espacio y el tiempo. Este nuevo giro en la «compresión espacio-temporal», puede ser explicado, en buena medida, gracias a la trasmutación histórica que el uso de drogas ha experimentado. Los usos de “drogas” se deslindan de su dimensión sacra para convertirse en un acto cotidiano cuya única justificación principal es lúdica, se transforma en una forma de consumo que, desde un punto de vista religioso se convertiría en una forma de alienación. Así, la secularización dio como resultado un estilo de vida marcado por el pragmatismo materialista y la aplicación sistemática del progreso técnico en la cotidianidad. En este sentido

La experiencia del espacio y el tiempo como nexo mediador de singular importancia entre el dinamismo del desarrollo histórico-geográfico del capitalismo y los complejos procesos de producción cultural y de transformación ideológica contribuyeron a configurar el paradigma prohibicionista iniciado en occidente y expandido a todo el mundo” (Harvey, 1990, p. 11).

En ese contexto debe entenderse la historia del movimiento hippie de los 60', como parte de una resistencia a la imposición de una determinada interpretación del mundo, en el entendido de que usar drogas –aun cuando no se tenga conciencia de ello– supone contradecir la convención de que la historia es un discurso unitario y el sujeto algo estable, unívoco, lógico o “normal”.

Bajo esta perspectiva, la historia del uso de “drogas” en tiempos recientes hace parte de una estética cultural que se ha distanciado de la modernidad iluminista y de la sociedad mítica y se ha centrado fundamentalmente en la producción de estilos de vida, en los que “todo sentido de jerarquía o hasta de homogeneidad de valores se encuentra en vías de disolución” (Harvey, 1990, p. 17). En virtud de que la identidad personal se ha vuelto dúctil, fluida, infinitamente abierta al ejercicio de la voluntad y la imaginación. Así visto en “La identidad como experiencia negociada, definimos quiénes somos por las maneras en que experimentamos nuestro yo por medio de la participación, además por las maneras en que nosotros y otras personas cosificamos nuestro yo” (Wenger, 1998, p. 188)

Esta vasta difusión del individualismo como juego creativo de la vida íntima ha unido a incontables personas en una búsqueda inconclusa, difícil y fascinante. Aunque no puede afirmarse que usar drogas sea un acto iluminador per se –todavía perdura la inevitable compañía de esa tendencia difundida de disolución de la vida social en el caos total– si puede exponerse los modos de comprensión de las superficies y laberintos acerca de lo estremecedora puede llegar a ser tal experiencia. Así pues, para leer correctamente estos códigos –valores, significaciones y transformaciones– es menester ir hacia los protagonistas de esta prolongada exploración de la consciencia.

Decíamos que la humanidad ha convivido a lo largo de la historia con drogas. Hay usos documentados en todas las civilizaciones, incluidas las prehistóricas. Usos rituales, medicinales, lúdicos. En esa convivencia han abundado también toda clase de prohibiciones, como la de la Roma preimperial, que reservaba el consumo de vino a los varones mayores de treinta años y castigaba a los infractores con la ejecución. O la del emperador Marco Aurelio, que recibía cada mañana con una ración de opio, pero desaconsejaba el uso de esta sustancia a los menores de cincuenta años, privilegiando un acendrado respeto y un alto grado de madurez necesaria para convivir con ellas.

Es notable también la insistencia de las grandes instituciones de prohibir toda práctica asociada a las drogas y de reprimir, por lo menos desde la edad media, los rituales “paganos” relacionados con estas. Por ello se entiende que las prácticas del chamanismo o cultos indígenas fueran violentamente reprimidas por la Inquisición. La Iglesia quería así mantener su monopolio, pero sobre todo salvaguardar un tipo de moral muy concreto que configurara un carácter uniforme. Así, las drogas “arrastraron durante siglos esta leyenda convirtiéndose en una convención social asociada al mal” (Derrida, 1990, p. 2).

Las drogas provenientes en su mayoría de plantas estimadas “sagradas”, fueron perseguidas, animadversadas y demonizadas. La moral judeocristiana ha expresado su ancestral rechazo ante cualquier misticismo apoyado sobre bases farmacológicas.

Los atajos farmacológicos [...] hacen posible eludir el sacrificio que supone cosechar recompensas que se adquieren por la diligente búsqueda bien intencionada como únicas riquezas genuinas. [...] Con mínimas modificaciones, semejante criterio subyace a todos los esfuerzos posteriores orientados a presentar la experiencia visionaria como apostasía criminal (Escohotado, 1998).

Asimismo, la tradición racionalista “que eleva las ideas, el intelecto y la pureza de la forma por sobre el desorden y la incertidumbre de la vida cotidiana” (Jay, 2009, p. 29) se fue separando del mito, desconfiando de la experiencia con drogas y guardando una distancia prudente con respecto a las formas de producir conocimiento [confiable] a partir de ella. No obstante, con la redefinición del discurso cultural de la diferencia como fuerza liberadora; y la fragmentación, indefinición y descreimiento profundo respecto de todos los discursos totalizantes, cuando el uso de drogas se extendió, introduciéndose en la medicina alópata y más precisamente en la literatura.

La acogida que obtuvo en una serie de escritores y artistas capturó especialmente su atención. Drogas y creatividad sostuvieron una densa y prolija relación y lograron filtrarse en la cultura suscitando un cambio extendido y profundo en la “estructura del sentimiento” (Harvey, 1990, p. 23). Muchas de estas drogas sirvieron para dar a conocer al público potentes relatos, creando un contacto bastante profundo de sus efectos e introduciendo la curiosidad, la fantasía y la ficción como otro conjunto de narrativas tras un largo periodo de represión moral.

Escritores como Poe (1809-1849), De Quincey (1785-1859), Baudelaire (1821-1867), Rimbaud (1854-1891), William Blake (1757-1827), Percy Shelley (1792- 1822), Oscar Wilde (1854-1900), Lord Byron (1788-1824), Robert Louis Stevenson (1850-1894), Freud (1856-1939); fueron atraídos por este potente farol y se convirtieron, a su vez, en inspiradores de una tensión estética que hizo girar el significado hasta colocarlo en la dirección opuesta a los estandartes de la cultura moderna occidental. Una subversión que tuvo un carácter muy subjetivo cuyo uso masivo terminó por alterar las bases de la sociedad dominante. Sus obras destilaron la fascinación profunda por los estados mentales o inducidos por éstas. Sus confesiones aún son fuente de conmoción, escándalo y misterio. De las visiones inenarrables hasta los horrores más inconfesables, su prosa revela el encanto, las miserias de la adicción y las vicisitudes de la marginación.

Sus obras fueron consideradas altercultura, pues se alejaban radicalmente de las convenciones de su época y tenían un carácter claramente subversivo, un sentido de la contradicción, de lo efímero, del cambio. “Su preocupación central era la experiencia específica del tiempo y el espacio en su calidad efímera, huidiza, fortuita y arbitraria, a menudo opuesta a la experiencia racional y a la conservación de un sentido de continuidad histórica” (Harvey, 1990, p. 26).

Esta voluntad de transformación amenazó con destruir las fronteras ideológicas. Supuso una nueva experiencia del cuerpo, prometió un medio de lucha, de poder, goce y renovación del mundo, pero al mismo tiempo condujo a un torbellino de constante desintegración, ambigüedad y angustia.

En medio de este resurgir del interés por las drogas en occidente emergió una época de importantes paradojas: frente al paulatino éxito del racionalismo materialista que desarrolló una ciencia objetiva y una moral –fe en la inteligencia– cuyas leyes universales prometían la liberación de las irracionalidades del mito, surgió subterráneamente un fenomenal interés y fascinación por la espiritualidad, como una práctica performativa y transgresora de los sistemas de creencias que, otrora, permitían interpretar lo que nos sucede e incluso dar sentido a lo inesperado.

Los nuevos psiconautas –las principales figuras de la Generación Beat–, mezclaron la sugestión como la persuasión para alcanzar las cumbres de la exploración mental. Sin embargo, el interés por las drogas también apareció en ámbitos más convencionales y respetables. William James, por ejemplo, en *Las variedades de la experiencia religiosa* (1986), analizó desde un punto de vista psicológico la espiritualidad al margen de los dogmas, reservando un espacio para las experiencias con peyote, estudio que prolongó su interés hasta el momento.

Con la entrada en furor del siglo XX y frente al poder opresivo del capitalismo, la ciencia y la tecnología sobre la cultura y la personalidad, se fueron gestando movimientos culturales y artísticos como el expresionismo, el dadaísmo y el surrealismo que denunciaban los efectos con respecto a la relación entre medios y fines en la sociedad postindustrial y reclamaban la posesión de una razón superior, distinta de la lógica nihilista y racionalista que había convertido la ciencia en *argumento ad baculum*. Estos movimientos, se centraron en estados mentales como el sueño o la locura, a los que concedieron una cualidad superior de carácter revolucionario. El desangramiento de las dos guerras mundiales y la aridez a que condujo la edad telemática en este periodo jugaron un doble papel; por un lado, se habían mantenido en la clandestinidad, relacionadas más que nada con el lumpen proletariado o la bohemia de artistas y escritores, quienes habían encontrado en las drogas una potente fuente de inspiración y una actitud ante la vida como elementos transgresores del orden social. Por el otro, también constituyó un elemento crucial, sobre todo en la Segunda Guerra Mundial, cuando los usos militares de las drogas cobraron interés.

Especialmente la metanfetamina, que constituyó la fuente de energía que consumieron los pilotos kamikazes japoneses antes de sus misiones suicidas⁴. Lo que les permitía luchar durante días con una necesidad mínima de alimentos y no volver atrás cuando ya habían emprendido vuelo. Hoy día sucede lo mismo con el captagon, la droga

⁴ Grillo, I. (2016). *Caudillos del crimen*. México: Editorial Grijalbo.

sintética que consumen los yihadistas de ISIS, de cuya fuente obtienen la fuerza y la brutalidad para la guerra⁵.

En este sentido podría leerse la consigna de Nietzsche como un intento de ubicar la estética –en medio de esa tormenta de creación/destrucción– por encima de la ciencia: “por debajo de la superficie de la vida moderna, dominada por el conocimiento y por la ciencia, él percibía energías vitales salvajes, primitivas y absolutamente despiadadas” (Bradbury y McFarlane, 1976, p, 446, citado por Harvey, 1990, p. 31).

El mundo moderno no era otra cosa que energía vital flotante en un mar de desorden, destrucción, alienación y desesperación. Con la exploración de las drogas por la generación *beat* en las décadas del 40 y 50, aparece también una moral libertina y la flexibilización de las relaciones interculturales. Los sentimientos artísticos y estéticos de la música hecha por los negros y la cultura que los rodeaba, hicieron del jazz y la marihuana un modo de expresión que abrió el camino en muchos sentidos a escritores como Burroughs y Ginsberg, auténticos junkies sumergidos en gran variedad de temas que cubrían desde la biología, la psicología o la sociología, etc., siendo así distinguidos referentes literarios que dieron al lenguaje la complejidad de la ficción y la fantasía de lo puramente experimental. Los dos pusieron especial atención a la heroína y el alcohol –drogas mayormente corporales que por su cualidad de derivados tienen un alto potencial de enganche– y así introdujeron en sus obras las referencias a la locura, la miseria o el terror existencial. Más tarde, explorarían el complejo camino de drogas espirituales como el peyote, el yagé, los hongos o la LSD.

A propósito, la versión número 25 de la Dietilamida de Ácido Lisérgico (LSD), fue descubierta por serendipia en 1938 cuando el científico suizo Albert Hofmann, absorbió accidentalmente una cantidad elevada de la sustancia, más tarde –el 19 de abril de 1943– el doctor Hofmann realizó intencionalmente el primer viaje de LSD en la historia, evento que influiría decisivamente en la conciencia colectiva del planeta después de que desbordara los laboratorios y se inmortalizara en papel secante para ser consumido por millones de personas (Cf., Escotado, 1992, p. 82).

La LSD se convirtió así en una consigna de lucha para enfrentar con urgencia los problemas psicológicos, sociológicos, técnicos, organizativos y políticos de la época, específicamente relacionados con el desarme nuclear. A la vez que significó –coyunturalmente– una forma de responder a la dependencia subjetiva de la cosificación y mercantilización humana, producto de la hegemonía del cálculo económico. La LSD

⁵ Blasco, L. (24/10/2015). ¿Por qué llaman al Captagón "la droga de los yihadistas"?. *BBC Mundo*. Recuperado de http://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/11/151124_salud_droga_captagon_estado_islamico_siria_yihadistas_lb

también encarnó la expresión de las necesidades eróticas, psicológicas e irracionales del ser humano representadas mediante el perspectivismo estético.

Hofmann pasó a la historia como un hombre interesado por las aplicaciones médicas y estéticas de la LSD en campos tan diversos como la política, la economía y la producción de conocimiento, pues la consideraba una molécula capaz de incidir en el desarrollo artístico y de redimensionar la búsqueda espiritual, opacada por las brumas del positivismo. Junto con el botánico Richard Evans Schultes, se constituyó en importante referente con relación a los enteógenos, su libro *Las plantas de los dioses* (1982) fue uno de los más apreciados por personajes tan disimiles como Ernst Jünger, Robert Graves, Gregory Bateson, Arthur Koestler, Henri Michaux, Anaïs Nin, Alan Watts, Allen Ginsberg, Jack Kerouac, Richard Alpert, Ken Kesey, Alejandro Vallejo-Nágera, Fernando Savater y Antonio Escohotado, etc., quienes no renegaron de sus experiencias psicodélicas.

Está corriente psicodélica floreció con los aportes del poeta francés Antonin Artaud, quien viajó a México para comer peyote, dejando constancia en sus escritos. Y con Henri Michaux quien tomó peyote en su versión sintética y evaluó en sus obras esta poderosa experiencia. Asimismo, Aldous Huxley –*Las puertas de la percepción* (1956) – propuso que las drogas deberían ser usadas con libertad, pero exclusivamente por una elite preparada espiritual y culturalmente.

No obstante, el gran gurú de este cisma fue el afamado profesor de Harvard Tim Leary⁶, un respetado psicólogo que tras interesarse por la psilocibina y la LSD, inspiró a muchos jóvenes a su consumo ritual. Para Leary, la LSD era una experiencia trascendente que los situaba en una esfera superior de conocimiento. A pesar de esto, sus preocupaciones teoréticas y especulativas concluyeron en la primavera del 63, cuando él y su colaborador Alpert comenzaron a tener problemas judiciales y fueron expulsados de la Universidad de Harvard. De este modo, las drogas se iban escapando de esos círculos culturales privilegiados, al punto que la Agencia Central de Inteligencia (CIA) mediante la MK ULTRA (el programa de control mental) revelara el interés de usarlas como recursos para el espionaje, financiando investigaciones para la invención de “la droga de la verdad” o para crear sustancias que dejaran al enemigo imposibilitado para defenderse.

Desde 1966 a la fecha perduran sus consecuencias, grandes intelectuales como Steve Jobs –uno de los precursores de Apple– y Alexander Shulgin –el padrino de la MDMA o éxtasis, acrónimo de su nombre químico 3,4-metilenedioximetanfetamina– han contribuido a configurar una cantidad de cambios sociales y culturales que constituyen el impulso de la espiritualidad emergente y de las políticas en relación con las formas de habitar el mundo. Fundamentalmente, fue su uso masivo en la década de

⁶ Sánchez Dragó, F. (23/06/2015). Timothy Leary, subidón de LSD. *El mundo*. Recuperado de <http://www.elmundo.es/cultura/2015/06/23/5588aaeeca47416b1a8b45ab.html>

los 70, lo que consolidó a las drogas como un lugar común, unas veces movida por oscuros intereses gubernamentales, otras por puro interés médico y, en la mayoría de los casos, usadas por subcorrientes de la nueva izquierda para vislumbrar positivas aplicaciones en una sociedad postindustrial.

De este modo, el saludable núcleo místico que inspiró y alimentó a todos los grandes sistemas espirituales fue refuncionalizado en una suerte de “reencantamiento secularizador y secularizante de la naturaleza y de lo sagrado” (Guigou, 2012., citado por Apud 2013, p. 28). La tensión global provocada por la confluencia de ontologías de la diferencia (Escobar, 2012) posibilitó una apertura espiritual basada en un proyecto de realización personal como dimensión esencial e imprescindible de la vida posmoderna.

1.2.1 La investigación, un punto de quiebre: el giro narrativo y la experiencia reflexiva

A lo largo de los años mi vida ha tomado varios giros. Uno de los más significativos ocurrió en el equinoccio de otoño del 2012 en la ciudad de la Plata, Argentina, cuando mi interés por las “drogas” me llevó a detenerme en este tipo de prácticas. Estaba cursando en calidad de pasante el seminario “cuerpo, subjetividad y educación física en contexto de encierro” orientado por el profe Zamba, genio y figura en temas de esta naturaleza y con quien aún hoy mantengo una cara amistad. Vivía en una gran casona con estudiantes chilenos, argentinos y colombianos y la bohemia dominaba el ambiente. Las puertas de la percepción se abrieron de par en par un día de octubre, mientras contemplaba absorto a un amigo fumarse un porro.

Lo vi tan sereno, concentrado en ampulosas ideas –propias de esos visionarios que quieren transformar el mundo–, que experimenté el deseo de explorar aquellos inéditos territorios. Fumé cannabis por vez primera a los 25, con la curiosidad y temor con que un niño va a su primer día de escuela. El néctar de la delicia –así denominado en muchas tradiciones– se presentó como un inesperado y profundísimo sueño. Atrás quedó la idea de leer mientras sus efectos permanecían, recuerdo ir lentamente por agua, regresar a la habitación y caer derretido en la cama en una suerte de estado anestésico.

Para controlar los estados del éxtasis me fue necesario hurgar por las extensas circunvoluciones que ofrece la planta y analizar minuciosamente los cambios que constantemente experimentaba. En tales circunstancias, casi sin percibirlo, me embarqué en una aventura sin precedentes. Me convertí en un avezado explorador de aquellos mares. Con el tiempo me fui enterando de los efectos a veces contradictorios que van de la euforia a la depresión, de la lucidez al aturdimiento.

Vivir en el vórtice, en el instante, implica potenciar desmesuradamente la personalidad generando una sensibilidad muy intensa ante las circunstancias y el medio ambiente. Si todo requiere un tiempo prolongado para conocer, dialogar y entablar una relación directa con algo o alguien, también demanda la necesidad de cierta distancia

crítica, detenerse, mirar y escuchar. De este modo aprendí el set and setting –establecer y configurar– como fuerza renovadora de la frescura de mis reflexiones, de la fruición que expresaban. Intentando desentrañar hasta donde fuera posible este mundo entre mundos, me sumergí con rigor en el estudio de la literatura psicodélica, así como la experiencia con otras drogas.

Atrás quedaron los años de la licenciatura en educación física, sobrevino la paternidad y el mundo del trabajo, tuve noticia de otros desafíos, sorteé nuevas vicisitudes, alcancé otros interrogantes y busqué por nuevos caminos. Uno de estos me condujo a la maestría en estudios culturales, una narrativa interdisciplinaria y transmetodológica de fuerte compromiso político: la deconstrucción del cuerpo, la cultura, la identidad, etc. Así fue como, en gruesos caracteres, mi experiencia con las drogas entendida inicialmente como contrapoder emblema de la subcultura, la bohemia y la rebelión se fue convirtiendo paulatinamente en una experiencia metodológica.

Las drogas se convirtieron en el punto de partida en el ejercicio de construcción del tema de tesis. El significado de las mismas me ubicaba en una narrativa occidental, institucionalizada. Fue gracias al Dr. Juan Pablo Zebadúa Carbonell⁷ –erudito en temas de interculturalidad, identidad, ciudadanía y culturas juveniles (UNACH-MEC) – como conocí a la Dra. Astrid Maribel Pinto Duran⁸ directora del CESMECA –quien posteriormente se convertiría en mi informante clave– cuando se me señalaron las grietas en las percepciones hegemónicas⁹ y caí en la cuenta de la advertencia introductoria de los Estudios Culturales: la vigilancia epistémica.

Cabe hacer notar que las palabras más frecuentes son difícilmente definibles, que sus significados dependen de los contextos en que esté dicha, que el término más corriente deriva su sentido del contexto, está supeditado al contexto, condicionado por la cultura, etc. La complejidad moral inscrita en las sociedades occidentales y en los individuos los ubica en determinadas búsquedas y condiciona las múltiples formas del pensar y del actuar. El poder de la simbolización tiene su localización en el cuerpo humano como protocolo finito de experimentación, es en el cuerpo donde el proceso de conceptualización muestra su mayor radicalidad, por lo que es un lugar privilegiado para su transformación. En el cuerpo humano se debaten los anhelos, intereses, representaciones o represiones de la sociedad en determinado momento histórico. Sólo

⁷ Lectura recomendada: Zebadúa, J. P. (2009). *Culturas juveniles en contextos globales: cambio y construcción de identidades*. Xalapa, México: Universidad Veracruzana Intercultural

⁸ Pinto, A. (2005). Chamanismo sin fronteras. Diversificación de la experiencia de lo sacro en San Cristóbal de las Casas. En *Fronteras Des-bordadas*, ed. Juan Pablos, México.

⁹ Un sentido de lo absoluto que se confirma en la medida que es experimentado en forma de prácticas, siendo a la vez una forma de dominación incorporada de unos actores particulares (Williams, 2000, pág.132)

avanzando en la forma cómo observamos las cosas es posible conocer la tendencia del significado y asumir una posición.

En efecto, cuando pronunciamos una palabra tenemos que vivir alerta de su contaminación ideológica. El proceso correspondiente de subjetivación está dado en la codificación cultural de los significantes. Las palabras no son indicadores neutrales de un referente, sino calificativos en una determinada formación social, la palabra tiene una adherencia, no es un fenómeno descentrado, sino que cuenta con la rectoría de una(s) institución(es) para la centralización de sus significados.

En las palabras están contenidas las luchas por la hegemonía del significado, sus problemas inconscientes, el desarrollo de la lingüística y su mediación actual –el problema del lenguaje en las formas clásicas de pensar las cosas. Por esto cualquier formulación en el lenguaje, espera su sentido de lo que la complementa; lo que quiere decir que cualquier recepción del lenguaje es necesariamente una interpretación retrospectiva de cada uno de sus términos a la luz del contexto.

Por ejemplo, durante el Renacimiento cuando la antigua visión espiritual de la existencia –o episteme– empezó a perder puntos de referencia, se impuso el pensamiento racional como forma de entender y conceptualizar el mundo, desplazando el sentido de las cosas de lo ‘espiritual’ a lo ‘material’. Así, el uso de las drogas se insertó en una visión materialista del mundo, alejada de las prácticas ascéticas y de la disciplina física y espiritual otrora correspondiente.

En este sentido, no hay que olvidar que las drogas pueden erigirse como banderas de la mercantilización a través de su conversión en objetos o constituir, contrariamente, un camino en la búsqueda de sentido. Asimismo, fue el ejercicio reflexivo del conjunto de factores que determinan nuestra cultura lo que me conllevó a una reinterpretación del concepto.

La pretensión de modificar la forma de referirme a las drogas como tales, implica la descolonización de una realidad, de unos imaginarios, que tienen en el cuerpo su punto de arranque. Fue en el trabajo de campo, cuando las medicinas ancestrales me proyectaron a las postrimerías de una cosmovisión, al complejo entramado de la formación de subjetividad de los hombres y mujeres medicina.

Hasta ahora mi experiencia sobre lo que sucede en nuestra dinámica cultural me había ubicado en explicaciones reduccionistas. La experiencia cultural que significó el encontrar nuevos conocimientos y sabidurías, ver otros detalles de lo que pasa cuando se usan las medicinas ancestrales, pensar otras ideas desde lo que sucede y el sentir distinto acerca de lo que acontecía, me abrió opciones para descubrir aspectos más allá de lo que ya me constaba.

El revisar mi experiencia con todos sus azares y paradojas y las opciones de asumir la de los demás, me obligó a suspender la práctica de valores de referencia y las implicaciones de mis experiencias como vertientes de interpretación, a la vez que

conocer y reflexionar la dinámica de interacciones, interrelaciones sociales, formas de sensibilidad y discursos que abren los horizontes que dan contexto a la participación en el uso de las medicinas ancestrales.

1.2.2 Neochamanismo e interculturalidad

De este interludio nació la inquietud por tomar en serio la ontología amerindia, es decir, las formas de enactuar¹⁰ y concederle sentido a la realidad a partir de éstos usos. Así, de los grandes relatos a la muerte de Dios (Nietzsche, 1882., p. 81), se ha transitado a un escenario recreado por la amplia tendencia de formación de redes de espiritualidad. En rigor de verdad, la recuperación contemporánea del chamanismo y la revalorización del (neo) chamanismo por parte de colectivos que homeopatizan los usos de medicinas ancestrales, han inaugurado una ruptura con los modelos de desarrollo científico y los proyectos de progreso lineal.

La reconfiguración del pasado arquetípico y la actualización del universo simbólico del mundo propiamente indígena se ha visto favorecido por las transformaciones tecnológicas y sociales que han acompañado los procesos de globalización y producido la dislocación entre los roles sociales a la vez que un estallido en los cambios generacionales y sus referentes culturales.

Contra todo pronóstico de quienes anunciaban el final de la posibilidad religiosa del hombre, en plena posmodernidad, además del comercio indiscriminado de drogas de diseño y principios activos como génesis de la toxicomanía actual en juego con el narcotráfico, se ha transitado a la diversificación de la experiencia de lo sacro (Pinto,

¹⁰ La aproximación enactiva consiste en dos puntos: 1) la percepción consiste en una acción guiada perceptualmente, y 2) las estructuras cognitivas emergen desde los patrones sensoriomotrices recurrentes que permiten a la acción ser guiada perceptualmente. Respecto a la noción de acción guiada perceptualmente, el punto de vista representacionista parte de la comprensión de la percepción como un problema de procesamiento de información de recuperación de las propiedades predadas del mundo. En contraste, el punto de partida de la aproximación enactiva es el estudio de cómo quien percibe puede guiar sus acciones en su situación local. Dado que estas situaciones locales cambian constantemente como resultado de la actividad de quien percibe, el punto de referencia para comprender la percepción no es más un mundo predado independiente de quien percibe, sino la estructura sensoriomotriz de quien percibe (la forma en la cual el sistema nervioso linkea las superficies sensoriales y motoras). Esta estructura –la manera en la cual quien percibe está encarnado– más que un mundo predado, determina cómo quien percibe puede actuar y modular los eventos medioambientales. Así lo concierne a la concepción enactiva de la percepción no es determinar cuánto del mundo es recuperado por quien percibe, sino que es, más bien, determinar los principios comunes o relaciones legítimas entre los sistemas sensoriales y motrices que explican cómo la acción puede ser perceptualmente guiada en un mundo dependiente-del-observador. En Varela, F., Thompson, E. & Rosch, E. (1991). *The embodied mind: cognitive science and human experience*. MIT Press.

2005). Por un lado, los usos de medicinas ancestrales han perfilado la reconstrucción del cuadro mitológico que alude a la transmisión de una herencia cultural que consolida el “gran relato de la cultura” (Lyotard, 1984); por lo que constituye un importante referente identitario.

Por el otro, la consolidación de nuevas formas de aprehender la vida, en disflicto¹¹ con el relato cultural del establishment. Williams (1980) llamó la atención a la exploración de las zonas excluidas del paradigma positivista –que ha hegemonizado tanto la estética como la teoría cultural y ha fijado las percepciones y las experiencias–, insistiendo en ver las consecuencias prácticas de sus leyes, de sus doctrinas, etcétera, para analizar con detalle el “tono, la pulsión, el latido y las sedimentaciones culturales de una época y así ver los efectos que las nuevas estructuras del sentimiento ejercen sobre la conformación de la identidad” (p. 2).

Se trata de una imbricación entre el mundo indígena con su carga cultural ancestral y la pertenencia a una cultura occidental desencantada, debilitada en sus grandes paradigmas y confundida en sus viejas utopías. Una suerte de espiritualidad laica, caracterizada ante todo “por el reflujo continuo de las religiones y por adhesiones religiosas flexibles” (Champion, 1995, p. 709), constituyen hoy el sentido de pertenencia, el sentimiento de lo colectivo, los nuevos movimientos religiosos serían consecuencia directa de las formas de secularización facilitadas por la modernidad y reforzadas por las ahora ubicuas tecnologías de la comunicación y la movilidad.

La secularización no es la pérdida de la religión en el mundo moderno, sino el conjunto de los procesos de re-acomodo de las creencias que se produce en una sociedad cuyo motor es la insaciabilidad de las expectativas que suscita, y cuya condición cotidiana es la incertidumbre ligada a la búsqueda interminable de los medios para satisfacerlas (Hervieu-Léger, 2004, p. 43).

Esta imbricación intercultural puede entenderse desde dos perspectivas. La primera, en la que las experiencias espirituales son una metáfora del collage, del retazo multicultural, de “la apropiación personal y dispersa de los contenidos de las grandes religiones históricas y las construcciones individualizadas de fe que se extienden más allá de los límites de las religiones institucionalizadas” (Pinto, 2016, p. 2). En este sentido Lipovetsky (2002), califica al individuo como hedonista y narcisista “una personalización que se encarna en el valor fundamental de la realización personal, del derecho a ser uno mismo” (p. 11).

¹¹ “No cuesta mucho trabajo representarse el mundo glocal como un mundo resquebrajado por los conflictos... la globalización significa también que en el lugar de la comunidad local entra en conflicto, y en el lugar del conflicto (que siempre presupone un elemento mínimo de integración) entra el disflicto” (Beck, 2001, p. 82)

En este particular punto de vista, la búsqueda de nuevos modelos de bienestar ya no descansa en los principios de la vida comunitaria, sino más bien en la necesidad de “interconectarse”. Con la aceptación de lo efímero –nos dice Appadurai, (2001) –, también se ha debilitado todo sentimiento de eternidad, la fragilidad del sentido de unidad histórica ha vuelto “lugar común la afirmación de que el mundo contemporáneo se caracteriza por la caída de las certezas, de las seguridades, de la confianza; se habla de una realidad en constante cambio, cuyo atributo principal es el movimiento” (p. 7).

Así, el carácter refractario del pensamiento posmoderno ubicaría al individuo un contexto donde “flota sin punto fijo en un proceso constante de personalización y afianzamiento de nuevos valores individuales” (Lipovetsky 1986, p. 5), en los que la responsabilidad individual de la autorrealización y autonomía lo arroja –para decirlo con Giddens (1996) – a un contexto sociocultural de incertidumbre entre “múltiples y fragmentarios esquemas de sentido” (p. 35). Para Bauman (2005), la secularización indica el descentramiento del sistema social, una transformación de los lazos culturales transferidos al ámbito de un capitalismo en ascenso, en donde el individuo es concebido como “homo economicus y homo consumen, sin compromisos ni ataduras sociales” (p. 171).

En la segunda perspectiva, advierte Pinto (2016) que “frente a la pérdida del significado social de las instituciones religiosas, abundan las explicaciones sustentadas en el individualismo y el consumismo cuando se trata del florecimiento de la fe y la espiritualidad como comportamientos parareligiosos” (p. 10).

La autora propone entender este fenómeno como redes de adeptos que se articulan a través de diferentes preceptos del neochamanismo vinculados a espacios por lo general urbanos, así como a la capacidad de regulación de sus propias creencias y prácticas en donde se redefinen las funciones de las prácticas y creencias chamánicas, en una suerte de sincretismo globalizado.

Lo anterior implica estudiar la mirada de la sociedad posmoderna sobre sí misma, a través de un alter-ego idealizado como construcción narrativa en la trama de las trayectorias de identificación recorrida por los individuos, para ser analizado como consecuencia de una religiosidad democratizada y pluralizada. Siguiendo a Hervieu-Léger (2004), este individualismo sería resultado del desplazamiento del lugar de verdad de las instituciones hacia el sujeto creyente, con sus efectos positivos y negativos. La autora expone que “existe formación de una identidad religiosa cuando la construcción biográfica subjetiva encuentra la objetividad de un linaje creyente, encarnado en una comunidad en la que el individuo se reconoce” (p. 104).

Para Berger y Luckmann (1997) en nuestras sociedades la religión oficial ya no puede reclamar una posición de autoridad, pues ha dejado de ser la única portadora de orden y sentido. Nos encontramos ante formas de organización que dan cuenta de la fluidez de los referentes identitarios, fundados sobre afinidades intelectuales, culturales o espirituales y elementalmente sobre el compromiso voluntario de los sujetos.

Cada participante está habilitado a la creación personal y subjetiva de universos de “sentido privado”; el sujeto toma contenidos de una red de circulación de signos religiosos que funciona en forma distinta a los modos de gestión tradicional. Este nuevo escenario posmoderno no es exclusivo del campo de lo religioso, sino que puede ser observado también en otros campos sociales –artísticos, políticos, académicos– (Apud, 2013, p. 33).

Es importante señalar que el neochamanismo implica distintas esferas de sentido no del todo institucionalizadas, sincretismos donde la investigación académica interfiere y transforma –efecto teoría– aquellos fenómenos sociales que pretende estudiar asépticamente. En este sentido lo que se podría entender como el ámbito intelectual y contracultural de uso de medicinas ancestrales coadyuvado por el fenómeno chamánico ha impulsado elementos que en conjunción con los movimientos contraculturales de los sesenta permitieron la emergencia de las prácticas neochamánicas.

Así por ejemplo, estas experiencias han sido estudiadas y registradas etnográficamente en los trabajos de Basset, (2012) Lagunas, *et al.*, (2014) Pavillard, (2015), como una contribución prolífica a la teoría general del chamanismo, abriendo nuevas perspectivas de investigación sobre lo que hace el chamán y para qué lo hace: la interacción con los espíritus o energías, la condición ética de su trabajo y la naturaleza de la sanación chamánica, analizando la concepción ontológica de la realidad que poseen los chamanes y los nuevos paradigmas no indígenas resultado de intercambios materiales e inmateriales entre un chamanismo local y un chamanismo global

Del mismo modo, Fericgla en *Ayahuasca y salud* (2013) realiza un ingente trabajo de sistematización y encuadramiento de los diferentes conocimientos sobre el tema, bajo el intento de conocer la agencia de la Ayahuasca y de este modo demarcar sus posibilidades terapéuticas.

Ayahuasca y salud hace hincapié en que, ante el impulso por conocer los efectos de esta pócima psicoactiva –tal vez mejor definida como enteógena o psico-integradora, ya que se quiere huir del adjetivo «alucinógeno», que remite a ilusiones, a percepciones destituidas de objeto–, se hace urgente un esfuerzo de diálogo y colaboración entre investigadores nativos y académicos, entre las ciencias humanas (destacando a la antropología) y las ciencias biomédicas (Fericgla, 2013, pp. 15-16).

En esta misma línea Sastoque en *Arte, chamanismo y curación* (2009) expone sus experiencias personales, describiendo desde las cosmovisiones étnicas amazónicas, sus formas de arte, su concepto de salud, sus sistemas de toma de decisiones y los complejos procesos de trabajo que realiza el chamán. Frente a sus usos rituales, Glockner, (2008) García (2011) Quirce, *et al.*, (2010) detallan la existencia, así como los usos, históricos y actuales de los denominados enteógenos (dios dentro de) en una gran diversidad de pueblos amazónicos y mesoamericanos. Indicando que en los tiempos más antiguos se utilizaban como medios de adivinación, meteorología, contacto con mundos de espirituales y ancestrales. Además, ofrecen una discusión sobre los recambios culturales referente a las transformaciones más recientes en el campo religioso, “las nuevas pautas y modelos de búsqueda y realización espiritual y la recuperación,

emergencia o retorno de valores nativos asociados a lo sagrado y lo divino en el contexto de la posmodernidad” (García, 2011, p. 57).

Según lo mencionado, lo que en otro tiempo significó derelicción espiritual hacia las formas culturales ancestrales hoy se puede entender en el marco del contenido profundo de una cosmovisión. Fundamentalmente, porque se trata de propiciar experiencias hacia ámbitos de reflexión que revelen o hagan manifiesta nuestra necesidad de comprensión intercultural:

El concepto de interculturalidad no significa lo mismo que interetnicidad, en el sentido de un dialogo entre etnias; la interculturalidad implica algo más. La interculturalidad como un problema de la construcción del otro, se entiende como un proceso de reflexión y de sentido en el que los sujetos son los protagonistas (Zimelman y Quintar., 2007, p. 22)

Se trata, por supuesto, de la destotalización de la experiencia humana, producto de la fragmentación de los diferentes ámbitos de la vida. Así como de la búsqueda de nuevos modelos de bienestar y códigos de sentido con arreglo a diferentes fines, en los que la creación de comunidades virtuales y de distintas fuerzas económicas y políticas transnacionales, responde, en muchos casos, a encuentros cara a cara fugaces, o vínculos que se fundan gracias a un trabajo de la imaginación como campo organizado de prácticas sociales.

Como se ha podido apreciar, en este estudio cada situación, instancia o escenario potencial del uso de medicinas, debe ser visto al mismo tiempo como generando una diversidad de interpretaciones, lo que lo convierte en un campo fértil de análisis y de posibilidades en las que confluyen también la perspectiva objetiva que busca ver a la cultura como poder, a la vez que un producto asible y comprensible reflexivamente en el hecho irremediable de que el sujeto que accede a ella es uno ente otros, una subjetividad con toda su historia personal, sus limitaciones y contradicciones.

1.3 Pistas conceptuales sobre cultura: la perspectiva de Yúdice y Cuen

Este marco de reflexiones preliminares nos sitúa necesariamente en el centro de una reflexión sobre la cultura entendida como una praxis dinámica que se manifiesta de distinta manera en toda la actividad humana¹². Vale la pena resaltar el dominio ejercido por la cultura en el desarrollo de nuestros comportamientos políticos y en nuestros criterios de decisión y acción. La cultura –escribe Hall (1984) – “es el conjunto de descripciones disponibles con que las sociedades dan sentido y reflexionan acerca de sus experiencias comunes” (p. 236). Valores y referencias de los que nos servimos para expresar y actuar de un modo u otro. Toda una forma de vida imbricada en las prácticas sociales como suma de sus interrelaciones.

Esa complejidad es inherente a nuestra identidad, funcionamos con un instinto realmente cultural. Las referencias a nuestras memorias y las intenciones frente a situaciones y circunstancias que van enmarcándonos en el quehacer cotidiano son indicadores con respecto a nosotros mismos y a nuestras interrelaciones con el mundo y sus entornos.

En los estudios culturales suele hablarse de dos paradigmas fundamentales: el culturalista y el estructuralista:

La línea culturalista es la que la experiencia adquiere relevancia al referirse a las formas como son vividas las relaciones y conflictos sociales, que operan como mediadores y mapas mentales de que disponemos para orientarnos ante cada situación histórica. Indicadores éticos/estéticos como puntos de partida para la reflexión de los valores, la ideas, las realidades que van configurando cómo la gente experimenta sus condiciones de vida, las define y responde a ellas (Hall, 1994, p. 244).

Y las contribuciones del estructuralismo que se explican en la noción de que “la cultura es el conjunto de categorías y marcos de sentido sobre los cuales clasificamos nuestras condiciones de existencia” (Hall, 1994, p. 245), en el que la experiencia se presenta como un efecto de la cultura. Desde esta posición el sujeto es sobredeterminado por la cultura. Las categorías y clasificaciones colectivas de su cultura (im)ponen las condiciones desde las que se manifiesta e interpreta la experiencia. Nuestra identidad, memoria y consciencia serían el escenario de debate desde el que participaciones en la dinámica cultural vigente en cada ocasión.

¹² La naturaleza polisémica de la cultura nos obliga a ver estas pistas como meras tentativas de sentido. Empero, en los estudios culturales, puede ser analizada como el proceso mediante el cual se configura la vida social en el marco de relaciones hegemónicas y contrahegemónicas que definen la “dirección política, intelectual y moral” de los pueblos. (Gramsci, 1972).

La aportación más significativa del estructuralismo es la que permite pensar la forma en que se articulan prácticas específicas con el conjunto –la totalidad– de la estructura, que incluye los procesos económicos y políticos. En tanto que el culturalismo insiste en la agencia y la relevancia de la particularidad, ubicando la actividad humana en el contexto de las condiciones sociales, económicas y políticas que preexisten al individuo. En consecuencia, los estudios culturales se sitúan entre el análisis de la cultura como ideología (la conciencia) y sus condiciones materiales de posibilidad.

En este sentido, cabe recuperar dos niveles de comprensión de las gramáticas culturales: en primer lugar, *La cultura como recurso* en la perspectiva de Yúdice (2002) y en un segundo momento complementario, *Cultura: tiempo y complejidad. La experiencia reflexiva* en la de Cuen (2010) en la que la cultura se desenvuelve como tramas temporales y complejas en una experiencia reflexiva de gran importancia. En principio, Yúdice (2002), indica que la “sociedad contemporánea es una sociedad de la cultura en la medida en que ésta se encuentra en el centro mismo de la reproducción simbólica y material de la vida social” (p. 43). La cultura está sujeta, por lo tanto, a dinámicas corporativas macroeconómicas, relaciones de poder que articulan campos intelectuales en un análisis complejo de las subjetividades, las prácticas y conflictos emergentes en las relaciones sociales; lo cual permite observar cómo el recurso de la cultura “sustenta la *performatividad* en cuanto lógica fundamental de la vida social hoy” (Yúdice, 2002, p. 43).

La cultura como recurso significaría mucho más que una mera mercancía, ya que “constituye el eje de un nuevo marco epistémico donde la ideología y buena parte de lo que Foucault denominó sociedad disciplinaria (...) son absorbidas dentro de una racionalidad económica o ecológica, de modo que en la ‘cultura’ (...) tienen prioridad la gestión, la conservación, el acceso, la distribución y la inversión» (Yudice, 2002, p. 13). Se trata entonces de cuestiones de política cultural, globalización, identidad, industria cultural y crítica cultural; pero sobre todo administración, mercadotecnia, turismo, procuración de fondos, conservación, cooperación internacional y patrimonio. De manera que la cultura como recurso constituye una especie de enclave de producción y análisis de nuevos modos de “hacer cultura” y formas de establecer redes de dialogo y difusión de producción cultural regional.

Correlativamente, la tesis fundamental de Cuen (2010) sugiere que la mayor parte de los fenómenos que integran la cultura dan lugar al surgimiento de oportunidades de actuación inéditas. Este fenómeno de crecimiento intensivo y extensivo de las relaciones, ha sido impulsado fundamentalmente por la dinámica de la comunicación y el flujo de la información en casi todos los niveles y esferas de la vida social, ha establecido un orden de intercambio e interlocución de nuevas experiencias a escala mundial. Es sabido que la circulación permanente de información –procedente de distintas partes– provoca que la visión que los individuos poseen de su mundo circundante y sobre la realidad en general se amplíe y se diversifique continuamente, lo cual implica mayores opciones de elección y acción, como también el creciente

enriquecimiento de su sensibilidad, de su imaginación y de su capacidad para comprender mentalidades y formas de vida enteramente diferentes a las propias. Por este motivo las manifestaciones culturales son multicasuales y multívocas, no presentan contornos ni características puntuales, exhiben concurrencias, retroalimentaciones y desenlaces irregulares que abarcan sucesiva o simultáneamente innumerables escenarios y coordinadas espacio-temporales.

En la perspectiva de Cuen (2010), el caso de la dinámica cultural entraña en todos sus planos y manifestaciones la verificación de una temporalidad no lineal, es decir, deviene de diversas y asimétricas secuencias de eventos y estados de cosas que ponen en acción escalas y entramados causales intransferibles e inequívocos entre sí. Según esto, la realidad cultural implica la irrupción y el desarrollo diferencial de múltiples temporalidades al hilo de cuya mediación se van conformando numerosos factores y relaciones tanto de la experiencia individual como de la colectiva. La cultura sería la “organización cambiante de los conjuntos de prácticas y experiencias que determinan la constelación de formas de vida que asume la sociedad humana en cada contexto histórico” (p. 13). De modo que una cultura específica equivale a un modo particular de generar y articular las diversas temporalidades en las que se produce el tejido de que están hechas las experiencias, la memoria y la conciencia de los integrantes de una sociedad históricamente determinada. Es, además, un importante dispositivo ideológico capaz de modular la comprensión del mundo y delimitar fronteras (simbólicas y materiales) legitimando, priorizando y controlando ciertos valores que construyen una realidad social. Valores tales como la gestión del patrimonio, la administración y el uso sustentable de la ciencia, la técnica y los saberes, sobre la base de un intrincado debate de intereses políticos, económicos y sociales a través de los cuales se operan cambios o inversiones significativas en la sensibilidad cultural.

Adicionalmente, la cultura denota aspectos esenciales que dan cuenta de la memoria histórica y la formación de los sujetos y permite teorizar sobre las formas de reconocer las nuevas estructuras de organización de la vida colectiva y las reivindicaciones simbólicas que sujetos y comunidades promueven. En este orden de ideas –se pregunta Cuen– ¿Qué es lo que efectivamente determina la experiencia cultural?, ¿cuáles son sus ingredientes consustanciales y cuáles los que podemos decidir grupal o individualmente? Elaborar una respuesta implica, desde luego, nuestras capacidades de pensar, sentir, observar y explicar las distintas direcciones que asume la dinámica cultural. Por eso el autor resalta el ejercicio vital, al convocar nuestras capacidades individuales o colectivas en el encuentro con otra tradición, ya que este produce inevitablemente una confrontación en la propia y el descubrimiento de una crisis personal –quizás nuevas formas de observar la identidad, la memoria y la conciencia.

La experiencia cultural es pues “una dinámica de búsquedas y ampliación de las certidumbres con las que transitamos durante el periodo histórico que a cada quien le toca” (Cuen, 2010, p. 24) búsqueda que, como bien menciona el autor, alberga una ingente dosis de riesgo, como militancia de abierta convivencia que significará “el reto

de asumir la flexibilidad sólida de abrirnos a experiencias, creencias, observaciones, sentimientos y formas de organización de los otros y que incluye al azar como un factor sorpresivo y constante de nuestras realidades [...]” (Cuen, 2010, p. 26). Esto supone una solicitud de paciencia –estado de alerta sereno– en aras de sentir la arquitectura ajena de algunas ideas, en vista de que no hay situaciones puras ni hechos independientes de los demás, y es menester reconocer la importancia y el justo valor que tienen.

Aunque en nuestro actuar cotidiano los lenguajes que ya conocemos deciden muchas veces por nosotros sin que lo notemos, en una experiencia cultural auténtica nos hallamos inmersos en la complejidad de la “multi-interrelación en que cada identidad, cada memoria y cada consciencia transcurren simultáneamente con todas las demás” (Cuen, 2010, p. 28). Dicha simultaneidad y reciprocidad brindan opciones de comprensión, de acción y de respuesta respecto a la forma de habitar el mundo.

La cultura opera como el conjunto de opciones de comprensión, aunadas al grupo de lenguajes y acciones de respuesta que realizamos individual y colectivamente para preservar creativamente, para construir o destruir las experiencias que tenemos en cada una de las relaciones sociales en que vamos transitando (Cuen, 2010, p. 29).

Entonces hablar de cultura tiene que ver principalmente con las relaciones que tenemos entre nosotros –muchas veces sinuosas y polisémicas–, los conocimientos y expresiones alcanzados que reproducimos y conservamos en el intrincado proceso identitario que articula las narrativas y expresa los sistemas de tradiciones, mitos y ritos; que ilustramos e interpretamos con los lenguajes al fijarlos en los objetos. Interrelaciones que establecen opciones de experiencia y flexibilizan el manejo de lo que pensamos y sentimos o la forma en que nos referimos a algo.

La experiencia cultural es histórica y es social de manera simultánea, hace emerger las relaciones y posibilidades de la comunicación desde las que identificarnos como miembros activos en una dinámica de encuentros multicausales. Hace además evidente el vínculo de la memoria con las prácticas de la identidad y con los ejercicios propios de la consciencia a partir de los cuales construimos nuestros valores y convicciones. La experiencia cultural se vive en el ir y venir entre la incertidumbre y las certezas, tránsitos que implican cambios y acciones o quietud e inmovilidad, ninguno de los cuales es definitivo ni permanente.

La identidad, la memoria y la consciencia son los bagajes simultáneos con que avanzamos al vivir el mundo que conformamos. Tres dinámicas simultáneas y complementarias que configuran nuestras realidades y nuestros tiempos así:

- La dinámica de la memoria, que va formando y da continuidad a nuestra historia individual, social, biológica, a las costumbres y a los conocimientos técnicos, artísticos, populares, científicos, religiosos, políticos y comunitarios que hemos alcanzado, utilizándolos y refiriéndolos en cada ocasión que sean requeridos como actitudes expresiones y comportamientos: todo lo que tenemos y sabemos para organizar nuestras participaciones de la vida social.

- La dinámica de la identidad, que va incorporando y conteniendo aquello de lo que nos hemos adueñado íntimamente para adaptarlo y adoptarlo como rostro propio de nuestra presencia en el acontecer social. Dinámica identitaria en la que junto con las demás, estamos ejercitándonos en las creencias que tenemos acerca de lo que es vivir la vida, el mundo y los significados que le atribuimos; la organización incluyente y excluyente, la nacionalidad, nuestra autoridad moral, ciudadana o familiar que, en cada ocasión, nos proporciona una indicación de intensidad y consolidación identitarias para aquello que, si logramos, nos hará considerar que “somos más nosotros mismos” o que, por el contrario, si perdemos, “nos hará experimentar que en algo dejamos de ser quienes queríamos”: la dinámica de la identidad es el modelado que vamos haciendo de nosotros mismos, utilizando lo que tenemos y lo que los demás nos imponen y obsequian como arquitectos involuntarios de la identidad en que nos reconocemos.

- La dinámica de la consciencia es en la que estamos ejercitando todas las opciones para darnos cuenta y para notar cuanto sucede; es la dinámica que nos abre el poder de hacer lo propio o para rechazar las acciones, expresiones, luchas, búsquedas y actitudes que se nos ofrecen, que se nos ocurren o que simplemente suceden. La dinámica de la consciencia es la que nos permite ocultarnos del acontecer, o al revés, hacernos presentes en cada acontecimiento para asumir lo nuestro como propio, distinguiendo así la diferencia con lo ajeno. Desde la consciencia en sus dinámicas culturales construimos interrelaciones y vinculamos los recorridos de cada experiencia, sea vivencial, reflexiva, temática, cognoscitiva, emocional o afectiva, en suma, de nuestro acontecer con los aconteceres de los demás, tanto en el presente como en el pasado y el futuro, propios y ajenos (Cuen, 2010, p. 41-42).

Cuen señala la extrema necesidad de identificar la reflexión como la experiencia primordial, en virtud de la cual la cultura se asuma como la dinámica del poder orientar –reconocer, evaluar, asumir o interrumpir– la experiencia en su conjunto: la práctica de valores, creencias y referencias; propósitos, trayectos, innovaciones, reestructuraciones, recreaciones de nuestras identidades, consciencias y memorias con una intensión expresa, realista y situada. A partir de lo expuesto, la búsqueda de producción de sentido y apropiación del mundo en el que el uso de medicinas ancestrales aparece como un elemento central, se entiende por qué ha provocado disrupciones socioculturales y enclaves interculturales en los que el sujeto se mueve en un “contexto de incertidumbre entre múltiples y fragmentarios esquemas de sentido” (Giddens 1996, p. 35). No es extraño, pues, que éstas movilicen una ingente gama de prácticas culturales, como recursos de diversificación de la experiencia, constituyendo un principio catalizador para salir de las rigurosas lógicas del sistema de significación imperante; en razón a que las narrativas que influyen en los sistemas culturales globales y que atraviesan las fronteras nacionales, dan paso a un paisaje interactivo en el que la identidad y la subjetividad constituyen parte de ese intercambio.

En consecuencia, la importancia de esta investigación radica esencialmente en los encuentros, tensiones y conflictos que subyacen en los intersticios de la cultura al encontrarse con estas prácticas. En un momento en el que la sociedad oscila en “un modelo bipolar de latencia y visibilidad: cambios en el sistema de significados (...)

nuevos códigos culturales (...) visibilizados por pequeños grupos de oposición a la lógica que lidera la toma de decisiones en la vida política y a la lógica general del sistema” (Melucci, 1999, p. 77).

Es por esto que el tema de las medicinas ancestrales produce a la vez fascinación y rechazo. Refleja una parte esencial de “nosotros” que ha permanecido siempre oculta, domesticada o constreñida. Revela nuestras aversiones más profundas, a la vez que la curiosidad, el morbo y el deseo; confrontando los aspectos de la naturaleza moral de nuestros juicios. Por lo que cabe analizar estas experiencias como aquello que encarnamos y comprendemos en el transcurso del tiempo, intentando develar las implicaciones del sujeto en los entramados de lo social, en tanto oportunidad de comprender culturalmente opciones de participar y actuar en el mundo asumiendo, con sus significados, formas de deconstruir las fronteras entre el ellos y el nosotros.

Es de esta manera (desde los posicionamientos epistemológicos sobre estas experiencias) que puede ser construida una noción de identidad para responder a los discursos hegemónicos y a las imágenes estereotipadas. Un encuentro con la experiencia de la diversidad cultural, como la apertura a un mundo en constante redefinición. Pues la humanidad es resultado de una construcción histórica cambiante y multiforme:

En la noción de identidad hay solamente la idea de lo mismo, en tanto reconocimiento es un concepto que integra directamente la alteridad, que permite una dialéctica de lo mismo y de lo otro. La reivindicación de la identidad tiene siempre algo de violento respecto del otro, al contrario, la búsqueda de reconocimiento implica reciprocidad (Ricoeur, 1995, citado por Canclini, 1997, pp. 45-60)

Por este motivo, no pueden descuidarse los sincretismos, contradicciones y paradojas, para entretejer y delinear las diferencias y semejanzas entre culturas: sus modos de producción, reproducción y apropiación de saberes y prácticas; así como los dispositivos de transmisión de los bienes culturales como formas de entender estas relaciones y dinámicas. En esta medida, el énfasis está en encontrar formas de pensamiento que orienten “hacia la conjugación entre la racionalidad instrumental y la identidad cultural en una historia de vida personal” (Touraine, 1997); en la que sea posible comprender –en un escenario de comportamientos en los que hay perspectivas encontradas y dificultades insospechadas– la unidad y diversidad, el intercambio y la identidad en toda su historicidad, en la urgencia de “reconocer al otro como otro absolutamente independiente de mi voluntad, pero a la vez complementario a mí carácter e identidad” (Laclau, 1987).

1.4 Formación y experiencia: lecciones inaugurales

Hemos venido señalando la importancia de la experiencia como objeto de exploración discursiva. A fin de esclarecer el sentido de la palabra, se ha propuesto como tarea introductoria una clarificación epistemológica, seguida por un abordaje sucinto de sus relaciones con la formación (*bildung*), que ofrezca claves para pensar sus posibilidades en el campo educativo.

La palabra “experiencia” –nos dice Martin Jay– es un significante susceptible de desencadenar profundas y potentes reflexiones desde ámbitos intelectuales y tradiciones culturales disímiles. Ofrece la posibilidad de estar en “libertad de descubrir y explorar sus múltiples y a menudo contradictorios significados y comprender cómo y por qué operan, tal como lo hacen con frecuencia, para producir un efecto tan poderoso” (2009, p.16). Es precisamente esta ubicuidad del término la que permite trabajar desde sus múltiples connotaciones.

En este sentido, la palabra “experiencia” se ha usado para señalar aquello que excede los conceptos. Su capacidad de convertirse ocasionalmente en un fin en sí misma es lo que le permite escapar al principio de intercambio. No obstante, las lecciones del llamado giro lingüístico han cuestionado esta autosuficiencia, según esto; ningún término puede escapar a la atracción gravitacional de su contexto semántico. Joan Scott se mostraba renuente a la autoridad fundacionalista de la experiencia al “rechazar la separación entre experiencia y lenguaje e insistir en cambio en la cualidad productiva del discurso” (En Jay, 1991, p. 793). Por todo esto, Jay (2001) nos advierte acerca de lo problemático que resulta encontrar el significado preciso del término aurático “experiencia”, insistiendo en permanecer dentro de la tensión creada por la paradoja:

Percatarnos de las formas en que la experiencia es tanto un concepto lingüístico colectivo, un significante que unifica una clase de significados heterogéneos situados en un campo de fuerzas diacrítico, cuanto un recordatorio de que tales conceptos dejan siempre un residuo que escapa a su dominio homogeneizante. La experiencia, cabría decir, se halla en el punto nodal de la intersección entre el lenguaje público y la subjetividad privada, entre los rasgos comunes expresables y el carácter inefable de la interioridad individual (2001, p. 20).

Independientemente de cómo se la defina, tal paradoja pone de manifiesto que la experiencia se la adquiere a través de un encuentro con la otredad, es preciso que algo se modifique, que acontezca algo nuevo. Desde el punto de vista etimológico –ilustra Jay– la palabra inglesa *experience* deriva directamente del latín *experientia* que denota “juicio, prueba o experimento”. La palabra francesa *expériencie* y la italiana *esperienza* pueden significar también un experimento científico, en la medida en que “probar” –*experiri*– contiene la misma raíz que *periculum* (peligro). Hay pues una “asociación encubierta entre experiencia y peligro, que proviene de haber sobrevivido a los riesgos y de haber aprendido algo del encuentro con dichos peligros –ex significa salida de sí.” (Jay, 2009, p. 26).

El antecedente griego del latín es *empeiria*, que también funge como raíz de la palabra inglesa *empirical* dado el vínculo esencial entre la experiencia y la sensación no reflexiva. Al igual que la asociación entre experiencia y asuntos específicos que manifiesta, en ciertos usos, la idea de que las experiencias son inefables antes que colectivas e intercambiables.

Asimismo –aclara Jay– la palabra griega *pathos* suele incluirse entre los antecedentes del término, aun cuando el vínculo etimológico esté ausente. *Pathos* significa “algo que sucede” en el sentido de lo que uno sufre o soporta. Cuando la “experiencia” asume el sentido de “experimento” se activa sus dimensiones prácticas, pero cuando se vincula al *pathos* destaca su dimensión pasiva –en la que la paciencia puede convertirse en una gran virtud– pues se trata de un encuentro que uno no puede forzar.

Para Jay los equivalentes de “experiencia” en alemán han tenido repercusiones bibliográficas considerables: *Erlebnis* y *Erfahrung* implican diferentes nociones de la experiencia. *Erlebnis* contiene la raíz de la palabra *Leben* (vida) y a veces se traduce como experiencia vivida [“vivencia” en castellano]. Puede sugerir, además, una ruptura radical en la trama de la rutina cotidiana. *Erlebnis* connota una variante de la experiencia más inmediata, prereflexiva y personal, “pero también ha llegado a significar una noción de experiencia temporalmente más amplia, basada en un proceso de aprendizaje, en la integración de momentos discretos de la experiencia en un todo narrativo” (Jay, 2009, p. 27).

Por este motivo, se la suele emplear como referencia inherente de aquello que por ser inefable es imposible transmitir en términos convencionales pues excede el lenguaje. Una sensación de que nos ha acontecido algo incontrolable, inenarrable, algo que nos obliga a contemplar con nuevos ojos a través de la palabra. A “mirar con un sentir originario, a la manera de un raptó o una inspiración y nombrar, describir, abrir, producir, inventar, eso que se ve” (Zambrano, 2001, p. 38).

Lo anterior invita a recuperar la «narración» como forma tradicional de transmisión de la experiencia. A respetar su propia temporalidad, sus ritmos y discontinuidades traduciendo *performativamente* lo que se argumenta. Esta última versión, llamada en ocasiones una noción dialéctica de la experiencia, connota un movimiento progresivo, a lo largo del tiempo, comprendido como *Farht* (viaje) –de la *Erfahrung*– y por la conexión con la palabra “peligro” (*Gefabr*). En cuanto tal, “activa el vínculo entre la memoria y la experiencia, un vínculo que subyace a la creencia de que la experiencia acumulativa es capaz de producir un tipo de sabiduría que solamente se alcanza al final del viaje” (Jay, 2009, p. 28). En suma, *Erlebnis* indica la condición inefable del individuo, mientras que *Erfahrung* puede tener un carácter más público.

1.4.1 Relaciones epistemológicas entre formación y experiencia

Hasta aquí, como habrá observado el lector, se intenta recuperar diferentes acepciones de la palabra experiencia. La subsecuente invitación consiste en detenerse en el concepto clásico formación (*bildung*) y sus conexiones con el término “experiencia”, condición que nos acerca progresivamente a un posicionamiento epistemológico en la perspectiva de Jorge Larrosa (2003).

La formación es un proceso de búsqueda y discernimiento de presupuestos axiológicos y conceptuales. Búsqueda facultada por la audaz combinación entre capacidad de asombro y autocrítica. Discernimiento que gravita en un abandono voluntario en sí mismo, una detención intencional en la duda y la dificultad. Al mismo tiempo, una aventura de la imaginación y el pensamiento. En este sentido, siguiendo la propuesta de H. G. Gadamer en *Verdad y Método* (1975 [2003]) se advierten dos niveles de la formación (*Bildung*): es observada como resultado de un proceso, cuya influencia más notoria se encuentra en Hegel; al mismo tiempo como un elemento que destaca insistentemente la noción de tacto de Helmholz.

Para Hegel la formación es el proceso de construcción de la subjetividad, creación y consolidación de un estado de consciencia que permita determinar claramente las experiencias que deben ser continuadas. Este proceso de reflexión se realiza “a través de la exterioridad de lo extraño que permite al individuo, finalmente, reencontrarse consigo mismo” (en Vizcaíno, H. 2012, p. 4).

La dialéctica de la formación consiste en la salida de sí mismo, como ejercicio de vigilancia mental, y un volver a sí una y otra vez para repensar lo conquistado. De esta manera “la atención abre un espacio posible para la transformación del sujeto un espacio de libertad práctica” (Masschelein, 2006, p. 295-310). En este movimiento –entre-nos–, el sujeto de la experiencia atribuye sentido a lo acontecido.

Para Gadamer, tacto significa que la formación no es sólo un proceso, sino también y fundamentalmente, “un elemento en el que no deja de moverse el que se ha formado, una manera de conocer y una manera de ser” (en Vizcaíno, 2012, p. 4). En conjunto, la formación “comprende un sentido general de la medida y de la distancia respecto a sí mismo, y en esta medida un elevarse por encima de sí mismo hacia la generalidad” (Vizcaíno, 2012, p. 4). Un proceso constante de re/creación que ofrece la “posibilidad de abrirse a perspectivas más universales de parte del ser humano que las que podría marcar su precaria experiencia en la vida” (Chaparro., 2014, p. 3).

Con esto se evidencia algunas de las claves que juegan un rol fundacional en los procesos educativos: una voluntad de saber, un deseo de autodescubrimiento y refinamiento. Un andar, un mover-se hacia la virtud (*areté*) a través de la *paideia*, como instancias que la hacen posible. Una relación que destaca la profunda simbiosis entre formación y experiencia, “al reconocer la vivencia humana en toda su grandeza y complejidad, y la exigencia de la autocomprensión humana como fundamento de la

educación.” (Chaparro., 2014, p. 3). En suma, la formación es la interacción del sujeto en el desentrañamiento de su existencia, de su espacio y de su tiempo. Más aún cuando “significa mantenerse en contacto con todas esas experiencias que más íntimamente le atañen” (Vizcaíno, 2012).

1.4.2 La experiencia en la perspectiva de Jorge Larrosa

Para matizar el horizonte de comprensión de la palabra experiencia en su complejidad, es preciso rastrear las reflexiones de J. Larrosa (2003) quien la ubica como una de los referentes para activar trayectorias formativas. Vale decir que reflexión que se realiza pretende acentuar aquellas ideas y situaciones en las que la experiencia se despliega. En este aspecto Larrosa enuncia algunos principios que ayudan a su comprensión. Se refiere a la exterioridad, alteridad y alienación; subjetividad, reflexividad y transformación; singularidad, irrepitibilidad y pluralidad; pasaje y pasión; incertidumbre y libertad; finitud, cuerpo y vida.

Inicia comentando que la experiencia es “eso que me pasa” y que en tanto que me pasa me trans-forma. Es un acontecimiento entendido inicialmente en tres principios: alteridad, exterioridad y alienación. Eso que me pasa tiene que ser otra cosa que yo. Involucra la aparición de un alguien, un algo, un eso; que no está determinado por mi voluntad, mi inteligencia, ni mis sentimientos.

En la experiencia, esa exterioridad del acontecimiento no debe ser interiorizada sino que se mantiene como exterioridad, esa alteridad no debe ser identificada sino que se mantiene como alteridad, y esa alienación no debe ser apropiada sino que se mantiene como alienación. La experiencia no reduce el acontecimiento sino que lo sostiene como irreductible (Larrosa, 2006, p. 3).

La experiencia es fundamentalmente contingente, pues sólo es posible comprender el acontecimiento desde perspectivas que acercan a una visión más o menos compleja de su totalidad. Es algo que me pasa a mí, no un simple estar ahí, es algo que atraviesa primeramente el cuerpo. Es lo que Larrosa explica también en tres principios: subjetividad, reflexibilidad y transformación.

La experiencia es subjetiva, ocurre en un yo singular –único e irrepitible– que deja que pase, que lo afecte y trasforme. “Las sensaciones, los sentimientos, las intuiciones, imaginaciones y fantasías, son siempre cosas privadas, y salvo por medio de símbolos, siempre de segunda mano, incomunicables. Podemos formar un fondo común de información sobre experiencias, pero no de las experiencias mismas (Huxley 1954, p. 2). El principio de reflexividad nos sugiere ¿cómo ocuparnos de las cosas que (nos) pasan, en qué medida darles importancia, cómo “saber desde adentro” de qué hablan estas experiencias?, ¿en qué casos?, ¿por qué?, ¿para qué?, es decir, hace posible la “comprensión por inferencia o empatía dentro del sentimiento” (Huxley, 1954, p. 2).

El principio de transformación se explica en la relación entre la formación y la experiencia, en virtud de que eso que me pasa, es decir; un paso, un recorrido, contiene “el ex de lo exterior, [...] que tiene que ver con travesía, con pasaje, con camino, con viaje” (Larrosa., 2006, p. 5). Para Larrosa se trata de ese ex de la experiencia, un ir hacia ese eso de lo que me pasa. Hacia los interrogantes. El autor amplía esta noción aduciendo, que eso a lo que interrogo (el acontecimiento), es, a su vez, un advenimiento: un enigma, una aventura, un peligro. En esto consiste, según se advierte, el principio de pasaje, “eso que me pasa” lo podríamos llamar principio de pasión.

La experiencia no es intencional, no depende de mis intenciones, de mi voluntad, no depende de que yo quiera hacer una experiencia. La experiencia no está del lado de la acción, o de la práctica, o de la técnica, sino del lado de la pasión. Por eso la experiencia es atención, escucha, apertura, disponibilidad, sensibilidad, vulnerabilidad, ex/posición (2006, p. 6).

Es lo que Navia Romero (2009) distingue como experiencia receptiva: Hacer una experiencia con algo significa que algo nos acaece, nos alcanza; que se apodera de nosotros, que nos tumba y nos transforma. Cuando hablamos de hacer una experiencia, esto no significa precisamente que nosotros la hagamos acaecer; hacer significa aquí: sufrir, padecer, tomar lo que nos alcanza receptivamente, aceptar, en la medida en que nos sometemos a ello (2009, p. 143-176). Los principios de la experiencia enunciados en un primer momento destacan de la siguiente manera:

Exterioridad, alteridad y alienación, en lo que tiene que ver con el acontecimiento, con el qué de la experiencia, con el eso de “eso que me pasa”. Reflexividad, subjetividad y transformación, en conexión con el sujeto de la experiencia, con el quién de la experiencia, con el *me* de “eso que me pasa”. Pasaje y pasión, relacionado con el movimiento mismo de la experiencia, con el pasar de “eso que me pasa” (Larrosa, 2006, p. 17).

Seguidamente, Larrosa menciona que la experiencia tiene que ver con la singularidad, irrepetibilidad y pluralidad. Es siempre para cada cual la suya, ocurre en un individuo concreto. Tiene siempre algo de sorpresa, algo de epifanía, algo de primera vez, que “se mantiene en su alteridad constitutiva” (Larrosa, 2006, p. 17). La pluralidad de la experiencia es entonces la suma de sus singularidades, el espacio donde esta despliega sus diferencias, sus novedades.

Larrosa insiste además en acentuar la diferencia entre la experiencia y el experimento, según los principios de incertidumbre, libertad y quizá. Afirma que mientras el experimento supone la anticipación, el cálculo desmesurado y puntilloso, en una especie de racionalización extenuante del mundo, el principio de incertidumbre expone la experiencia en el vórtice mismo de la vida, como un tiempo de apertura y enigma. Es, por lo tanto, un quizá, el lugar de la libertad, de la imprevisibilidad, de aquello que no se sabe lo que es. En este sentido se distancia del experimento, de la práctica, que cancela sus posibilidades en un sujeto incapaz “de dejarse afectar y

conmover por el nuevo acontecimiento o seducir por la ambivalencia entre lo pensado y lo vivido, como “apertura esencial” o ex–posición a la vulnerabilidad y la disolución” (Larrosa, 2006, p. 22).

Por esto se preocupa por des-pragmatizarla. Volviendo al principio de pasión expone que la experiencia no es en ningún sentido intencional, sino auténticamente pasional. Quizás por ello el pensamiento científico desconfía de la experiencia como testigo del conocimiento:

Esto no quiere decir que la acción o la práctica no puedan ser lugares de experiencia. A veces en la acción o en la práctica, algo me pasa. Pero ese algo que me pasa no tiene que ver con la lógica de la acción, o de la práctica, sino justamente con la suspensión de esa lógica, con su interrupción. En el origen de nuestras formas dominantes de racionalidad, el saber está en otro lugar que en la experiencia. Por tanto, el logos del saber, el lenguaje de la teoría, el lenguaje de la ciencia, no puede ser nunca el lenguaje de la experiencia [...]. La experiencia, por el contrario, es subjetiva, siempre palpitante y crucial, tiene algo de la opacidad, de la oscuridad y de la confusión de la vida, algo del desorden y de la indecisión de la vida” (Larrosa, 2006, p. 23-24).

1.5 Identidad(es) y formación de subjetividad(es)

Decíamos que la experiencia se la adquiere a través de un encuentro con la otredad y que, para recuperar eso que nos pasa, es necesario asistir a una forma tradicional de comunicación de la experiencia, la narración. Decíamos también que la formación es un proceso de construcción de la subjetividad en contacto con todas esas experiencias que más íntimamente nos atañen. En este apartado, trataremos de analizar qué entendemos por identidad, cuáles son sus vínculos con la cultura y la forma en que está relación está implicada en el proceso de [con]formación de la subjetividad. En principio Szurmuck e Irwin (2009) nos dice que la palabra identidad se deriva del vocablo latino *identitas*, cuya raíz es el término *idem*, que significa “lo mismo”.

En su acepción más básica, la identidad incluye asociaciones, por una parte, con los rasgos que caracterizan a los miembros de una colectividad frente a los otros que no pertenecen a la misma y, por otra, a la conciencia que un individuo tiene de ser él mismo y, entonces, distinto a los demás. (p. 140).

Así entendida, la identidad es un proceso dinámico, relacional y dialógico¹³, configurado por los sistemas culturales y sociales de referencia en el curso de las

¹³ “El diálogo según Bajtín supone la presencia protagónica del otro en mi enunciado antes de que éste sea formulado e invierte los términos de toda concepción unidireccional y unívoca de la comunicación La concepción bajtiniana del sujeto habitado por la otredad del lenguaje, habilita a leer, en la dinámica funcional de lo biográfico, en su insistencia y hasta en su saturación, la

interacciones cotidianas. Por este motivo, “la identidad invita al análisis de la producción de subjetividades tanto colectivas como individuales que emergen, o pueden ser percibidas, en los ámbitos de las prácticas cotidianas de lo social y la experiencia material de los cuerpos” (Szurmuck e Irwin, 2009, p 140).

Giménez considera que la identidad y la cultura son conceptos indisociables, acogen comportamientos y conflictos plurales que abarcan los ámbitos tanto de producción como de reproducción social. La identidad es una autonegociación de los esquemas de percepción compartidos para crear una representación en particular.

Las identidades se construyen precisamente a partir de la apropiación, por parte de los actores sociales, de determinados repertorios culturales considerados simultáneamente como diferenciadores (hacia afuera) y definidores de la propia unidad y especificidad (hacia adentro). Es decir, la identidad no es más que la cultura interiorizada por los sujetos, considerada bajo el ángulo de su función diferenciadora y contrastiva en relación con otros sujetos (Giménez, 2010, p. 5).

En este sentido, la identidad es una manifestación relacional, dialéctica, diferenciadora, resultado de interacciones negociadas en las cuales se pone en juego el reconocimiento (Taylor, 1993), las formas de clasificar constituyen nuestro ser corporal en el mundo. Para Goffman “los marcos de interacción social van normando los aspectos de la personalidad que se presentan y aquellos que se ocultan o se intentan ocultar” (Citado en Marcús, 2011, p. 108).

Siguiendo las clásicas definiciones de Geertz puede entenderse la cultura como una red de significados y la identidad como una forma de expresión de la cultura, como un aspecto crucial de la reproducción cultural. La identidad es la cultura internalizada en sujetos, subjetivada, apropiada bajo conciencia de sí en el contexto de un campo ilimitado de significaciones compartidas con otros” (Alonso, 2005, p. 5).

Asimismo, junto a la crisis de las grandes narrativas conforme se daban los procesos de globalización y las tensiones en el Estado-nación, la identidad fue dejando atrás su matiz esencialista, para incorporar estrategias cada vez más sutiles y dinámicas en la lucha por la construcción de significados sociales. Las identidades emergen en modalidades concretas de juegos de diferencia y de poder, “se expresan en un campo de luchas y conflictos en el que prevalecen las líneas de fuerza diseñadas por la lógica de la sociedad” (Ortiz, 1996, p. 92).

En este sentido, más que delatar una historia individual, recrea las tensiones intersubjetivas de las que obtiene referencia, por esto la identidad sería “una construcción simbólica que se hace en relación con un referente, un producto de la historia de los hombres” (Ortiz, 1996, p. 77-78). Así visto, la identidad es la conjunción de las

impronta de la falta, ese vacío constitutivo del sujeto que convoca la necesidad de identificación” (Arfuch, 2002b: 28).

coyunturas históricas en todas sus manifestaciones: individuales, nacionales, étnicas, raciales, culturales. Yúdice (2002) afirma que en el mundo globalizado la cultura funge como un recurso para la consolidación y proliferación de múltiples estilos de vida e identidades, “argumenta que los cambios económicos y políticos han creado un nuevo mercado privado donde la identidad y la cultura se elaboran en negociación con ese mercado y no directamente con las instituciones del Estado” (Szurmuck e Irwin, 2009, p. 145). La identidad se ve confrontada en esa lucha por el sentido, tensiones que suponen, en términos de Canclini, hibridaciones:

Los medios de comunicación contribuyen en la hibridación cultural mediante la socialización de hallazgos de otras culturas e incluso ayudan en la fusión de éstas con las tradiciones de las regiones a la que pertenecen. Mediante su expansión hace que todos se relacionen con repertorios multiculturales, se encargan de la redistribución masiva de los bienes simbólicos tradicionales por los canales electrónicos de comunicación, generando interacciones más fluidas entre lo culto y lo popular, lo tradicional y lo moderno (Canclini, 1997, p. 109-128)

El carácter *performativo* de la identidad en el que la vida se recrea consciente y estratégicamente en la intersección discursiva de los planos biográfico y social, se afirma como “un proceso que actúa a través de la diferencia, entraña un trabajo discursivo, la marcación y ratificación de límites simbólicos. Necesita lo que queda afuera, su exterior constitutivo, para consolidar el proceso” (Hall, 2003, p. 16).

La identidad conlleva en sí misma a la otredad, “sólo puede construirse a través de la relación con el Otro, la relación con lo que él no es, con lo que le falta, con lo que se ha denominado su afuera constitutivo” (Hall, 2003, p. 18). Se trata del punto de encuentro entre las prácticas y discursos que nos interpelan, y los procesos que construyen subjetividades susceptibles de narrarse.

Las identidades surgen de la narración del yo, de la manera como nos representamos y somos representados. El discurso organiza toda la vida social, las identidades se construyen dentro del discurso. Necesitamos entenderlas como producidas en lugares históricos e instituciones específicas, en formaciones discursivas y prácticas específicas, a través de estrategias enunciativas específicas (Marcús, 2011, p. 109).

Para Ricoeur la identidad es incorporada a través de la función narrativa, con base en la experiencia los personajes configuran su identidad en la trama discursiva, seleccionan sus vivencias y construyen un relato que compense la condición de ser coherente y verosímil. Esta trama discursiva ubica el desarrollo de la acción humana en el tiempo. Este autor desarrolla los estudios de la historia del personaje en la trama, buscando responder a la pregunta ¿quién? en *Sí mismo como otro* (1996), integra las dos grandes clases de relatos el relato: histórico y el de ficción. Aquí la identidad opera “a partir de un ‘ahora’ donde cobra sentido un pasado. Identidad tiene el sentido de una categoría de la práctica, supone la respuesta a la pregunta ¿quién ha hecho tal acción?, ¿quién es el autor?” (Arfuch, 2002a: 24-25).

Ricoeur (1996), analiza el problema de la identidad siguiendo las formas en que la literatura y las historias de vida se complementan y articulan las acciones que dan sentido a los acontecimientos. Con la mediación reflexiva sobre la condición del sujeto “el azar se cambia en destino” (p. 147). La narración hace avanzar la historia develando la identidad como un proceso de re/construcción que busca dar coherencia a un “vacío constitutivo” (p. 283). Por lo anterior, la identidad narrativa es el quiasmo entre la historia y la ficción, la forma en que las vidas humanas son interpretadas en función de múltiples cuestionamientos. Así “el relato construye la identidad del personaje, que podemos llamar su identidad narrativa, al construir la historia narrada” (Ricoeur, 1996, p. 147).

La identidad narrativa incluye los cambios en la cohesión de una vida. La mismidad, como sinónimo de *idem*, y la *ipseidad* como referencia o *ipse*, operan en la perpetuación del carácter y la responsabilidad frente al otro. La *ipseidad* está construida conforme la estructura temporal dinámica que surge de la composición del relato. Por ello, el sujeto de la acción aparece como guionista de su propia vida en el seno de un contexto, pero al mismo tiempo, el sentido de su acción sólo es accesible a través de la relectura de su historia, acto en el que me comprendo y me construyo a través de la narración. El “sí mismo como otro sugiere que la *ipseidad* del sí mismo implica la alteridad en un grado tan íntimo que no se puede pensar en una sin la otra” (Ricoeur, 1996, p. 327).

La identidad se constituye a través del relato que reordena el conjunto de acontecimientos de nuestra existencia. La narración es entonces el mecanismo con el que la historia de vida, voz y personaje se unifican en un “vaivén incesante entre el tiempo de la narración y el tiempo de la vida” (Arfuch, 2002^a, p. 24). El lenguaje prescribe fijando un sentido, “la dimensión *performativa* del lenguaje, así como la operación misma de la narración como puesta en sentido son asimismo decisivas en toda afirmación identitaria y por ende, en todo intento analítico de interpretación” (Arfuch, 2002^a, p. 35-36). Permite aproximarnos a las biografías en cuanto potencialidad semiótica –lingüística o visual– y ética, “aquello que nos habla de la peripecia del vivir, de la rugosidad del mundo y de la experiencia, y fundamentalmente de la relación con los otros (Arfuch, 2013, p. 76)

Sólo a partir de los contextos intersubjetivos tiene lugar la identidad, originada en las relaciones simbólicas. “Toda interpretación de este mundo se basa en un acervo de experiencias previas sobre él, nuestras o transmitidas por padres o maestros; esas experiencias funcionan como un esquema de referencia en forma de “conocimiento a mano” (Schutz, 1995, p. 39).

Las tradiciones culturales son esquemas comunes que implican una reciprocidad de perspectivas, la identidad constituye una operación reflexiva de las posibles dinámicas o vínculos que observamos al revisar nuestras experiencias. Señala el vínculo con la subjetividad, es decir, con el conjunto de herencias, memorias, creencias, conocimientos, actitudes, comportamientos, valores, anhelos, fantasías, especulaciones, aprendizajes,

tanto intencionales como involuntarios, del entorno biopsicosociocultural en que se relaciona el individuo

En ese sentido, identidad y subjetividad están determinadas por el lenguaje, desarrolladas de acuerdo a intereses y deseos particulares; espejo de pensamientos, sentimientos, acciones en correlación con los cambios sociales y los episodios más significativos de su historia. La subjetividad y la identidad se relacionan con fenómenos tanto psíquicos como socioculturales que modifican los juicios formulados por el sujeto. Para Foucault (1999), se construyen desde la trama de poderes y saberes que los individuos encuentran en el mundo, “es la manera en la que el sujeto hace experiencia moral de sí mismo en un juego de verdad” (p.16). En otras palabras, hace alusión a “modos de conducirse, de andar, de comportarse o de constituirse como sujetos morales (...) modos de transformarse a sí mismos, modos del ser que se desea llegar a ser” (Foucault, 1999, p. 27).

Las formas en que el individuo organiza y establece el conjunto de experiencias que se integran a los diferentes momentos de su existencia da cuenta de los procesos de construcción de la subjetividad, devela las narrativas que intentan reelaborar experiencias y verbalizar recuerdos a través de la capacidad *performativa* del lenguaje, como un acto de reconstrucción de sí mismo a partir de

La interrogación de los sentidos, las significaciones y los valores, éticos y morales, que produce una determinada cultura, su forma de apropiación por los individuos y la orientación que efectúan sobre sus acciones prácticas. No existe una subjetividad que pueda aislarse de la cultura y la vida social, ni tampoco existe una cultura que pueda aislarse de la subjetividad que la sostiene (Galende, 1997, p. 75).

1.6 Metodología: Narrativas biográficas

Este estudio hace énfasis en la investigación narrativa, ya que el relato se constituye en la comprensión del lenguaje narrado en primera persona, donde el narrador humaniza lo vivido, ahonda en su interior y a su vez recrea los discursos a través del lenguaje. Aquí se intenta comprender lo nombrado, al penetrar al interior de las experiencias de las personas, que a través del tiempo han construido su vida alrededor del uso las medicinas ancestrales, y tienen, para ellos, algún efecto particular que le confiere un significado duradero.

En este marco, los significados que posee una experiencia nos acerca a la investigación narrativa, al permitir identificar a través del relato rasgos de subjetividad y construir tramas de sentido. Para Bolívar, Domínguez y Fernández (2001), la investigación narrativa, es un enfoque específico de investigación con su propia credibilidad y legitimidad que permite construir conocimiento ya que sitúa las relaciones personales vividas por cada individuo como clave de la interpretación hermenéutica. “Contar las propias vivencias y ‘leer’ (en el sentido de ‘interpretar’) dichos hechos y

acciones, a la luz de las historias que los actores narran, se convierte en una perspectiva peculiar de investigación” (Bolívar, 2002).

La narrativa es una forma de construir sentido por medio de la descripción y el análisis de los datos biográficos. Es una reconstrucción de la experiencia, por la que, mediante un proceso reflexivo, se da significado a lo sucedido, vivido o experimentado. En este tipo de investigación, la hermenéutica se convierte una herramienta metodológica, las personas son invitadas a hablar de sí mismas y a partir del relato hecho texto, nos acercamos a la comprensión e interpretación de la experiencia.

La hermenéutica del tiempo (Ricoeur, 2004) como narratividad no es más que una hermenéutica de la existencia humana que emerge de una experiencia vivida. En este sentido, la investigación narrativa, “es tanto el fenómeno que se investiga como el método de la investigación” (Larrosa, 1995, p. 12). Ella es, en sí misma, una amplia posibilidad para indagar por la experiencia a través de la construcción de historias vividas que pueden ser comunicadas y compartidas. Nada puede ser considerado como acontecimiento si no es susceptible de ‘ser integrado en una trama’, es decir, en una historia. No hay un tiempo futuro, un tiempo pasado y un tiempo presente, sino una triada presente –un presente de las cosas futuras, un presente de las cosas pasadas y un presente de las cosas presentes.

El enfoque narrativo se prioriza el lenguaje como vehículo para acceder a la comprensión de las experiencias del ser humano, privilegia las historias de vida y las biografías pues la narrativa reconoce que la vida está inscrita en una historia, un tiempo, una experiencia que puede ser narrada, contada o relatada; se narra lo que vivimos, se narra la experiencia vivida, lo que somos. En este sentido, la narrativa es una forma de construir sentido por medio de la descripción y el análisis de los datos biográficos. Según Ricoeur “narrar la historia de nuestra vida es una auto interpretación de lo que somos, es una puesta en escena a través de la narración” (2004, p. 185). Una reconstrucción de la experiencia mediante un proceso reflexivo, que da significado a lo sucedido.

En palabras de Suárez y otros (1996), la investigación narrativa se retoma dentro del "giro hermenéutico", en el que el significado que los actores asignan a lo que pasa [y les pasa] se convierte en el foco central de la investigación. De esta manera, el relato capta la riqueza y detalles de los significados en los asuntos humanos –motivaciones, sentimientos, deseos o propósitos. El interés actual por la narrativa puede ser visto como la expresión de una actitud crítica hacia el conocimiento como racionalidad técnica, como formalismo científico, y hacia el conocimiento como información. Expresa el deseo de volver a las experiencias significativas que encontramos en la vida diaria, no como un rechazo de la ciencia, sino más bien como método que puede tratar las preocupaciones que normalmente quedan excluidas de la ciencia normal (Van Manen, 1994, p. 159)

Así se rescata la dimensión (auto) biográfica que nos constituye también en sujetos de un saber. Con la investigación narrativa se accede al conocimiento de la

experiencia de aquello que transforma la vida de los hombres en su singularidad y los modos en que le atribuyen sentido. Lo que se interpreta es la historicidad, la existencia temporal, la conciencia de relacionarse con acontecimientos, los relatos convertidos en huellas. Según Bruner (1997), hay dos modos de hacer investigación narrativa: el paradigmático (lógico-científico) y el narrativo (literario, histórico). El paradigmático se caracteriza por un modo de argumentar lógico o hipotético-deductivo. El narrativo se caracteriza por presentar una experiencia humana concreta como una descripción de las intenciones mediante una secuencia de tiempos y lugares. (Ver tabla 1)

TABLA 1. DOS FORMAS DE CONOCIMIENTO CIENTÍFICO EN EL ESTUDIO DE LA ACCIÓN HUMANA.

	Paradigmático (Lógico-científico)	Narrativo (Literario-Histórico)
Caracteres	Estudio científico de la conducta Humana	Saber popular, construido al modo hermenéutico-narrativo.
Métodos de Verificación	Argumento: Procedimientos estandarizados y métodos convencionalmente establecidos por la tradición positivista. Método Hipotético-deductivo	Relato: Hermenéuticos, interpretativos, biográficos, narrativos, etc. Método Abductivo ¹⁴
Discursos	Discurso de la investigación: Enunciados objetivos, no valoración, abstracto.	Discurso de la práctica: Expresado en intenciones, deseos, acciones, historias particulares.
Tipos de Conocimiento	Conocimiento formal, explicativo por causas-efectos, certidumbre, predecible.	Conocimiento práctico, que representa intenciones y significados, verosímil, no transferible
Formas	Proposicional: Categorías, reglas, principios. Desaparece la voz del investigador.	Narrativo: particular, concreto y temporal, metáforas, imágenes. Están representadas las voces de actores e investigadores.

FUENTE: ADAPTADO DE BRUNER (1997, P. 23)

¹⁴ Según Eco, “la abducción arranca, sin tener, al inicio, ninguna teoría particular a la vista, aunque está motivada por la idea de que se necesita una teoría para explicar los hechos sorprendentes. La inducción parte de una hipótesis que parece aconsejarse sin, al principio, tener ningún hecho particular a la vista, aunque necesita de los hechos para sostener la teoría. La abducción persigue una teoría. La inducción anda buscando los hechos. En la abducción la consideración de los hechos sugiere hipótesis, en la inducción el estudio de la hipótesis sugiere los experimentos que sacaran a la luz los hechos auténticos a que ha apuntado la hipótesis” (1989, p. 47).

Se elige el modo narrativo porque privilegia la subjetividad. Las tramas, los argumentos (o reconstrucciones) sobre los acontecimientos o episodios, que dan de sentido duradero a lo vivido. Por eso lo narrativo tiene que ver con lo histórico, pues la conciencia de nuestra vida está estructurada temporalmente. “La narrativa se configura temporalmente y el tiempo vivido no puede ser descrito sino en forma de narrativa, como tiempo narrado, articulado a una historia” (Bolívar *et al*, 2001, p. 25).

En la investigación narrativa se emplean distintos tipos de análisis, entre ellos el paradigmático de contenido, el holístico de contenido, el categórico de la estructura y el holístico de la estructura

- El análisis paradigmático de contenido se caracteriza por examinar las similitudes y las diferencias que existen entre los relatos, desarrollando un conocimiento general alrededor de los temas centrales que constituyen el contenido de las historias.
- El análisis holístico de contenido centra su atención en el relato completo de una persona como un todo, siendo cada parte interpretada en función de las restantes o en el contexto de la totalidad del relato para el estudio del contenido.
- El análisis categórico de la estructura se hace a través de categorías, es decir, de la secuencia narrativa del relato se organizan núcleos temáticos.
- El análisis holístico de la estructura aborda los relatos en su conjunto, haciendo búsquedas alrededor de la trama o de la estructura global de la historia; las narraciones son utilizadas para conocer las variaciones de su estructura. Aquí se trata de descubrir la construcción personal que el narrador hace de su propia experiencia, yendo más allá de la palabra y del enunciado (Sparkes y Devis, 2007).

Este estudio centra su interés en el análisis categórico de la estructura. Desde la perspectiva temporal, el relato se analiza en la forma diacrónica y sincrónica. En la forma diacrónica contiene una información temporal acerca de acontecimientos y describe cuándo ocurrió un suceso y lo que implicó para la persona en un momento y en un contexto determinado. Como una situación espacial y temporal constituye, nos interesa estudiar las referencias de cuándo y por qué determinadas acciones o situaciones tuvieron significado para la persona. La forma sincrónica se refiere al análisis propiamente categorial de qué rasgos de subjetividad se configuran en el sujeto a partir de la experiencia.

Para hacer este análisis categórico de la estructura en las narrativas (auto) biografías seguimos el modelo propuesto por Bolívar y otros (2001, p. 128-129) “arqueológico, procesual y estructural”, en aras de aportar mayor inteligibilidad:

- El modelo arqueológico, busca un punto inicial, originario desde el que se desprende o se sigue el desarrollo de la biografía. Este punto es precisamente la

inmersión en los usos de las medicinas ancestrales, es a partir de ese acontecer – en un lugar y en un tiempo concreto– como va construyéndose el relato.

- El modelo procesual o de trayectorias sigue la pista de un acontecimiento que se convierte en elemento configurante, que para este estudio son los rasgos en la formación de subjetividad frente a estos usos. Aquí también cobra importancia el orden de aparición de un acontecimiento, los tránsitos (o rupturas) que se producen en un momento y las experiencias sociales que se van construyendo.
- En el modelo estructural interesa el análisis del contexto histórico y social del sujeto (lo urbano y lo rural, el género, la familia, lo educativo, etc.) pues es necesario reconocer que los contextos sociales marcan las autobiografías en la medida en que condicionan la organización de la existencia.

La hermenéutica propone abordar la reconstrucción de las historias de vida desde dos variantes de la interpretación: la de la fenomenología de la existencia y el entendimiento, y la interpretación de la realidad social entendida como texto susceptible de múltiples lecturas (Ricouer, 2002, pp. 125-241), que dan lugar a la coproducción del saber.

[Re]colección de información. La formación de subjetividad es la fuente de conocimiento en este estudio, por ello se emplea como técnica central para la recolección de los datos la entrevista en profundidad considerando que es una de las técnicas que permite comprender la experiencia vivida por un sujeto.

Los narradores, son invitados a hablar a partir de la (re)construcción de la propia narrativa, en la que tejen los relatos de su experiencia en el uso de las medicinas ancestrales. Una conversación en profundidad en la que es posible ahondar en detalles para configurar los sentidos de una práctica cultural. Para rescatar y valorar aspectos relevantes de toda una vida. La narrativa no es entonces la palabra que se revela sino la que viene y entra en el oído fino, atento, delicado y abierto a la escucha. Es así, como “se rememoran los aspectos significativos de toda una vida. Se reflexiona sobre su propia vida interior” (Ramírez, 1995, p. 189).

Con la entrevista en profundidad se trata de entretejer y hacer un recuento de las experiencias trascendentales de las personas que participan del estudio. Se hace referencia a un tiempo ya vivido que contextualiza la vida para luego convertirla en texto escrito. Se caracteriza por ser una construcción de la identidad en acto, debido a que cuando las personas empiezan a narrar, intervienen elementos de una realidad que al interpretarse adquiere nuevas significaciones.

En esencia, sugiere la reflexividad y la reconstitución de las interacciones más importantes de la vida de una persona; como una técnica de recolección de información que permite hacer un ejercicio retrospectivo más allá de lo verdadero y lo falso.

La interpretación de la experiencia se va desarrollando a través de la conversación. En el diálogo abierto con el entrevistador se indagan aspectos específicos

que configuran la vida cotidiana del narrador; a medida que avanza la entrevista se va profundizando en asuntos específicos. De esta manera, la entrevista puede ser analizada en tres momentos: en el primero se destaca el comienzo del dialogo generado a partir de la conversación que establece con el investigador. Aquí, el narrador informa hechos que lo caracterizan, rememorando experiencias que lo ubican dentro de un contexto y un tiempo determinado. En el segundo se da apertura a la trama central de la historia, que se fundamenta en los eventos que dan sentido al relato, es decir, en las experiencias más significativas. Finalmente, los elementos conclusivos que permiten dilucidar aspectos que puntualizan y redondean el relato y que permiten cerrar su historia de acuerdo con los acontecimientos sucedidos en el transcurso de la misma.

1.7 El contexto de una práctica intercultural: San Cristóbal de las Casas, moderna ciudad colonial

En los altos del estado de Chiapas al sur de México, el pueblo mágico¹⁵ de San Cristóbal de Las Casas se presenta como un destino obligado. De prósperos paisajes y fértiles tierras, San Cristóbal de Las Casas se ha convertido en el centro intelectual, histórico y cosmopolita, rector de un sistema de contraste étnico, en el que indígenas, mestizos o extranjeros interactúan inmersos en redes de relaciones o asociaciones poco definibles, partícipes de una urbanización heterodoxa.

La impresión de ciudad colonial se impone, por la arquitectura del segmento histórico de la localidad. Sin embargo, los cerros que rodean San Cristóbal de Las Casas están circundados por extensos asentamientos que incluyen fraccionamientos, viviendas de interés social y colonias de nueva creación carentes de planificación. Y si bien algunos de sus barrios son tan antiguos como la Colonia; en su mayoría aparecieron recientemente. Según Paniagua (2003):

“...la heterogeneidad social de la vida barrial proviene de los distintos momentos por los que ha transitado el proyecto urbano a lo largo de 470 años que tiene de existencia la ciudad. Hemos señalado que los barrios de Mexicanos, Tlaxcala, San Diego, San Antonio y Cuxtitali nacieron con la ciudad misma; otros, como El Cerrillo, se remiten a los inicios de la vida colonial; algunos más, entre los que destacan Guadalupe y San Ramón,

¹⁵ En el año de 2001 la secretaría de Turismo implementó el Programa de “Pueblos mágicos”, en colaboración con otras instancias de gobierno junto con los gobiernos locales con la finalidad de atraer y diversificar el desarrollo turístico, centrado principalmente en las playas. En el año 2003 la ciudad de San Cristóbal de las Casas es declarada bajo esta categoría. Un Pueblo Mágico es una localidad que tiene atributos simbólicos, leyendas, historia, hechos trascendentes, cotidianeidad, “magia”, que emana de cada una de sus manifestaciones socio-culturales, y que significan hoy en día una gran oportunidad para el aprovechamiento turístico (SECTUR, s/f). En http://www.sectur.gob.mx/wb2/sectur/sect_Pueblos_Magicos.

pertenecen al siglo XIX. La mayoría, sin embargo, lo que permite justificar la dilatada duración del concepto de barrio, es el producto del crecimiento desordenado y caótico que ha padecido la ciudad en el último cuarto de siglo de su historia” (p. 117).

Igualmente, Pitarch (1995) describió a esta región como un lugar difícil de vivir y de comprender, justamente porque, desde su percepción, existe una pluralidad y complejidad social, cultural y política, a las que hay que agregar los estereotipos con los cuales es pensada e imaginada (p. 249). San Cristóbal de Las Casas presenta las complejidades de una creciente urbanización, entendida ésta como un tipo de sociedad, siguiendo a Delgado (1999), cuyas características serían la movilidad, los equilibrios precarios en las relaciones humanas, la agitación social y las hibridaciones generalizadas. Es un sitio de tránsito, de interacción, donde el comercio aparece como una de las actividades económicas dominantes.

Calificada como Región de refugio por Aguirre Beltrán (1967) se distingue, por lo menos desde las últimas dos décadas, por la proliferación de estilos de vida que han multiplicado las diversas formas de practicar o consumir turismo y desarrollado diversas maneras de sentir y experimentar o hacer los lugares.

La población indígena que pareciera darle a la ciudad el tinte ancestral, se funde con los mestizos o extranjeros convirtiéndose en una masa de extraños inmersos en redes de interacciones o colectividades poco definibles. Por esto, lo indígena, lo mestizo, lo extranjero son categorías cada vez más difusas para entender esta sociedad, caracterizada antes bien por el anonimato que por la identidad.

Una de las características de la población que ocupa esta ciudad es el pluralismo. Es decir, la disolución de un conocimiento incuestionado y seguro, la “pérdida de lo que se da por supuesto y el cambio hacia una existencia que consta de muchas alternativas de sentido, de la obligatoriedad de elegir” (Berger y Luckmann, 1997). Así, es natural observar viajeros interesados en conocer éste y otros lugares de la región. Algunos buscando experiencias únicas en una comunidad indígena, otros atraídos por las zonas arqueológicas del mundo maya, o maravillados por los diseños de los textiles elaborados por varias comunidades de los Altos de Chiapas.

Pluralismo que mucho tiene que ver con los procesos glocalización económica y cultural, el activismo político que ha generado el levantamiento zapatista, el movimiento panmayista, los encantos turísticos o simplemente por la atracción de una ciudad donde deciden hacer sus vidas y asentarse, por lo general, temporalmente.

Por todo esto, San Cristóbal de Las Casas es un espacio que ofrece la posibilidad de llevar a cabo prácticas alimenticias, económicas, políticas, educativas, culturales, espirituales, de salud y artísticas consideradas como “alternativas”. La ciudad se presenta como un lugar en el que es posible este modo de vida alternativo a partir de la construcción y complementariedad de ciertos imaginarios.

En consecuencia, nos encontramos con tradiciones que se alojan en el engranaje de la postmodernidad, en una paradójica relación entre las distinciones locales y la generalidad global, conformada por lazos de amistad, redes de apoyo y de solidaridad, que hacen de esta ciudad un lugar cargado de significaciones para los visitantes que buscan romper con estereotipos hegemónicos y comerciales. Imaginarios culturales resemantizados que conducen al cuestionamiento del *status quo* y a una acción transformadora que pone en entredicho la “realidad”.

Para Arjun Appadurai (2001) esta complejidad es parte de la interacción social en la modernidad actual, lo que implica “mayor perspectiva” o participación de culturas contrastantes –en cierto grado– bajo sus propios términos. Supone además una apertura intelectual y estética hacia diferentes culturas, experiencias, búsqueda de contrastes en lugar de uniformidad.

De este nicho multiforme capaz de ofrecer al turista, como al habitante local o al migrante las más inusitadas experiencias y alternativas de consumo, surge el presente estudio. Los sujetos a quienes presto atención en estas líneas provienen de varios lugares de la república y de otros países, viven o tienen nexos importantes con esta ciudad y han tenido una amplia experiencia con las medicinas ancestrales. En definitiva, es posible señalar a San Cristóbal de Las Casas como un escenario de interacción en el que acontecen relaciones de interdependencia asimétrica entre los diferentes paisajes¹⁶ y dinámicas socioculturales, que convive en un pequeño espacio colonial de conformidad con el nuevo orden global interconectado.

¹⁶ Para profundizar sobre el estudio de los etnopaisajes en la ciudad de San Cristóbal de las Casas, cabe revisar a Gustavo Sánchez Espinosa, “Los que vienen a ver qué hacen”. Imaginarios sociales de los migrantes por estilo de vida en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. *Tesis de licenciatura en Etnología*, Capítulo IV, pág. 98-135, Escuela Nacional de Antropología e Historia INAH SEP, 2014.

Capítulo 2. Cómo se llega a ser lo que se es

En última instancia nadie puede escuchar en las cosas, incluidos los libros, más de lo que ya sabe. Se carece de oídos para escuchar aquello a que no se tiene acceso desde la vivencia. Imaginémos el caso extremo de un libro que no hable más que de vivencias que, en su totalidad, se encuentran más allá de la posibilidad de una experiencia frecuente o, también, poco frecuente, de que sea el primer lenguaje para expresar una serie nueva de experiencias. En este caso sencillamente, no se oye nada, lo cual produce la ilusión acústica de creer que donde no se oye nada, no hay tampoco nada.

Nietzsche, *Ecce Homo*, 1998, p. 20

Es sabido que todo proyecto de investigación tiene su origen en las afinidades del investigador, en sus obsesiones, dudas y preocupaciones, como medio para exponer la subjetividad en una propuesta que dé cuenta de sus trayectorias. En este sentido ofrecen la versión de una vida humana, de una práctica social y corporal relacionada con un ámbito sociocultural –pues nuestra naturaleza física guarda estrecha relación con nuestra forma de pensar.

Narrar una experiencia –en el sentido fuerte del término– produce invariablemente el descubrimiento de realidades insospechadas. Lo que “ya se sabe”, aquello que se reconoce secretamente, exige la audacia y el valor de decirse. Es un relato que trabaja en nosotros y sobre el cual nosotros trabajamos con una escritura.

Entretanto sigue creciendo en la profundidad la «idea» organizadora, la idea llamada a dominar, comienza a dar órdenes, nos saca lentamente, con su guía, de los caminos secundarios y equivocados, prepara cualidades y capacidades singulares que alguna vez demostrarán ser indispensables como medios para el todo, ella va configurando una tras otra todas las facultades subalternas antes de dejar oír algo de la tarea dominante, de la «meta», la «finalidad», el «sentido» (Nietzsche, 1998, p. 18).

Se tiene algo que decir porque uno aspira a resolver algo en cuestión. A menudo el relato toma por pasajes sinuosos o atajos inesperados; con cierto asombro nos expone frecuentemente a aquello que queríamos olvidar. Lo ausente y el recuerdo son la impronta que nos remite temporalmente a un espacio/tiempo, a una reminiscencia. Ni todo se recuerda ni todo se olvida, presencia/ausencia deambulan en el devenir.

Las lagunas, las discontinuidades entre los puntos que creíamos estaban esclarecidos en nuestras vidas, dejan asomar la selectividad con que operan nuestros

juicios. Al preguntarse por ¿quién y cómo soy?, ¿por qué?, ¿para qué?, nos acercamos al ser de hombres y mujeres que auscultan la comprensión/articulación de su existencia histórica y social. El relato entendido como un “proceso de connotaciones cognitivas o epistemológicas” (Bruner, 2003, p. 38) nos hace ser lo que somos, es, a fin de cuentas, un intento por explicar nuestra realidad.

De este modo buscamos la articulación necesaria allí donde hay elementos dispersos. Obligándonos a someter a una reelaboración crítica todos los aspectos que conforman nuestra vida, vamos removiendo aquello que funcionaba como un obstáculo en el proceso de nuestro pensamiento: los condicionamientos sociopolíticos y las estructuras ideológicas escondidas en el inconsciente, replegadas en el cuerpo

Al narrar intentamos explicar los actos de la imaginación y su relación con la experiencia. Para Bruner, de esta manera los hombres “buscan el significado y su encarnación en la realidad” (1987, p. 160).

- La narrativa confiere consciencia de la acción, es el lenguaje de la experiencia.
- La experiencia se elabora en forma de relato.
- La materia prima del relato es la vida.

Así es como se busca responder a la pregunta ¿quién, cómo?, a través de la historia contada de una vida tratamos de dar un sentido a eso que nos pasa, reconstruimos –entre brumas– los personajes que aparecen, sus relaciones afectivas y trayectorias de vida.

La compleja red de ideas, sensaciones y acontecimientos, elaborados desde una particular comunidad lingüística y cultural, supone la conquista progresiva de nuestra consciencia histórica, conocimiento de cómo llegamos a ser lo que somos. Constituye un modo de pensar, de organizarnos, de modelar nuestra percepción del mundo. Revelan acontecimientos primordiales y promueven comportamientos que buscan comprender vestigios de la memoria. La historia es recuperada permanentemente a través de lo relatado. Opera como indicador en el comportamiento social, en los hábitos. En el intrincado proceso de formación que expresa los sistemas de creencias. Da cuenta de lo que nos conforma, tiene una función explicativa y configuradora de la realidad.

Por su función exegetica, hace inteligible las tramas significativas presentes en los signos y símbolos culturales. Así pues, corresponde al narrador cifrar su contenido, codificar lo que cuenta, arriesgarse, ya que el relato tiene una organización de principios concurrentes para la configuración de realidades específicas. El ¿cómo le damos significado al mundo y a la vida? (Bruner, 2003, p. 8), ¿cómo se crea significado en el marco de la propia cultura? (Bruner, 2003, p. 15), ¿Qué hacemos cuando narramos? (Bruner, 2003, p. 16) expresan las funciones principales del relato.

En consecuencia, busca construir sentido mediante un proceso reflexivo que otorga significado a lo sucedido, vivido o experimentado. Así, nos acercamos a la

comprensión e interpretación una práctica cultural realizada en un espacio intersubjetivo conformado históricamente –los usos de las medicinas ancestrales. Se accede al conocimiento de aquello que transforma la vida de los seres humanos en su singularidad. Lo que se interpreta es la historicidad, la existencia temporal, la conciencia de relacionarse con acontecimientos, las huellas, las tramas, los argumentos (o reconstrucciones) sobre los episodios de la vida.

2.1 Los narradores: Alberto, Felipe, Carlos, la pregunta por el quién

Regularmente lo que contamos nace por fascinación frente a la existencia o por la insatisfacción con las ideas ya propuestas. En cualquier caso podríamos hablar de seres humanos con la disposición de continuar una actividad en específico. Quizás obsesionados con ciertos tipos de creencias, irónicos o lúcidos sacudimos nuestros pensamientos para explicar lo que somos. Entonces nos dedicamos a elaborar nuestras ideas o proponer nuestros propios sueños, pues “cada uno espera su momento para proponer algo: no importa el qué. Tiene una voz: eso basta. Pagamos caro no ser sordos ni mudos” (Cioran, 1991, p. 22)

La búsqueda de horizontes que oscilan entre la aceptación o el anonimato. Desvelando quiénes somos vamos promoviendo una determinada lectura, una situación en particular que nos auxilia. Ofrece la posibilidad de renovar la imagen que se tiene de sí mismo, y superar el sentimiento de orfandad. Por eso encierra en buena medida la emoción del encuentro, la disposición que exige la instauración de un diálogo.

Mejor será, por lo tanto, tratar de comprender los senderos que condujeron a Alberto, Felipe y Carlos a la manifestación de sus ideas, a convertirse en lo que son, pasando por sinuosas experiencias hasta hablar de sus labores cotidianas. Seguiremos sus búsquedas, sus elecciones, sus perplejidades, las ideas que han ido engendrando con el pasar de los años y las respuestas que les han dado tranquilidad. En adelante suspenderemos el juicio, escucharemos sin querer tomar partido.

Así, al ir tras sus testimonios queriendo descubrir quiénes son, nos expondremos a un cúmulo de ideas que han ido cultivando. Ideas que nos proporcionan, en todo caso, una mirada del lugar que se han ido erigiendo en el mundo. Su forma de verlo, los impulsos a que conducen sus invectivas. En este sentido apunta el siguiente apartado que encuentra en San Cristóbal de Las Casas una región de renovado interés para el desarrollo de prácticas culturales que tienen que ver con los usos de medicinas ancestrales en una atmosfera de enseñanzas de raigambre indígena.

Alcanzado por este interés me aventuro a conocer las vidas de Alberto, Felipe y Carlos, a desplazar la atención a una problemática particular. Al camino que cada uno ha seguido. Por esto, es propio dar la palabra, hacer aparecer el yo como una pluralidad de

fuerzas personificadas en una historia singular que se despliega y desarrolla. De esta manera hago presentación de mis acompañantes, me sumergiré hasta donde se me permita en sus mundos, en los sentidos singulares que expresan y las lógicas particulares que cada uno de ellos argumenta. En los “movimientos del pensamiento que va del todo a las partes y de las partes al todo, de modo que en cada movimiento aumente el nivel de comprensión” (Gadamer, 2003, p. 361).

- Alberto, 58 años mexicano/español. Ex profesor de Filosofía UNAM y exproductor cultural. Espíritu decidido, batallador, disconforme en el terreno de la academia. Sus preocupaciones revelan problemas que agitan el sistema estatal. Su voluntad activa un conjunto de reflexiones para triunfar sobre las objeciones que paralizan la inteligencia. Su advertencia radica en repensar la forma en que estamos viviendo instando a escuchar a los abuelos –de las tribus– que han abierto la medicina ancestral, es decir, el abanico cultural que sostiene sus usos.
- Felipe, 44 años chileno/español. PhD En economía por la Universidad de Chicago, actualmente dedicado a compartir ideas sobre economía sagrada, como bien dice –desde el sentimiento de su propio ser–, a la vez inmensamente inspirado por el trabajo de Charles Eisenstein.
- Carlos Gómez Santiz, mexicano, 41 años. Ex profesor de educación básica, actualmente médico tradicional o *J'iloletik*. Es considerado como autoridad por su comunidad a la vez que guardián de la medicina ancestral y del legado cultural de los abuelos.

Mi interés por ellos es debido al prolongado proceso de formación en el uso de la medicina ancestral, una singularidad a mi juicio, que compromete la vida, pues ofrece sentidos de pertenencia y cohesión a sus trayectorias; algo poco frecuente dado los cuidados que se estiman en el trato con éstas. Así inicié este estudio considerando los valores, experiencias y procesos reflexivos por los que han devenido, las discusión sobre cómo éstos usos han resistido al sistema social-político-económico-cultural hegemónico¹⁷. Los modos de subjetivación alrededor de otras formas de imaginación, acción y experiencia del mundo.

¹⁷ Un sentido de lo absoluto que se confirma en la medida que es experimentado en forma de prácticas, siendo a la vez una forma de dominación incorporada de unos actores particulares (Williams, 2000, pág.132)

2.2 Alberto: luego decidí romper con todo

La vida es un proceso de integración sociocultural, resultante de vínculos, deseos y necesidades en diversos grados de complejidad. En el recuento de nuestro devenir, sobrevienen acontecimientos que rompen nuestra vivencia del tiempo, ubicándonos en un instante que experimentamos como ruptura. En la búsqueda de articular nuestros actos sobre la realidad, hay acontecimientos que vivimos de modo personal e intransferible. Estos acontecimientos pueden suponer un punto en el que algo nuevo se funda, un momento de radical destrucción de lo conocido.

A Alberto lo conocí por intermediación de Astrid –mi informante clave–, de entrada me pareció una persona afable y cálida. Le expliqué brevemente el contexto de esta investigación, fue una conversación meditada, en la que perfiló agudamente sus conocimientos, experiencias y conexiones generales con el uso de la medicina ancestral. Recapitulamos los fragmentos más relevantes de su vida tratando de establecer una panorámica sobre quién era. El clima de confianza facilitó nuestra conversación, que fue situándose paulatinamente en los detalles que conformaron sus trayectorias. Es así como empezó comentando lo siguiente:

Nací en un ambiente liberal con dos religiones de fondo. Cada familia viene de un contexto diferente: uno de evangélicos y otro de católicos. La educación en México era muy sólida en los años 70' y yo soy producto de esa educación, soy educado por los revolucionarios de los años 68' 69'. Toda esta gente que llegó cambió la forma de ver el mundo: la liberación sexual, la aportación de los hippies que había en la era de acuario, pero los hippies verdaderos, los revolucionarios ¿no?, de la época de los 50'. Ahora estamos viviendo en una época parecida pero más revuelta, más imbricada, y es necesario reordenar, volver a repensar las cosas, tanto teórica como cotidianamente, ¿no? (...) Estudié filosofía, yo pensaba que la teoría era todo. En algún momento fui un ortodoxo marxista pero igual estudiando se me fue abriendo la cabeza. Y pues todo cambia, el mismo lenguaje tiene una revisión. Me formé más desde el lado de la filosofía estructuralista, pero a mí me gusta hablar de la hermenéutica, de la interpretación, de la construcción; porque todos hablamos desde donde construimos. Entonces hay que repensar la teoría y hay que repensar las épocas, porque hay mucha vanidad en el lado académico, la gente piensa es en cómo brillar, pero no está pensando en cómo resolver las cosas, es un vicio que hemos heredado de occidente. Yo fui productor de televisión cultural treinta años y trabajé muchos aspectos de la cultura, desde la cultura infantil al folklore. Me formé al final en la música, hice conciertos de música clásica y de cámara durante muchos años y luego decidí *romper con todo* (Alberto, comunicación oral de día 25 de octubre de 2016).

Este apartado muestra la configuración de una trama discursiva tomada como totalidad. Aparecen experiencias que dan lugar a la integración de eventos, circunstancias, luchas, la trama narrativa en la que lo vivido constituye una huella en la

construcción de la subjetividad¹⁸. Por eso, en determinados momentos la subjetividad se entenderá como parte de los eventos, procesos y situaciones narradas que denotan aspectos relevantes que direccionan su modo de ser en el mundo. Estos, además, evidencian una constante negociación entre lo que es –los valores que los constituyen y la importancia relativa que le da a esta presencia social y cultural de los otros– y lo que se tiene –el pasado y el horizonte de espera para el futuro. Asimismo, son representaciones del pensar, sentir y concebir la realidad. Procesos socioculturales complejos que permiten una aproximación a su identidad cultural y reafirman el sentido de pertenencia a una sociedad determinada. Berger y Luckmann dirán que el mundo está conformado por diferentes esferas de realidad. Entre estas se distingue una realidad que se presenta por excelencia: la de la vida cotidiana.

El mundo de la vida cotidiana no solo se da por establecido como realidad por los miembros ordinarios de la sociedad en el comportamiento subjetivamente significativo de sus vidas. Es un mundo que se origina en sus pensamientos y acciones, y que está sustentado como real por éstos. La realidad de la vida cotidiana se me presenta además como un mundo intersubjetivo, un mundo que comparto con otros. Esta intersubjetividad establece una señalada diferencia entre la vida cotidiana y otras realidades de las que tengo conciencia (1997, p. 37, 46).

Con el análisis de la subjetividad se busca recuperar una particular cosmovisión, los interrogantes a que nos remiten las premisas fundamentales sobre el mundo, la cultura, la vida. En el caso de Alberto, los modos en que se va configurando, los rasgos, sus marcas y huellas. La forma de sentirpensar, “la manera en la que hace experiencia de sí mismo en un juego de verdad” (Foucault, 1999, p. 369).

La extensión e intensidad de sus pensamientos y sentimientos, las propiedades y magnitudes que poseen las angustias y sufrimientos. Las condiciones de causalidad, los eventos significativos, incidentes o sucesos que llevaron a su desarrollo. Lo que hicieron con él y lo que él tuvo que hacer para negociar o romper con eso. Las estrategias de acción e interacción y sus consecuencias. Sus trayectorias y los resultados.

En esta recompreensión, Alberto nos sitúa inicialmente en una noción de cultura como experiencia reflexiva. “La cultura –nos dice– se sigue manejando como un adorno de la burguesía. Seguimos viviendo en las oligarquías, seguimos siendo una colonia” (Alberto, comunicación oral de día 25 de octubre de 2016). Esta noción de la cultura es concerniente con su experiencia profesional y obedece a relaciones de saber/poder de los

¹⁸ La subjetividad es un efecto de los discursos o textos en los que estamos situados. El dominio del sujeto se ve subvertido por el hecho de que siempre nos encontramos situados de antemano en lenguajes que no hemos inventado (donde la Razón es equiparada a una subjetividad dominante, a una voluntad de poder) y que necesitamos para poder hablar de nosotros mismos y del mundo (Vásquez Rocca, 2011, p. 4).

discursos que codifican las técnicas y prácticas para el ejercicio del control y la dominación social en contextos localizados:

Pienso que el Estado está gobernado por una oligarquía que no ha cambiado, tengo poca confianza en el Estado, aunque confío en mucha de la gente de las instituciones; sobre todo en las universidades, tienen gente brillante ¿no?, desde el escritorio la investigación es mucha, es muy importante. Pero a veces estar metido en las instituciones pues te pone una venda, porque la gente está luchando por su pan y por su desarrollo académico, todos queriendo vivir del presupuesto a lo mejor de una manera consciente o inconsciente pero están alineados a la matrix, a esa episteme ¿no?, entonces nos volvemos unas plantas trepidatorias académicas y se nos olvida lo demás, nada más estamos pensando en ganar grados académicos (...) De todos modos sigo viviendo dentro del Estado, nadie se escapa, por más rebeldía que tengas es difícil, aquí estoy, en el bosque, tratando de repensar, de aprender a vivir de otra manera y yo veo que no soy el único, yo veo por ejemplo mucha gente en Europa o aquí buscando lo mismo, nada más que a veces se pierden, se van al extremo. Entonces hay que equilibrar, la parte académica y científica tiene mucho que rescatar, la ciencia es una herramienta, hay que ver cómo no la usas de garrote, cuál va a ser su fin último. Nadie se sale totalmente del Estado, nadie puede, pero puedes jugar, puedes ver, por ejemplo, qué necesitas y qué no necesitas. Ya sé que consumir mucho no necesito ¿no? Y tener un carro último modelo tampoco, cambiar la revalorización de todo, las relaciones con la gente... (Alberto, comunicación oral de día 25 de octubre de 2016)

Su narrativa permite desentrañar el modo en que temporaliza las vivencias, el lugar que tienen en el presente, la manera en que elabora y transforma todo acontecimiento en una experiencia reflexiva. Las nociones del mundo, de la política, de lo humano, de lo natural que puedan ocupar sus preocupaciones, encuentran eco con la marca dejada por muchos años de formación y de trabajo. Remiten al plexo de sentidos que han configurado su experiencia, misma que le despertó una gran sensibilidad crítica que le permite “una reapropiación lúcida del pasado” (Ricoeur, 2000, p. 81).

El sistema no tiene salida, está saturado, viciado, el sistema tiene que rehacerse. Estamos en una época en que tenemos que rehacernos porque ya no hay para dónde y hay que rescatar toda esa base ancestral. La gente que vive en las ciudades está en la academia para eso. Tenemos que repensarnos como hombres que se tienen que liberar y para eso hay que regresar a la cultura ancestral, pero no desde el punto de vista antropológico, hay que estar con los viejos que se están yendo, con estos viejos que manejan la medicina y que la han abierto ahora. Para que ellos nos pasen sus rezos, su medicina y no agarrarlo desde un lado fanático. No agarrar la medicina como una droga para tener una experiencia literaria o antropológica, hay que ver esos guardianes que han heredado desde la palabra la medicina (...) No sólo las plantas psicotrópicas sino todo el abanico cultural, y no lo podemos repensar desde el lado aristotélico porque son otras categorías las que se mueven. Entonces ahora lo que está pasando es que estos abuelos se abren y hay un montón de gente con una necesidad espiritual de buscar caminos, empiezan a aparecer los que se creen hippies, que son gente que se salen del sistema pero no están repensando bien el camino desde dónde vienen y pues bueno se vuelven un poco de vividores de todo, hay mucha confusión, la gente está buscando y están buscando desde la raíz, pero como que no hay orden todavía, está muy revuelto todo (Alberto, comunicación oral de día 25 de octubre de 2016).

Regresar a la cultura ancestral, nos recuerda las palabras de Gadamer (1998) que hacen referencia a la experiencia hermenéutica desde la tradición, “que no es sencillamente un acontecimiento del que en sentido último se pueda disponer, sino que es lenguaje, ya que interpela como un tú” (en Rodríguez, 2002, p. 5).

La noción de tradición como lenguaje pretende abrir una nueva perspectiva en la que pueda ganarse el modo de acceso y tratamiento adecuado. La tradición habla por sí misma, toda tentativa de entendimiento implica estar en disposición de escucha. [...] La tradición habla en el sentido que dice algo a alguien, esto es, nos interpela siempre y en cada caso (Rodríguez, 2002, p. 5-6)

Alberto propone entonces una vinculación originaria desde la perspectiva abierta por una tradición. Que el planteamiento sea tomado en serio comprende dejarnos decir, lo cual exige una apertura autentica que infiere la conciencia de finitud y de los propios límites.

La experiencia hermenéutica nos advierte que sólo puede haber recepción de la tradición en diálogo, esto es, que sólo la conciencia que se sabe inserta en el movimiento de la historia puede llegar a conocer el pasado. Sólo en una apertura radical a lo que el texto transmitido puede decirme se experimenta la tradición como tradición, al igual que sólo en la escucha abierta de lo que el tú tiene que decirme, hay una relación personal plena (Rodríguez, 2002, p. 8).

Así visto, es imposible situarse al margen de la tradición. La experiencia hermenéutica –afirma Gadamer– como experiencia de la tradición “pone de manifiesto la historicidad de la comprensión, no relegando la historicidad a un tipo especial de conocimiento, sino asumiéndola como constitutiva de toda comprensión” (en Rodríguez, 2002, p. 9).

En Alberto se reconoce la preocupación por la falta de referentes, por el desorden en la búsqueda de camino. Su apuesta pasa por un cuestionamiento radical del sistema cultural hegemónico, en el imaginario de figurarse otro tipo de sociedad –otro presente de las cosas futuras. En el ideal de rescatar las enseñanzas ancestrales y darle valor, pero no como una vuelta al pasado [el retorno a la pura tradición] sino como verdadera innovación. Por eso rescatar la pervivencia de los antepasados manifiesta en tradiciones, sabiduría y conocimientos étnicos, conlleva convivir con los guardianes de la medicina. Comprender los vectores de identidad, pertenencia y valoración sobre la naturaleza y sobre los seres humanos. Ganar en cohesión y profundidad, al mismo tiempo, en amplitud interior. Hacer de esta experiencia lo más lúcida posible.

Las tradiciones son una manera familiar de vivir. Ya sé que no podemos volver a vivir en tribus, pero sí de simplificar los cuadros, sobre todo familiares. Volver a reevaluar la familia, lo que significa los lazos familiares, la moralidad de la gente, la ética. Somos seres sociales, tenemos que repensar cómo dejarnos de joder unos a otros, eso es para mí lo importante; y las tribus tienen eso, que piensan mucho en la comunidad. Saben dónde la gente se desincronizó (sic), se desencajó, dónde perdió la identidad, porque también la identidad te la da la tribu, la identidad te la da la gente. No nada más tú con tu personalidad, tú también

recibes una cierta identidad, el otro te connota, es un salir y entrar, un en sí y un para sí, hablando de manera filosófica, tal vez sartreana. Hay mucha modestia, mucha sabiduría en estos abuelos y hay que aprenderla, uno no va a acabar nunca de aprender, hay que rescatar a nuestros viejos, hay que rescatar a nuestra América (Alberto, comunicación oral de día 25 de octubre de 2016).

Replantear el discurso que hasta ahora se ha tenido de la medicina ancestral, requiere dar vía libre a las palabras de Larrosa. Ubicarse en la crítica del etnocentrismo y las contingencias fijadas por los juegos de la diferencia en un contexto político, en el que las relaciones sujeto/prácticas discursivas posibiliten la capacidad de agencia, esto es, la actuación independiente y la elección propias de un modo libre de vivir, más allá de la univocidad del sujeto centrado en las prácticas sociales establecidas. En este sentido señala Larrosa:

La experiencia, la posibilidad de que algo nos pase, o nos acontezca, o nos llegue, requiere un gesto de interrupción, un gesto que es casi imposible en los tiempos que corren: requiere pararse a pensar, pararse a mirar, pararse a escuchar, pensar más despacio, mirar más despacio y escuchar más despacio, demorarse en los detalles, suspender la opinión, suspender el juicio, suspender la voluntad, suspender el automatismo de la acción, cultivar la atención y la delicadeza, abrir los ojos y los oídos, charlar sobre lo que nos pasa, aprender la lentitud, escuchar a los demás, cultivar el arte del encuentro, callar mucho, tener paciencia, darse tiempo y espacio (2003, p. 174).

Un mirar profundo que significa, en buena medida, comprender las propias debilidades, exhibirlas con moderación y darse la oportunidad de escuchar, como dice Alberto, la voz de los abuelos: una voz legitimada por la tradición. Por eso su insistencia en movernos desde otras categorías, para tratar de aprender aquello que es sutil, aquello que sucede en el instante mismo del encuentro y que nos transforma. Actitud que resalta la escucha atenta, la reflexión, la expresión de sentimientos que permitan un acercamiento auténtico a la medicina ancestral, de manera que se opere una transformación en los hábitos, en los registros sensoriales. La construcción de una mirada interior que permita trabajar con la medicina en tanto fuente de comprensión del mundo. No obstante, esto Alberto advierte que

Lo que está pasando ahora es que los blancos están usando a los indígenas para hacer el negocio y el indígena igual sigue con su humildad tratando de hacerle entender al blanco el mensaje que trae. Esto es muy difícil, no creo que todo el mundo va a captar el mensaje. Hasta ahora se están rescatando más o menos las lenguas, se está trabajando por una radio comunitaria con las lenguas tzotziles, eso lo están haciendo los zapatistas, los zapatistas hacen un buen trabajo, para mí la guerra que hay aquí con los zapatistas no es una guerra como la guerra contra las guerrillas que había en Latinoamérica antes, estas guerras de 30-40 años de desgaste. No, esta es una guerra cultural, es una guerra étnica donde están reenseñando a los hombres a respetar a las mujeres, a dejar de ser alcohólicos, a respetar a los niños, a que tengan otros valores, para mí ese es el valor del zapatismo, ahí está lo valioso (Alberto, comunicación oral de día 25 de octubre de 2016).

Alberto centra la atención hacia el mensaje, es decir, hacia la cosmogonía del

uso de la medicina ancestral: una moralización, una cuestión de valores, el amor a la naturaleza, el panteísmo, el respeto al individuo, el respeto a las plantas, al huerto sagrado. Un mensaje conectado profundamente con lo político, ya que se crean hermandades capaces de pasar a la acción colectiva y funcionar más allá de las fronteras:

Los mismos huicholes cuando te hablan de su cosmogonía, de la creación del mundo para ellos, de la relación con el peyote, una planta tan sencilla, un cactus del desierto; habla de toda una cultura, una cosmogonía milenaria, entonces todo eso claro, si tienes un poquito de sensibilidad, te va a interesar ¿no? Y te vas a querer acercar, a *estar escuchando* a esta gente. Yo estuve en muchas ceremonias antes de probar el peyote, pero una vez que lo empecé a probar yo vi que había una evolución y que también yo tenía una conexión con la planta y con las cosas diferente, me abrió muy fuerte; yo podía leer a la gente, podía ver la naturaleza también de una manera diferente y se te ultrasensibiliza todo, te da mucha claridad en el pensamiento, en el lenguaje. Pero las plantas no tratan a todo el mundo igual, es como la comida, no a todo el mundo le cae bien la carne de puerco ni la carne de res ¿me entiendes? Todos somos individuos y cada experiencia es diferente, es propia, podemos estar de acuerdo en cosas, pero tu vida es tu vida, mi vida es mi vida, todo es propio, podemos compartir, podemos tener semejanzas, pero siempre cada persona va a tener una visión diferente de la medicina (Alberto, comunicación oral de día 25 de octubre de 2016).

En este sentido, acogerse a dicho mensaje implica observar meticulosamente las formas en que la subjetividad hace eco de la propia experiencia. Experiencia que le dicta que “hay que manejarse con humildad, no hay que andar moviendo energías que no te corresponden, que el rezo tiene que darse con los abuelos” (Alberto, comunicación oral de día 25 de octubre de 2016). Dotar de significación esta cualidad y compartirlo para que los demás escuchen, entiendan y reconstruyan culturalmente estos significados, pone de manifiesto la manera en que Alberto organiza sus experiencias y las cuenta. El proceso de aprendizaje reflexivo, crítico, que lo llevó a cuestionar la identidad y la memoria colectiva. Los procesos de “autorreflexión, las formas discursivas de auto-expresión, la auto-evaluación, el auto-control y la auto-transformación, las cuales pueden expresarse casi siempre, en términos de acción, con un verbo reflexivo: conocer-se, estimar-se, controlar-se, tener-se confianza, dar-se normas, regular-se, disciplinar-se, etc.” (Larrosa, 1995, p. 264).

Esta posición reflexiva da cuenta de que no existen valores neutrales, sino prácticas culturales singulares “resultado de un complejo proceso histórico de fabricación en el que se entrecruzan los discursos que definen la verdad del sujeto, las prácticas que regulan su comportamiento y las formas de subjetividad en las que se constituye su propia interioridad” (Larrosa, 1999, p. 270). Tradiciones que construyen imaginarios posibles para la acción y el cambio social y que en un contexto de *capitalismo cultural* (Žižek, 1998), sostienen un andamiaje ligado a un bagaje cultural milenario que busca resistir a

la inestabilidad ideológica y simbólica respecto de las instituciones de la modernidad¹⁹, sobre todo en ámbitos religiosos y médicos.

Hay un montón de lugares que se están abriendo donde están copiando la base cultural de los abuelos. Por ejemplo, tú ves ahora que todo el mundo hace temazcales sin haber tenido el contacto con los *indígenas reales*. Un abuelo te está dando –en el caso de los Lakotas– una pipa y te mete a las danzas del sol y las búsquedas de visión y te conectas, pero eso no te da derecho a que tú puedas abrir una danza del sol o a que tú puedas estar manejando la medicina ancestral. Hay que cuidar esta regulación de la cultura, porque también es un robo cultural que la no se da cuenta que está haciendo (...) ¿Tú recuerdas los treinta o cuarentaytantos años de guerra de los guatemaltecos? lo que trataron de hacer muchos de los marxistas fue politizar la medicina, porque los chamanes tienen mucho poder –jalan mucha gente– entonces estos chamanes se empezaron a volver mártires, empezaron a matarlos. Tú sabes que la gente sigue más las religiones que la política, todo tiene una implicación política, tu manera de vivir, tu manera de consumir, tu manera de rehacer. Yo creo que tenemos que volver al origen de la tierra: a sembrar, a dejar de movernos, a dejar de consumir como estamos consumiendo y esto es la enseñanza que nos están dando estos viejos, más que estar repartiendo el peyote, los hongos, hay que volver al origen de la tierra, hay que volver a organizar el modo de vida, hay que dejar de estar jalando chatarra en la comida y en todo, hay que tener las huertitas y empezar a intercambiar tus cosas, de un modo muy humilde (Alberto, comunicación oral de día 25 de octubre de 2016).

En este sentido, Alberto considera que el sobrevalorado exotismo o interés por las formas de vida de las culturas originarias como una forma de disenso sociocultural global –o contrapoder– auspiciada inicialmente por los hippies, han producido una gran cantidad de adeptos que comparten ciertas atenciones, prácticas y representaciones del uso de las medicinas ancestrales, en los que la mayoría de las veces se está desbordando los códigos culturales de uso.

Cuando hablas de protocolos en una tribu, hablas de protocolos de respeto, pero también tú estás abriendo energías que no comprendes. Yo como occidental puedo razonarlo todo con mi cabeza, pero no alcanzo a conocer el mundo todavía. Los abuelos tienen esos secretos de las experiencias con los elementos, ellos, siento que conocen más, ellos no conectan con la cabeza, conectan desde su corazón a la cabeza al revés del occidental, el occidental lo desmenuza todo y se aparta de la naturaleza, usa a la naturaleza, pero él no se hace naturaleza. (Alberto, comunicación oral de día 25 de octubre de 2016).

Alberto ofrece una forma de acercamiento al uso de la medicina, en la que el sujeto es conminado a observarse, analizarse, descifrarse y a reconocerse como parte de una comunidad en la que se constituye como sujeto de costumbres, sujeto de valores. Se

¹⁹ Una episteme o estructura del sentimiento y el pensamiento articulada sobre paradigmas como el Antropocentrismo, la Verdad, el Derecho, el Estado, la Libertad, la Razón, el Progreso, el Individualismo, etc., devenida a partir del siglo XV como resultado de un proceso histórico que presentó tanto elementos de continuidad como de ruptura respecto de las formaciones culturales del medioevo.

trata de una simbiosis de identificación y comunión que le proporciona un grado de madurez y comprensión para ver, escuchar y establecer el contacto con la naturaleza. Hecho que implica formas particulares de relacionarse consigo mismo y con los acontecimientos que atraviesan el interés de la comunidad. Asimismo, destaca la importancia de hacernos parte de la naturaleza para transformar aspectos de la propia vida de una manera consciente. Pues la forma de relacionarse cotidianamente y de estar atento a lo que te conforma constituye el *ethos* social desde el que participamos en la cultura, es decir:

El tono, carácter y estilo de su vida moral y estética, y la disposición de su ánimo, la actitud subyacente que un pueblo tiene ante sí mismo y ante el mundo. Su cosmovisión es el retrato de la manera en que las cosas son en su pura efectividad, su concepción de la naturaleza, de la persona, de la sociedad (Geertz, 1973, p. 118).

Con lo anterior también se evidencia que en el centro del análisis del uso de la medicina debe considerarse, por un lado, la crisis de la civilización postindustrial comprensible a la luz del individualismo, la despolitización y el consumismo que generaron como corolario la banalización de lo sacro; dando lugar a la metáfora “dios es una droga” (Cajas, 2004, p. 55). Y por el otro, ante esta incertidumbre la tentación de precipitarse hacia cualquier propuesta de identidad, una teoría, una formación colectiva, redes de espiritualidad, comunidades utópicas con su estilo mítico-profético. Vista así, las palabras de Alberto son un esfuerzo especial por rehacer las relaciones visibles e invisibles que configuran el uso de la medicina. Por ofrecer una perspectiva histórica que revele un panorama concreto acerca de su devenir, el de sus guardianes y el del planeta. En ese preciso sentido, la ausencia de memoria es un rasgo sobresaliente de la propia crisis que atañe a la pérdida significación cultural de los mundos que se ubican en las periferias espaciales y temporales del mundo moderno y que dejan como lugar común la oposición entre tradición/modernidad.

Se puede decir que la convivencia y el dialogo con la naturaleza concebida como entidad sagrada, ha venido siendo profanado por el pragmatismo materialista y la remodelación de relaciones sociales y ecológicas como meras figuras de la explotación. La visión secularizada del mundo contemporáneo y la fe en el progreso, devino en una sustitución de las expresiones más cercanas, sutiles y profundas de la cultura ancestral.

En América estamos pensando desde la naturaleza, como parte de la naturaleza. O sea, tú no puedes ser la pureza de las cosas, tú estás hecho de todos los elementos. Es desde ahí donde los abuelos están hablando y no es tanto las plantas psicotrópicas. Las plantas son para que tú te experimentes, para que hagas tus recapitulaciones. O sea, para tú poder atender a otra gente o pasar culturalmente algo primero *te tienes que conocer*, entonces por eso los abuelos son importantes, a diferencia de, por ejemplo, Europa donde los abuelos son desecho, para nosotros no, los abuelos tienen un montón de experiencias y un montón de cosas que decir. Estamos estructurados diferente, eso no ha cambiado desde que llegaron los europeos, toda esta medicina ha estado ahí guardada y ahora está saliendo de un modo caótico porque hay gente que está alterando los códigos ancestrales con el manejo de la medicina, de la cual no tienen permiso. Los indígenas se están moviendo porque ellos

tienen que hacer la difusión de su cultura, pero no todo el mundo está comprendiendo ese rezo, ese es el problema. Uno no siempre está en la actitud de ver lo que a uno le llega, no está siempre despierto, yo muchas veces hui de este camino, me parecía una güevada, tomé muchos chamanes por farsantes, excéntricos, abusivos, pero sí hay gente que tiene mucha magia y hay gente que sabe mucho. Esto depende de en qué etapa de tu vida te llega y cómo estás con la disposición y con el tiempo, ver qué estás también dispuesto a sacrificar para irte metiendo, para adentrarte y de qué manera, porque tú te enfrentas a cada cosa de una manera y una perspectiva y una intención diferente, y la intención importa mucho. Y no es que hay un principio en el que has empezado, más bien te vas haciendo consciente de lo que tienes en frente (Alberto, comunicación oral de día 25 de octubre de 2016).

Este comportamiento implica el autoconocimiento “como técnica que elabora y transforma toda experiencia” (Foucault, 1999, p. 256). El conjunto de prácticas específicas y las enseñanzas que fijan los abuelos en tanto pautas de conducta, buscan la transformación del sujeto en su ser singular en “una obra que presenta ciertos valores estéticos y responden a ciertos criterios de estilo” (Foucault, 2001, p. 14).

El enfoque evidencia una determinada actitud en la relación con los demás y con el mundo en aras de alcanzar “un cierto conjunto de prácticas totalmente específicas que transformen el modo de ser del sujeto, que lo cualifiquen transfigurándolo” (Foucault, 2005, p. 45). Indica además la intención de conservar las huellas de la tradición, reconstruirlas en la identidad personal y colectiva. Alberto nos presenta aquí las vicisitudes incluso más recientes de sus trayectorias:

Los abuelos se están moviendo porque ellos tienen que hacer la difusión de su cultura, pero no todo el mundo está comprendiendo ese rezo. Yo pedía, por ejemplo, que a mí me mandaran a Brasil, yo quería bajar al Amazonas, para dejar un poco mi trabajo de fuego – de *tatewari*–, y cuando me di cuenta yo ya estaba trabajando con los holandeses el agua y el aire; Holanda está lleno de agua y de aire y yo no me había dado cuenta que estaba trabajando con estos elementos, entonces no me mandaron adonde yo pedí. Y desde Europa yo creo que tengo que hacer un trabajo de recomodar los abuelos que viajan para allá, para abrir círculos donde ellos pueden externar su medicina, tal vez me va tocar desde Berlín abrir un centro cultural con otra gente que se va de aquí y no trabajar con los círculos de medicina que están haciendo *business*, llevar a los abuelos y desde estos lugares hacer un trabajo modesto, un trabajo de más humildad, más familiar. Tu rezo debe de empezar por tu casa, tú estás bien desde tu casa. A mí me llegó el peyote y no hay duda de que quiere estar en mi lugar, porque llega solo, igual viaje y siempre llega el peyote ¿me entiendes? es una medicina que me sigue, me persigue, hasta la he soñado. Nada más hay que tener cuidado cómo llega ¿no?, es importante quien corre la ceremonia, si hay un abuelo... (Alberto, comunicación oral de día 25 de octubre de 2016).

Así concebido, el contacto con la medicina ancestral en los términos de preservación de la tradición cultural funge como organizadora del tiempo ancestral, del recuerdo que mantiene viva en la memoria colectiva las secuencias de eventos y reflexiones dentro de un entramado social en el que se comparten experiencias grupales y se preserva, organiza y evoca la convergencia de manera simultánea de ambas memorias. En este sentido, implica reconocer la medicina ancestral no sólo como un

criterio de la identidad personal, sino como el vínculo original de la conciencia con las épocas, que Alberto observa como una experiencia mística a la que asocia con la religión católica.

Cuando un jesuita o un dominico hablan de la experiencia mística, aunque lo hayan convertido en un hecho intelectual, no es una experiencia que puedes pasar por la mente, es muy difícil. Toda la época medieval pasó por este lenguaje y todavía no pueden explicarlo, lo mismo pasa con esta medicina que te dan los abuelos, son experiencias personales, entonces lo que tú estás heredando son códigos ancestrales, igual, en el momento que tú lo reordenas lo estás reordenando desde algún lugar y no desde el lado indio, ese es el problema. Tú estás en una vertiente de la cuadrícula analítica, estructuralista o lógica, desde donde tú quieres interrogar la cosa, desde donde tú quieres construir el mundo, y a veces hay que ir lo más desarmado que se pueda, sobre todo a estas cosas [...]. Cada tribu tiene su manera, de acuerdo a sus principios, su lenguaje, su forma cultural, su cosmogonía, la medicina claro que te hace un efecto en particular a ti, cada individuo también tiene una vida propia, así como cada tribu; no todos van a tener ni la misma conexión, ni la planta los va a tratar igual, haz de cuenta que la planta es una persona, es una entidad y te va a escanear, te va a leer, te va a vibrar las intenciones y te va a tratar como cree que es conveniente tratarte, entonces siempre hay que tenerle mucho respeto. Yo siempre pienso que a todo hay que tenerle humildad y respeto por muy chingón que seas, igual aprender a bajarle al ego. Las plantas te tratan de la manera en la que vienes, por ejemplo, hay gente que come peyote y pota la planta le pega unas arrastradas terribles. Hay gente que corre la medicina sin permiso de los abuelitos y ha entrado en locura, y he visto la planta de un lado manso, amable, amoroso. Las plantas tienen inteligencia, todo tiene inteligencia, cuando tú empiezas a conectar con las cosas te das cuentas que no solamente hay el lado aristotélico, que todo tiene vida. Somos occidentales, no nos queda otra más que tratar de comprenderlo, pero no podemos comprenderlo desde afuera, desde dónde vamos a construir el lenguaje: tenemos que estar adentro para poder entenderlo. Cuando tú empiezas a entrar a esto empiezas a dejar un montón de cosas de tu ego, de que yo soy, de que yo tengo la experiencia. Lo difícil es poder comunicar tu experiencia, tienes que estar ya conectado con la otra parte. Hay ser muy metódico, tampoco lo puedes hacer desde un plano del todo filosófico, porque entonces te metes al otro lado, a la visión aristotélica, es muy difícil, más bien hay que vivirlo y que compartirlo, eso es lo que hay que hacer. Y sea académico o no hay que tratar de explicarlo y llevar este legado de los abuelos que nos lo están regalando (Alberto, comunicación oral de día 25 de octubre de 2016).

Las palabras de Alberto buscan generar justicia cognitiva al invertir la lógica establecida en las jerarquías del conocimiento. Ya que intentar comprender la medicina ancestral desde la cuadrícula del lenguaje no basta. Se trata de un trabajo de profunda comprensión desde el cuerpo a partir de la emoción, el sentimiento, la afectividad, la sensación, la percepción y el pensamiento.

Alberto hace referencia insistentemente en la valoración del conjunto de factores que dan cuenta del origen de la medicina, de manera que se reordene, a su juicio, la información que se vierte por las redes. Una batalla cultural que consiga cuidar las

fuentes de información sobre la medicina para identificar la estructura social que la está promoviendo.

Primero pensar en la revoltura social que está pasando, en todo el impacto que hay. Ahora más que nunca hay que pensar qué vamos a hacer con nuestro planeta, con las fuentes de los recursos naturales, yo creo que vamos a entrar a una guerra, no de territorio, ni siquiera de identidad sino de sobrevivencia, el agua se va a volver un factor elemental, las siguientes guerras yo creo que son por el agua, por los recursos naturales con los que nos sustentamos (Alberto, comunicación oral de día 25 de octubre de 2016).

Tomadas como “un todo”, las preocupaciones de Alberto sobre la medicina y la tierra están a la vanguardia del pensamiento ecológico. La crisis ecológica que amenaza la vida en el planeta pueden verse como sintonizadas con el sueño de los seres humanos de conseguir ordenes socio-naturales que trasciendan los modelos capitalistas en los cuales lo humano se construye a expensa de lo no-humano. No obstante –comenta Alberto– siempre hay dificultades al respecto, pues de lo que se trata es de reordenar una visión del mundo una “*weltanschauung*”, a partir de los elementos que brinda el pensamiento alternativo.

Nada más que desde la academia no es suficiente, hay que estar en los lugares con los abuelos. A los abuelos no les interesan los libros, porque los libros siempre han deformado su enseñanza. Los abuelos están regulando las formas en que está saliendo la medicina y sus implicaciones políticas (Alberto, comunicación oral de día 25 de octubre de 2016).

Los imaginarios asociados al uso de la medicina, como menciona Alberto, tienen implicaciones políticas asociadas fundamentalmente a la manera de vivir, de consumir, de hacer. En consecuencia, ocuparnos de las formas en que nos movilizamos, de lo que consumimos, de lo que ofrecemos en nuestras relaciones interpersonales, de cómo nos cuidamos, alberga una forma de conciliar el uso de la medicina en el contexto contemporáneo con el abanico cultural que sostiene su sentido. Lograr establecer una relación estrecha entre vida cotidiana, mundo privado y el mundo intersubjetivo experimentado con los abuelos guardianes de la medicina.

Un mundo en el que esta experiencia no se trate –como bien dice– de “estar repartiendo el peyote, los hongos, etc., sino de volver al origen de la tierra, a organizar el modo de vida” (Alberto, comunicación oral de día 25 de octubre de 2016). Penetrar en el interior de la experiencia, en la dimensión del recuerdo, en las arrugas de la vida cotidiana, para poner en perspectiva la experiencia con la medicina ancestral como mecanismo de preservación y lucha de una tradición, como parte de las herencias culturales convertidas en historias de resistencia. Preceptos que revaloran los conocimientos culturales e insisten en pesar desde el corazón para defender la tierra, la vida. Para entender lo que necesitamos y reeducar a la gente.

La gente es pobre no porque no tenga, la gente es pobre porque no sabe cómo. La pobreza de la gente está en no saber cómo desde la colectividad, entonces tenemos que aprender a rehacerlos desde la colectividad (Alberto, comunicación oral de día 25 de octubre de 2016).

Esta amalgama de experiencias comunica una particular forma de contemplar las cosas, los hechos, los fenómenos. Constituye un mensaje en torno a lo que somos, a lo que se transforma en nosotros y da ocasión a otras preguntas. Se trata de otorgar un valor estético a los detalles, de una simbiosis entre sujeto, medicina y contexto cultural de uso, de hacerse naturaleza. Desde esta perspectiva los momentos vividos por Alberto establecen mecanismos a través de los cuales según Larrosa “se observa, se descifra, se interpreta, se describe, se juzga, se narra o se domina” (1995, p. 291), hechos que posibilitan relaciones permanentes con el mundo que se van registrando en propio ser.

2.3 Felipe: la pregunta por la felicidad

Soy originario de Chile, por motivos políticos nací en España. Crecí en Santiago, mi papá es médico, siempre se dedicó a la academia, a la salud pública; y mi mamá de una familia tradicional chilena. Pero ella siendo la rebelde, la más hippie de la familia, ambos fueron de los movimientos políticos de la izquierda en los años 70'. Crecí en un ambiente bastante católico familiarmente, a excepción de mi mamá, y estuve en un colegio católico en donde desarrollé un rechazo a la religiosidad por considerarla poco crítica, poco libre de dogmas, en el sentido de las cosas por uno mismo, en ese sentido de libertad. Y entonces me desarrollé como intelectual y busqué satisfacer mi necesidad de entender el mundo a través del intelecto, por muchos años, estudié en Chile primero y siempre me preocupó mucho el tema del medio ambiente, sentía un llamado de la naturaleza –que en nuestro mundo se empieza a echar de menos– qué está pasando con [es una palabra cultural] la palabra naturaleza, porque en realidad todo debería ser naturaleza, hasta el cemento es naturaleza, pero empecé digamos a interesarme por el tema de la economía de los recursos naturales y la economía ambiental, como una manera de buscar respuestas a los problemas graves de habitar nuestro planeta.[...]. En un principio era una pregunta intelectual, en realidad era una pregunta sobre el bienestar de la humanidad y de ahí mi hambre fue creciendo más porque quería entender más profundamente, de una respuesta salían preguntas más profundas. Entonces he seguido una cosa detrás de otra, me fui a Estados Unidos a la universidad de Minnesota a estudiar un magister y terminé en la universidad de Chicago haciendo un doctorado en teoría económica (Felipe, comunicación oral de día 29 de noviembre de 2016).

¿Qué nos está comunicando Felipe?, ¿qué significa esta idea?, ¿a quiénes les dice algo?, ¿cuál es su contexto de vida? Reconocerse interpelado por estas inquietudes, dejar entrever la sensibilidad, ver cuál es el propósito reflexivo estimulante de estas búsquedas, analizar la posición intelectual que quiere privilegiar y encontrar pistas para mediar entre su narrativa y la construcción de un marco reflexivo, ha sido el objeto de mi encuentro con Felipe.

Una conversación alrededor de los usos de las medicinas ancestrales desde la lógica particular de un economista de la Chicago, una conversación un tanto libre de la estructura de pregunta/respuesta y más bien centrada en el acontecer del dialogo. Esta entrevista estuvo dotada de una peculiar preocupación ¿la felicidad? En este caso, el encuentro constituyó un espacio reflexivo sobre su vida personal, familiar, laboral,

afectiva; un intercambio de palabras que permitieron profundizar en los matices de su subjetividad y en los tránsitos que ha venido operándose en su identidad, dando lugar a la coproducción de un saber.

Para este ejercicio, siguiendo la propuesta de Bolívar (2001, p. 56) nos preguntamos por ¿quién relata su vida?, ¿dónde se constituyen, se ubican los sujetos de la experiencia?, ¿cómo es contada? Ya que la narración implica un descentramiento del sujeto cuyo objetivo consiste en abrir un espacio para la reconstrucción de una historia vida, mediante el proceso reflexivo de autodescubrimiento del significado que han tenido sus experiencias. En la medida en que la narrativa permita dar coherencia a los episodios biográficos se va configurando la identidad personal y una interpretación del sentido de ¿la felicidad?

Alberto me había sugerido que hablara con Felipe, me comentó que estaba muy conectado. Seguí su sugerencia, acordé una cita en el parque central de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. Sentado en una de las bancas del parque central, me saludó con apremio y caminamos buscando un lugar donde platicar, entre tanto le explicaba los intereses de la conversación y algunas de las vicisitudes que había tenido, como que, por ejemplo, Roberto (el doc., como le apodan, médico de formación alópata y homeópata, actualmente dedicado a la investigación en antropología social) me había recibido, pero no quiso colaborar en la investigación aduciendo que no le interesaba hablar sobre estos temas porque estaba haciendo un trabajo de meditación acerca de la “disolución del ego”. Felipe sonrió y dijo: “eso quiere decir que yo ya disolví el ego” (Felipe, comunicación oral de día 29 de noviembre de 2016). Seguimos caminando y encontramos un lugar que se percibía silencioso. Nos sentamos, ordenamos chocolate y agua y empezamos a platicar sobre las medicinas ancestrales, tema del que previamente le había puesto en consideración.

Señaló inicialmente lo que ha venido siendo el desarrollo de su vida profesional, las vicisitudes de su formación clerical y lo que él denomina el llamado de la naturaleza: la aspiración de encontrar un conocimiento que dé respuestas a los problemas planetarios. Las implicaciones intelectuales que lo han llevado a dominar una narrativa que intenta cuestionar la realidad del sistema económico vigente y a desentrañar la construcción de una subjetividad en relación a la experiencia con las medicinas ancestrales. Escuché atento su relato, dejando entrever que era una persona bastante sencilla y humilde, le pregunté en qué momento de su vida habían llegado las medicinas ancestrales y me comentó quedamente:

A la mitad del doctorado empezó una crisis gatillada por algo personal, una crisis de pareja. Fue como un efecto dominó que se fue haciendo cada vez más grande y me fui dando cuenta de algo muy sencillo, de algo que nunca en mi vida había mirado, ni me había dado cuenta: que era *la falta de felicidad*. Entonces una crisis que empezó como una grave depresión, que supuestamente era un momento de infelicidad, me hizo dar cuenta de que en realidad había sido así casi permanente, en toda mi vida. Fueron muchas cosas juntas, todas mis búsquedas a través de la razón, a través del intelecto, por más que insistía, no

servían para aliviar esa crisis, ese sufrimiento [...]. Entonces por más que intentara pensar sobre mi problema o que buscara ayuda en profesionales que supuestamente saben mucho del sufrimiento humano, como psicólogos, psiquiatras; por más que tomara las medicinas que me recetaban, ninguna de esas cosas era la solución. Entonces después de mucho tiempo en que el sufrimiento era insoportable y agoté todas las posibles búsquedas a través de lo conocido o de lo que yo imaginaba como cognoscible, me abrí a lo que sea, y ahí fue que tuve las primeras experiencias con plantas de poder, que tocaron mi espíritu y me hicieron dar cuenta que había otra forma de inteligencia que no era la del pensar, que no era la del lenguaje y que era mucho más inteligente digamos, mucho más sabia, mucho más liviana y ya que tuve esa experiencia dije: pues ¡quiero más de esto! Ya no me interesa leer más libros digamos o pensar más, quiero más de esto, porque ya que me di cuenta que todo tenía un sentido que lo pude ver con mi corazón, no que lo leí en un libro de autoayuda ¿me entiendes? Sino que lo vi que había un sentido mucho más profundo de las cosas, de la vida, del universo y dije: yo quiero estar bien y era así de simple, yo quiero seguir buscándole por este lado porque no quiero sufrir, y luego fui descubriendo de que en realidad las sorpresas que venían eran mucho más grandes que el sólo estar bien, era una libertad inimaginable, una felicidad y libertad mucho más allá de lo que yo podía imaginar y *de otras crisis también* (Felipe, comunicación oral de día 29 de noviembre de 2016).

Así visto, la pregunta por la felicidad se consolidó en Felipe como un motivo de permanente inquietud, un tema que en el contexto de lo señalado pareciera sospechoso, pues nos remite a tópicos ampliamente trillados en el mundo contemporáneo, pero también a la cuestión de encontrar un tono cercano y coherente que permita desentrañar los interrogantes que embargan sus preocupaciones.

La medicina ancestral –o como él la denomina: plantas de poder– dio cierre a una etapa crucial de sufrimiento y abrió su vez el camino para construir su historia desde otra narrativa. La búsqueda de un nuevo lenguaje en un juego de verdad, el inicio de un recorrido que puede darnos indicios sobre el lugar que ocupa hoy en día. Por esto la pregunta por la felicidad, además de delatar las angustias o vicisitudes del buscador, es el punto de encuentro en el que se desatan los descontentos, las historias de resistencia, las soluciones, las alternativas distintas a la lógica hegemónica que iba percibiendo. En ese mismo sentido Felipe nos cuenta qué es la medicina, el camino que resultó a su juicio una experiencia liberadora:

La respuesta que me he dado, es que la medicina es algo que hizo el creador ¡así! No como un sujeto, sino como un misterio, no como una persona, sino como algo de lo que no se puede hablar, entonces por ponerle una palabra, para ayudar. Todos los tipos de medicina son expresiones de lo divino para ayudarnos: para abrir puertas del ser, para sanar, pero cada vez que uno le pone palabras lo encierra en un campo más pequeño de lo que en verdad es. La vida feliz es posible sin esa ayuda también, no es que sea un requisito para la vida o para la consciencia o para la libertad, pero están ahí como tantas cosas; como un lugar, una cascada hermosa con helechos, con un quetzal, ¡imagínate!: y el biólogo va y dice, el quetzal es así de hermoso porque de acuerdo a la evolución es en su propio beneficio ser hermoso para poder conseguir pareja y para poder procrear según su especie ¿no? Es un asunto evolutivo de que los genes en su inteligencia biológica generan belleza

para mejorar las chances de evolución, de procreación etc. Y si te sientas a mirarlo con el corazón te das cuenta que no es por eso, que la belleza es una celebración de la vida, que el quetzal es mucho más hermoso de lo que necesita para procrearse, por decir un ejemplo. Entonces son estas expresiones de divinidad que están por todos lados y que no solamente están en esos lugares idílicos. También a través de la conciencia uno empieza a encontrarse con la belleza, con la paz, en todos los rincones, incluso aquí, al lado de una calle en donde recién habían (*sic*) unos niños jugando y quizás no es el paisaje idílico de flores y quetzales, es un paisaje donde hay basura, donde hay estrés, donde no todos van sonriendo. Veo ahí varios, no muy van sonriendo, algunos que sí están sonriendo, pero en todo eso hay expresiones de divinidad, hay expresiones de conciencia, hay un espíritu de la vida. Entonces otra expresión de esto es el hecho de que en parte de la creación existen estas plantas maestras, estas plantas de poder, expresiones del infinito amor divino de la vida (Felipe, comunicación oral de día 29 de noviembre de 2016).

Cuando hablamos justamente de la cuestión de las medicinas ancestrales, necesariamente tenemos que ubicar el lenguaje en función del cual es posible comprenderlas. Un lenguaje a la vez transmitido y apropiado por la herencia cultural que lo sostiene. El lenguaje del corazón, como bien apunta Felipe, una palabra que permite significar lo abstracto, las expresiones de divinidad. Una forma de conocimiento construida mutuamente en el encuentro, en la reflexión de la experiencia cotidiana legada en los modos de vivir. Una educación de la mirada para imaginar una nueva narrativa que permita al sujeto apropiarse de sí mismo.

En la medida en que iba implicándome en el dialogo, Felipe señalaba esas *otras crisis* desprendidas de lo que reveló la medicina ancestral. En su relato nos ubica en la estela, ampliamente detallada por Bauman, de la preocupación por las condiciones sociales, políticas y culturales que se están generando en esta época: “la asfixiante planificación de la vida económica, la reproducción cultural o *performatividad* indefinida hasta lo inenarrable, la suma dificultad para relatar la vida en el anonimato de la sociedad de consumo” (2007, p. 8), y sobremanera, la visión de separación que implica que vemos todo disectado, tal como el sujeto cartesiano que domina la modernidad, autocentrado, regido por la razón, la planificación y el cálculo.

¿Para dónde va el mundo?, ¿qué agua limpia van a tomar nuestros hijos, nuestros nietos, en qué playa se van a bañar o en qué playa van a sentir la brisa del mar, libre de basura, libre de turismo, de edificios, de luces, de comercio, dónde existen los espacios de la vida feliz? Tiene que cambiar el mundo, para que quede algo hermoso para nuestros hijos, para nuestros nietos, pensar simplemente con quién vamos a dejar a nuestros hijos y nuestros nietos (Felipe, comunicación oral de día 29 de noviembre de 2016).

¿Cuáles son las implicaciones de sus palabras, qué trabajo nos sugiere?, ¿qué importancia tiene su reflexión en concreto? Así visto, aproximarnos a la medicina ancestral, bien como una psicotecnología para sobrellevar el ritmo de una sociedad marcada por el culto al dinero y a la competencia, o mejor como un camino que señala la necesidad de reprogramar la forma en que habitamos, implica situarnos en una

comprensión de “carácter cultural, cuyo contenido pauta nuestra vida, el modo como vivimos nuestra vida en comunidad” (Limón, 2010, p. 7)

Igualmente, en la intención por la comprensión de un otro culturalmente hablando, de su modo de vida, de sus pautas de comportamiento, Felipe fue relatando el interés que las medicinas ancestrales revelaron por el conocimiento de Dios, en una época para muchos autores “posmetafísica” (Habermas, 1999) invadida por las leyes del mercado:

Como se ha hecho tan dogmática la experiencia de la religiosidad en nuestra sociedad moderna, todo queda reducido a un asunto de fe y ahí quedan siempre las dudas. El escepticismo humano que tiene un lado sano, si a uno le interesa la verdad, por qué me tengo que comprometer así y entregarme a una fe. Un anciano que yo respeto mucho lo dijo de esta manera: a mí me preguntaron si yo tenía fe en Dios, en realidad se puede decir que tengo fe, pero lo que yo tengo es un conocimiento de Dios. Entonces lo que quiero decir es que este es uno de los asuntos de las plantas sagradas, cada quien puede tener diferentes maneras de acercarse a lo divino, pero al que le interese tener un conocimiento de Dios, es algo que vale la pena, porque no es un asunto de fe, *es un asunto de conocer*. La fe tiene que ver, porque tienes que poner de tu parte, qué sé yo, pero una vez que vives lo divino ya nadie te lo cuenta, lo experimentas, entonces eso es algo que no tiene palabras, es del tamaño que no se puede poner en ningún tipo de texto, en ningún tipo de lenguaje, sólo en una poesía si estás muy inspirado (Felipe, comunicación oral de día 29 de noviembre de 2016).

Como es sabido, las religiones mesoamericanas procuraban la ingesta de medicinas ancestrales como sacramento que les permitía comunicarse con el mundo espiritual, aunque Felipe no hace explícita esta aclaración, su narrativa deja entrever su conocimiento por dicha práctica ceremonial. Además, su experiencia da cuenta de otras lecturas que sobre la realidad le han revelado las medicinas ancestrales.

Y lo otro que he encontrado con esa experiencia, es ver para dónde va el mundo, ver el nivel de toxicidad, el nivel de... no sé, cantidad de síntomas: pobreza, miseria, ambición, destrucción, guerra, corrupción, todo eso yendo en aumento y la narrativa convencional – sobre todo muchos de nosotros que estamos en el mundo espiritual–, *la narrativa que tenemos sigue siendo la de los buenos contra los malos*. ¿Dónde están los malos a los que hay que culpar por el daño que hay en el mundo?, que son, por supuesto, los empresarios, los políticos, los que están contaminando los ríos, los mares. Siempre hay algo que está mal en alguien. La invitación es a cambiar de narrativa. En pocas palabras, las narrativas de buenos y malos es absurda, la narrativa de la maldad en sí misma es absurda, aunque es legítima y merece la indignación que muchos hemos sentido, la rabia ante tamaña corrupción, tamaña abuso etc., pero si nos quedamos en esas narrativas, de la corrupción, de la rabia, del abuso, de los buenos contra los malos, estamos en la narrativa de los dibujos animados: superman, batman y robin luchando contra la injusticia, que es algo muy infantil. Tú te empiezas a dar cuenta con la conciencia: la narrativa de buenos y malos, donde otros son los malos en la misma historia donde hay algo malo dentro de uno mismo, que antiguamente le llamaron el pecado, luego le llamaron el ego, duda, miedo, entonces uno tiene que estar en una batalla con uno mismo. Mientras uno está en una batalla con

alguien de afuera: con Monsanto, con *Barrick Gold*, con *Donald Trump*, en realidad uno está en una batalla con uno mismo, estas son de las cosas, de los tesoros que yo he encontrado, a dejar de estar en batalla y a cambiarse de narrativa y al cambiarse de narrativa otro mundo es posible (Felipe, comunicación oral de día 29 de noviembre de 2016).

La narrativa de Felipe coincide con las ontologías políticas de la diferencia desde la perspectiva descolonial debatidas por Quijano (1989); Mignolo, (2003); Castro (2005); Escobar (2010); De Sousa Santos (2010) entre otros, que arguye la presencia de una estructura simbólica radicalmente diferente, al cuestionar el fundamento ontológico dualista y la misión civilizadora, desarrollista y modernizadora de la tradición racionalista; mundos interrelacionados que evidencian la defensa de las alternativas al desarrollo y la re/creación de mundos relacionales, en las que la imaginación utópica es una ruta interpretativa según las líneas de la descolonialidad, la relacionalidad y el pluriverso²⁰. Es precisamente en ese sentido que Felipe deslinda la concepción de las medicinas ancestrales de la narrativa occidental cuando afirma que el lenguaje de la medicina.

Definitivamente no es el lenguaje de los principios activos. En el caso de la ayahuasca la dimetiltriptamina (DMT), o en el caso del Peyote, la mezcalina, entonces ¡ah! la molécula del espíritu. Nuestra mentalidad occidental/racional quiere ver cuál es el principio activo que me hace ese efecto. El lenguaje que sí vale la pena es el lenguaje humilde, cariñoso, de tratar a la vida como familiar, al sol como tu padre a la tierra como tu madre, al agua como una hermana, a un tigre como tu abuelo. Ser familia, así como los humanos podemos tratarnos como hermanos, igual así con toda la creación: con las estrellas, con las plantas, con los espíritus, con todo. Pero si lo traduces a un asunto químico que te genera un efecto, que te causa consecuencias entonces ahí estás en la narrativa equivocada (Felipe, comunicación oral de día 29 de noviembre de 2016).

En esta perspectiva descubrimos una visión de mundo, una demarcación. La focalización de una óptica, el choque de expectativas de sentido confrontadas en términos

²⁰ La estructura triangular de la colonialidad ampliamente debatida por Castro Gómez (2005) –la colonialidad del ser, la colonialidad del poder y la colonialidad del saber– pone en evidencia un análisis basado en tres conceptos: a) la limpieza de sangre como constitutiva del habitus (hasta el punto del peyorativo «indio») y del capital cultural de las elites coloniales, así se entiende como la ilustración no fué una transposición desde un punto cero de conocimiento sino una estrategia de posicionamiento de los criollos ilustrados frente a los grupos subalternos; b) biopolítica y gubernamentalidad para entender los procesos desencadenados por las reformas del despotismo ilustrado borbónico de Carlos III y sus sucesores y la reacción de los criollos desde su hegemonía de la limpieza de sangre, y c) la colonialidad del poder como estrategia cognitiva para eliminar las muchas formas de conocer de los conocimientos locales y como colonialismo cultural de las incipientes ciencias sociales que impone una supuesta superioridad de Occidente-civilización-modernidad sobre No-occidente-barbarie-tradición. En (Castro Gómez, 2005, p. 345.). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la nueva granada (1750-1816)*. Bogotá.

de una disonancia estética, ética, moral, una disonancia total con la tradición racionalista que llevaría a establecer, comprender y explicar otra historicidad, otras conexiones identitarias. Más estrictamente, se trata de un camino espiritual, de la comprensión de un fenómeno histórico que requiere de otros marcos de interpretación, que comprende otras manifestaciones culturales, la inserción en la vida cotidiana de una cosmovivencia singular.²¹

En el desarrollo del relato, Felipe fue aclarando el intenso trabajo que significó a su vez la revelación del conocimiento de Dios y en qué sentido constituyó un camino espiritual.

No hay una idealización del camino espiritual del tipo: este camino espiritual es mejor que este otro, o aquí no hay falla aquí la gente está haciendo algo de verdad en cambio en este otro no. En todas partes he tenido un montón de conflictos, no te libras de esos conflictos entrando a una búsqueda del hambre de tu corazón, de lo que quieres saber de la vida. Tu corazón no va a estar libre de conflictos, no vas a dejar de encontrarte con las mismas cosas que te encontrabas en otros lados: con mentiras, con manipulación, con discursos políticos en el ámbito espiritual. Uno dice, pero no se supone que veníamos a rezar y luego un discurso político, como tratando de convencerte, ¿no se supone que cada uno vea la verdad por sí mismo?, hay de todo es lo que te quiero decir; porque estamos teniendo una experiencia humana todos juntos, entonces es por eso que tenemos que incluirlos a todos, incluso a los que están metidos en el dogma católico. La sabiduría indígena lo dice ¿no?, pero la estamos recuperando apenas, nos dice que estamos todos relacionados, todos somos uno. En Lakota se dice *mitakuye oyasin* –por todas nuestras relaciones–, entonces tiene que ver con eso. Pero me ha pasado cosas durísimas, yo te hablaba de la crisis de depresión al principio y luego tuve crisis gravísimas, grandes decepciones donde me sentí muy maltratado, me sentí abusado, dentro de un contexto de espiritualidad; y lo que te puedo decir con el paso del tiempo es que ha valido la pena todas esas experiencias, y que en algún punto he aprendido a darme cuenta en mi alma que yo las estaba buscando. El hecho de cambiar y ser diferente de la sociedad eso fue terrible, también lo intuyes, descubres que hay todo otro mundo que te enamora y dices no, pues ¡yo le entro a eso! y luego todo tu entorno no puede aceptar que tu cambies, es demasiado inaceptable que cambies porque es una violencia hacia ellos, que tu cambies, que tu confíes en la vida cuando se supone que hay que controlar la vida, que hay que tenerle miedo y de repente te ven confiando y te ven haciendo cosas completamente no convencionales, lo menos que consideran es que te volviste loco. Es muy común reaccionar con violencia hacia tu persona ¿no?, porque tu actitud es una violencia hacia ellos, el hecho de tú ser tan diferente los obligaría

²¹ “En primer término, [es necesaria] la descolonización epistemológica, para dar paso luego a una nueva comunicación inter-cultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, como la base de otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, a alguna universalidad. Pues nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal etnia se llama Europa occidental. Porque eso, en verdad, es pretender para un provincianismo el título de universalidad” (Quijano, 1989, p. 447).

hipotéticamente a revisar su vida, a revisar los cimientos sobre los que están parados y eso da mucho terror ¿cómo me vas a hacer revisar aquello único en lo que no dudo, me quieres hacer dudar toda mi concepción del mundo, toda mi narrativa del mundo, toda mi explicación del mundo? Se me cae si te considero a ti como legítimo en tu camino espiritual, en tu cambio, entonces qué se puede decir de eso, son cosas que están pasando por todos lados, pasan estos grandes quiebres a nivel de familia, estos grandes distanciamientos, muy normal. Yo me distancié mucho con buena parte de mi familia y luego los he ido encontrando otra vez, porque uno aprende que no los puede dejar afuera, hay un momento en que por tu propia libertad es bueno volver a incluirlos en tu vida; no por un gesto de bondad, no por un gesto de ¿como un deber ser, debo ser bueno hacia mi familia! ¡No! ¡No! ¡No!, no es por eso, es porque tu familia siempre es parte de ti. Entonces si tú no estás incluyendo a parte de tu familia no te estás incluyendo a tu ser completo, por ejemplo, si dejaste tu padre afuera nunca vas a estar completo tú mismo ¿no? Entonces por amor a ti mismo ¿vale?, cuando uno sienta que es buen momento volver a incluir aquellas relaciones por las que te alejaste (Felipe, comunicación oral de día 29 de noviembre de 2016).

Esta reflexión sobre las vicisitudes del camino espiritual en primera instancia y sobre el sentimiento de familia, nos conducen a la problemática de la verdad en un juego de poder (Foucault, 1999), como atributo de los discursos, las posiciones analíticas y en esencia la construcción de un lenguaje que resulta de la conexión entre las palabras y las cosas, como mediadoras entre planos ontológicos. Así –nos dice Foucault– la verdad más que estar en relación al juego de los signos y de las significaciones, más que depender de las denotaciones externas del discurso que modifican las enunciaciones, tiene que ver con una política del enunciado, “una economía de la verdad”.

En una sociedad como la nuestra, múltiples relaciones de poder atraviesan, caracterizan, constituyen el cuerpo social; no pueden disociarse, ni establecerse, ni funcionar sin una producción, una acumulación, una circulación, un funcionamiento del discurso verdadero. No hay ejercicio de poder sin cierta economía de los discursos de verdad que funcionan en, a partir y a través de ese poder. El poder nos somete a la producción de la verdad y sólo podemos ejercer el poder por la producción de la verdad. Eso es válido en cualquier sociedad, pero creo que en la nuestra esa relación entre poder, derecho y verdad se organiza de una manera muy particular (Foucault, 2001, p. 34).

En este sentido se debate la interpretación sobre los usos contemporáneos de las medicinas ancestrales. No dependen tanto de la renovación de un paradigma sobre su uso, de su aceptación más o menos funcional al capitalismo cultural, sino justamente de la lógica de interpretación que denuncia Felipe: las rige unos enunciados políticos, unas proposiciones científicas susceptibles de ser verificadas o invalidadas. En suma, un régimen de verdad, una voluntad de saber que encubre una voluntad de poder: la política del enunciado y los efectos circundantes sobre las formas de interpretar.

La narrativa de Felipe, se construye conforme a sus experiencias teniendo en cuenta la producción, circulación y recepción de la “supuesta verdad”. Desde su perspectiva, los significados sobre las medicinas ancestrales no están al mismo nivel,

dependiendo en última instancia de los sistemas de enunciados de poder –que para este caso podría constituir la tradición Lakota– cuya tarea esencial es ser guardianes de la medicina. Es en definitiva un problema discursivo que conlleva a una analítica del poder en términos de producción de verdad a través de una normativa ética.

Una cosa que me parece relevante mencionar es que existen verdades paralelas ¿no? Diferentes narrativas, diferentes historias. Los que no han hecho ese cambio espiritual que estamos hablando, ese cambio de conciencia, los que no han vivido ese conocimiento de lo divino, por ejemplo, ellos quedan en otra narrativa. Entonces desde la narrativa de ellos la experiencia de uno se interpreta de otra manera, lo que quiero mencionar en este momento es que es válida la manera de interpretar de ellos. Pero nos desespera mucho que no nos den la libertad para nuestra propia manera de interpretar nuestro cambio y que nos encasillen, nos encasillen en otra interpretación que no es la verdad, eso a uno le desespera, le duele mucho, que alguien cercano, que alguien que a uno le importa cree que te fanatizaste con algo, por ejemplo. Que tu experiencia no es verdadera, o que digan que estás loco ¿no?, o que digan que estás confiando en algo que no deberías confiar y tú quieres confiar con tu corazón, primera vez que estás con tu corazón abierto confiando en algo y tu padre, por ejemplo, te dice: eres tonto porque estás confiando en algo que no deberías confiar, que es una estupidez, es algo doloroso, te la desvalidan. Lo que quería decir es que la narrativa de la persona externa, mirándote de afuera es válida, es la única manera de hacer sentido de tu experiencia, entonces lo que uno puede hacer a favor de uno es conquistar un punto de tu ser donde no necesitas defenderla, donde ya no te importa quién piense de una manera que sea violento hacia ti, entonces, está bien, así por compasión. Entiendo por compasión que tú tengas esa mirada violenta hacia mí y que no la conoces, por compasión entiendo que la única manera que tú me entendieras sería abriéndote a todo el dolor que traes inconsciente, entonces, por compasión acepto que no sea tu momento de abrirte a todo tu dolor, acepto que me mires, en libertad, de la manera que sea que me quieras mirar (Felipe, comunicación oral de día 29 de noviembre de 2016).

La experiencia de Felipe, al mismo tiempo que intenta deslindarse de un discurso de saber/poder, da cuenta de un discurso que funge como producción de verdad, discernimiento entre lo verdadero de lo falso y los efectos políticos subsecuentes. En este sentido, la propuesta de “conquistar un punto de tu ser donde no necesitas defenderla”, implica elaborar observaciones propias, y asumir a su vez cierto perspectivismo en una amalgama de metáforas acerca de la realidad. Así visto, las relaciones de poder, los dispositivos de control o mecanismos de dominio que producen *la verdad* “no hay que entenderlos como una relación entre signos y objetos, sino como un conjunto de procedimientos reglamentados por la producción, por la ley, la repartición, la puesta en circulación, y el funcionamiento de los enunciados” (Foucault, 1980, p. 175 ss.)

A pesar de lo anterior, la narrativa de los usos de la medicina en la experiencia de Felipe se presenta, con otras condiciones de acercamiento, a la vez como una reivindicación de la emancipación de la influencia ejercida por los “grandes relatos” y como un estado positivo que ha permitido perseguir sus inclinaciones más íntimas y las búsquedas de su corazón.

Un deslinde de los dualismos ontológicos o de las oposiciones binarias del pensamiento –objeto/sujeto, etc. – que constituyen la jerarquía de valores dominantes occidentales. El establecimiento de una subjetividad como efecto discursivo caracterizada por otra forma de mostrar el mundo en una multiplicidad de juegos del lenguaje. Sin duda, Felipe nos da cuenta de una narrativa que nos instala en los entramados culturales de la lucha por la imposición del sentido, por la legitimación cultural en franca lid con la tradición occidental. Su experiencia alentada por la búsqueda de la verdad, insiste en sus propias particularidades, acentúa el carácter singular de su discurso, señala además el sentido característico de la convergencia de microrrelatos de la posmodernidad, que tienen por fin transgredir los viejos significados de las verdades supuestamente universales para dar paso a un proceso creación de metáforas.

Sin embargo, su narrativa conduce ciertamente a una unidad conceptual que parece estar en disonancia con el estado actual de la civilización basada en el consumismo y el entretenimiento, en el que el uso de la medicina ancestral cumple un rol apenas promisorio en la contemporánea nebulosa místico/esotérica. Un discurso adyacente que se distancia de la fragmentación propia de la posmodernidad y sitúa el uso desde otro punto de partida:

Hay que entrar con mucho respeto diría yo, es lo que está en mi corazón, uno observa lo que está pasando en el mundo y está lógica de obtener cosas rápido. Una mentalidad imperialista o de colonialismo, de tomar lo que sea que estaba en manos de los indígenas y apropiárselo; y con conocimiento muy breve, digamos de 5 años, considerar que uno ya sabe todo cuando son sabidurías ancestrales. Entonces primero aceptar que es una realidad, la realidad mercantil del uso de la medicina, la realidad *new age* del uso de la medicina, la realidad hippie. Es un poco triste aceptar el uso de la medicina a veces como algo que me va a causar un efecto, por ejemplo; en lugar de tener una relación de amor y de respeto, así como yo me relaciono contigo, con un espíritu, con una tradición, con una memoria antiquísima. Entonces pienso que debe acercarse con toda confianza, sin miedo, pero de a poquito también, con respeto, con insistencia, conocer primero con mucho respeto. Yo te diría –mirándolo para atrás–, la cultura indígena, nos ven a los que llegamos desde afuera a su rito, nos ven como gente que somos sumamente irrespetuosos sin darnos cuenta, alguien que viene y cree que está en su casa digamos y hace lo que se le antoja, sin darse cuenta que hay entidades espirituales en cada lugar a las que hay que pedirles permiso, por decir un ejemplo ¿no?, que estas puertas del espíritu tienen guardianes, tienen su tiempo. Entonces pienso que las experiencias con las plantas son más valiosas si se toman con todo ese respeto, con todo ese cariño, con todo ese cuidado. Cómo vamos a empezar a relacionarnos, no es agarrar cien dólares y decir vámonos, ¿no verdad? (Felipe, comunicación oral de día 29 de noviembre de 2016).

La actitud demostrada en este testimonio ayuda enormemente a entender los complejos religiosos que subyacen en los usos tradicionales de la medicina ancestral y a distanciarse, evidentemente, de los intereses de mercado que impulsa el capitalismo cultural: “la lógica de una redención mediante una experiencia de consumo ética y solidaria” (Zizek, 2010). No obstante, debe entenderse en igual medida, que los complejos sistemas rituales y los protocolos de uso, abandonaron “la jungla exótica de

los antropólogos y se instalaron como nuevos dioses en los intersticios de la selva urbana y en los botiquines domésticos” (Cajas, 2004, p. 8).

Los usos de las medicinas ancestrales aparecen en este caso en dos perspectivas. Por un lado, desde la lógica del eclecticismo mercantil fruto de la mentalidad técnica de la época, en donde es cada vez más latente la creciente explotación económica de las plantas sagradas en tiendas *online* como estimulantes de la memoria o potenciadores de la cognición. Por el otro, paradójicamente una espiritualidad así planteada surge como consecuencia de la globalización: el haber puesto en circulación símbolos, o estereotipos de culturas muy diferentes, a través de las nuevas tecnologías, ha alentado esta forma de espiritualidad y le ha posibilitado moverse espacial y culturalmente. Curiosamente, estas prácticas se han instalado como una narrativa alterna en el imaginario social, como un hecho social característico del nuevo orden global interconectado,

En este sentido, los usos de las medicinas ancestrales están regulados por una construcción cultural que permite definir el lugar que estas ocupan en el mundo. La forma en que Felipe se ha acercado a ellas da cuenta de otra racionalidad, otra mentalidad, el conocimiento que le ha brindado su experiencia, la conciencia de un acercamiento respetuoso, cabal y sincero.

En cuanto a las ceremonias de plantas de poder, uno se acerca de a poco. Hay ceremonias de preparación, en mi experiencia yo conocí las ceremonias de tipi de la iglesia nativa americana de peyote, en Estados Unidos, la ceremonia de temazcal en particular, luego en una ceremonia de tipi. Si uno habla de la ceremonia de tipi hay mucho cuidado, mucho énfasis en el protocolo. Por ejemplo, uno se compromete a estar en toda la ceremonia, no puede a mitad de camino: ¡Ah! no me está gustando lo que me está pasando, me paro y me voy; porque tú tienes que saber qué es lo que estás haciendo ¿eh? existe un protocolo de reciprocidad hacia las personas que estén guiando la ceremonia, para recibir algo es porque soy cuidadoso de qué es lo que estoy dando a cambio, qué estoy poniendo: tener una dignidad, tener amor a uno mismo, estar bien sentado, sin desparramarse en el suelo de la ceremonia. El protocolo de respeto hacia los ancianos, cuidar su palabra, escuchar, ser consciente de qué es lo que se hace con un espacio: con tu espacio personal, pues tu energía personal toca a la belleza de lo que le está pasando a los demás. Y luego cuando vas a hacer una ceremonia hay un tema de estar en buen acuerdo con los espíritus del lugar, no puedes llegar y hacer una ceremonia donde se te antoje: ordenadito, meticoloso, el respeto de ofrendar por lo que uno recibe, el respeto de tener los permisos para abrir las puertas que uno va a abrir, de los espíritus del lugar, el respeto a los ancianos, el respeto a los niños, el respeto a las mujeres, eso todos los pueblos indígenas lo tienen en común (Felipe, comunicación oral de día 29 de noviembre de 2016).

Hay que señalar que esta relación con la medicina ancestral se realiza en una comunidad de sujetos interconectados, es decir, se experimenta en el marco de una red de relaciones intersubjetivas, asumibles por una tradición cultural. Por eso el uso de las medicinas ancestrales no se vive como hecho de consumo *per se*, sino que tiene el agravante de poderse vivir, experimentar, en el entramado de una cosmogonía. En la

inmediatez de una tradición ancestral que responde a las incógnitas sobre su uso y comprende lo que está expresando.

Hay que resaltar que los protocolos de uso de las medicinas ancestrales a la misma vez que inquietan por su complejidad, sugieren específicamente el establecimiento de un vínculo espiritual profundo y una clara relación de acompañamiento que se constituye en punto de apoyo para las ceremonias. Resulta evidente el acervo cultural que caracteriza la narrativa de Felipe, el apoyo que ha encontrado en la práctica de estos valores sociales y lo que las mismas significan en su proceso de búsqueda. De este modo cabe resaltar la existencia de perspectivas encontradas: de una parte, una interpretación occidentalizada de su uso. De la otra, todo el bagaje cultural ancestral del mundo indígena, en donde las inquietudes de Felipe se encuentran en un espacio de transición entre las dos posiciones, reconocido como hibridación cultural.

En esta distinción de significados entre medicina como un producto y medicina como proceso de curación desde una dinámica de conjugación corporal/espiritual, se yuxtaponen y no logran compenetrarse. En la visión ancestral, la medicina aparece como un conjunto de símbolos y sustancias entendidas como un **ser vivo** con todas sus personalidades, ajustada a un contexto cultural e histórico que demanda ingente preparación, conocimiento y responsabilidad. Protocolos tienen que ver con una sabiduría, con una relación íntima con la medicina:

El saber hacerlo bien no tiene que ver con un conocimiento que puedas empaquetar en un libro o que se pueda adquirir rápido, sino que tiene que ver con una sabiduría, con el permiso que te da el espíritu y que te das tú mismo también, pero que tienes que saber cuándo estás listo para dártelo. Es delicado, por eso es que sirven los protocolos, y hoy día como vivimos en una sociedad vertiginosa de las cosas rápido, como simple observador uno se da cuenta que hay personas que están ofreciendo medicina que uno piensa que quizás no deberían estar haciéndolo, pero por algo están no, son parte de la vida y cada quien sigue su camino, pero en el apuro mercantilista se pierde lo más bonito (Felipe, comunicación oral de día 29 de noviembre de 2016).

Finalmente, es importante destacar que los usos de las medicinas ancestrales se encuentran de lleno comprometidos con una transformación en sus pensamientos y en sus modos de ser, afín de alcanzar cierto estado de bienestar o felicidad. Su experiencia deja entrever que ésta práctica es más que una mera actividad que se hace con propósitos lúdicos, porque a través de ella ha adoptado una forma de ser al adquirir determinadas aptitudes y actitudes frente al mundo ancestral, su realidad ontológica y la de los demás.

Es para valientes el trabajo con la medicina, es para quien de verdad quiera ser feliz, diría yo. Hay que levantar una voluntad muy grande, de tu espíritu, de tu corazón, una voluntad muy grande de no asustarse con lo que te da miedo, una voluntad muy grande de encontrarte con cosas que no te van a gustar de ti mismo o de otros y saber mirarlas con compasión, con amor, con esperanza (Felipe, comunicación oral de día 29 de noviembre de 2016).

2.4 Carlos: la senda de los abuelos, los guardianes de la medicina

El mundo huichol se puebla de caminos, y al comienzo de cada uno de ellos, en medio y al final, palpita como un sol el corazón del venado.

Ramón Mata Torres

A Carlos lo conocí –por sugerencia de Alberto– en la montaña peña María de San Cristóbal de Las Casas, en una ceremonia con *hikuri*²² que para entonces corría el mara'akame²³ Rosendo, un indígena wixarrica de graciosa personalidad y mirada inquisidora. Carlos cuidaba el fuego –tatewari– y colaboraba además en la organización y disposición del altar para la ceremonia. Lentamente me fui incorporando, colaborado en lo que me fuera posible en la organización. Noté la meticulosidad en el detalle, las ofrendas, la disposición del lugar, los canticos iniciáticos para encender el fuego, y la apertura de la ceremonia en la que se solicitaba anudar en una pequeña cuerda vínculos –de carácter sexual– y arrojarlos al fuego en señal de purificación. Enseguida Rosendo comentó que iba a hacer cinco rezos y comenzó la ceremonia solicitando permiso a los guardianes de los cuatro puntos. Comí hikuri y experimenté una desconcertante tensión ontológica, al mismo tiempo que navegaba por lugares arquetípicos de mi consciencia buscaba comprender la cosmogonía huichol. Fue, sin embargo, una experiencia liberadora en la que sané aspectos relacionados con mi padre que estaban al garete.

De este modo me fui haciendo amigo de Carlos, viéndome inmerso en su mundo –su cosmovisión–, fuimos platicando sucesivamente sobre el vasto conjunto de experiencias que ponen de manifiesto su iniciación en el uso de la medicina ancestral. Acontecimientos que dan cuenta de una trama de hechos sucedidos con respecto de su vida, los momentos de incertidumbre de la época magisterial y el regreso a la tradición

²² Un hikuri es, dentro de la religión de los wixarica (huicholes), la conversión del espíritu de *Tamautz Kauyumari* (Nuestro Hermano Mayor Venadito del Sol) en la cactácea *Lophophora williamsii* convirtiéndose así en Tatei Hikuri o Nuestra Madre Hikuri. El hikuri es usado por los indígenas como un recurso ritual, para la comunicación entre el mundo terrenal y el divino. En español es conocido como peyote por la derivación del náhuatl *peyotl*. Cf, <https://melvecsblog.wordpress.com/tag/hikuri/>

²³ Los mara'akame son los guías, a ellos los dioses les revelan sus deseos mientras cantan los mitos. De los sueños y del trance del peyote obtienen poder. Ser mara'akame es a un tiempo privilegio y obligación difícil. Para vencer los obstáculos, el mara'akame requiere fuerza y habilidad. Con el uso de subterfugios, dobles sentidos, acertijos, cambios de nombres y alegorías crea un juego para iniciados. El ejercicio de la imaginación fortalece el carácter y agudiza los sentidos. Cf, (Ortiz, 1992).

cultural. En su narrativa se aprecian personajes, contextos, reflexiones y momentos vitales decisivos.

Nací en la comunidad de Chunun –que significa colibrí, corazón del fuego– del municipio de Oxchuc, hablo la lengua tzeltal. Traigo la medicina por mis ancestros, porque tanto mi abuelo como mi abuela también fueron *j'iloles*, ellos eran rezadores del tiempo –*chulkaal*, significa rezadores de los cuatro tiempos–, entonces *yo heredé* eso de mis abuelos. Vengo caminando desde muy niño, a mí me nombraron como Arpa en mi pueblo, he caminado con mis abuelos, y cada vez que voy a rezar a la danza del sol en la fiesta de santo Tomas apóstol de nuestro municipio, en la iglesia grande, nos concentramos todos, tomamos palabra de lo que dice el consejo de ancianos y el consejo de ancianas, y partimos de ahí. Le tenemos un gran respeto porque ellos conocen la medicina, la han tenido toda la vida. Entonces, con uno de mis abuelos llamado Mariano López Gómez, rezamos en las montañas. Desde que nosotros tenemos el cargo ahí vamos ascendiendo, llegamos a ser mayores, a ser policías, a ser cabildo. Cabildo quiere decir que tenemos una reunión cada año y nos van nombrando, nos van dando un bastón que siempre cargamos como autoridades. Es nuestro *nutik*. *Nutik* quiere decir *xojak*, un *xojak* es una red de pita que nos dan los abuelos cuando ya tenemos cargo y también cuando ya hemos trabajado, porque cuando nos nombran con un cargo es porque hemos trabajamos todos los años, y hacemos un compromiso por tres años de dar. Por ejemplo, si me nombran como arpa yo tengo que pagar todas las celebraciones de mi pueblo, así constantemente. Tengo que cumplir tres años y una vez cumplidos me dan otro cargo. Así, a cada uno de nosotros nos van dando cargos, nos ganamos el derecho con el consejo de ancianos, nos dan una toca que amarramos en nuestra cabeza –es un blanco que tiene cuatro puntos cardinales y listones de estambre rojo– como muestra de respeto al Gran Espíritu, nos vamos formando constantemente (Carlos, comunicación oral de día 18 de febrero de 2017).

En este fragmento alcanzamos a notar en Carlos la idea de asumirse como representante legítimo de una comunidad cultural, heredero de un legado con toda una investidura simbólica detrás. Representante, podríamos pensar, de una cultura que no encuentra –como bien apunta Lenkersdorf– su cuna en Grecia y en Roma, sino en lo que se ha venido denominando el Camino Blanco de la espiritualidad Maya, cuya meta sería –en gruesos caracteres– el camino del chamanismo, el camino de las medicinas sagradas y las danzas de la tradición que buscan revelar el origen de nuestra existencia, nuestra tarea en el mundo y cómo realizarla. En este sentido, el tipo de actividades que realiza Carlos en los procesos de sanación conllevan a preguntar por lo que para él significan las medicinas ancestrales:

La medicina es de las plantas sagradas, no es malo, de ninguna índole, porque nace de la tierra, crece y da fruto. La pachamama, *la madre tierra contiene la vida*, como un árbol tiene vida, respira, escucha y habla, al igual que una piedra, o los animales. La medicina para mí es sanación, porque a veces tenemos en nuestro corazón mucho rencor, mucho odio, entonces eso nos va envenenando el espíritu, pero a través del rezo, a través de la medicina, se sana el espíritu. Que esté en paz tu espíritu, para que puedas caminar donde quieras, eso es medicina para mí (Carlos, comunicación oral de día 18 de febrero de 2017).

Su narrativa está ligada a una cosmovisión animista que atribuye a todos los seres, objetos y fenómenos de la naturaleza un alma o principio vital. Igualmente pone al descubierto un conjunto de símbolos y su resonancia emocional, expresando metafóricamente las realidades arquetipales, así como sus relaciones culturales significativas en el momento histórico en que se manifiestan. En este horizonte de comprensión, la medicina ancestral representa en sí misma el camino, una fuente de transformación de la vida en su versión espiritual, estética y metafórica.

Visto bajo este punto y teniendo en cuenta el período de confusión social contemporáneo, expresado –según nuestros acompañantes– en la necesidad de encontrar camino espiritual, Carlos representa para su comunidad y allegados una autoridad moral y espiritual, que de a poco ha ido abriéndose camino más allá de las fronteras de la rívera Maya hasta convertirse, en el campo de los usos ancestrales de la medicina, en un referente de sanación. Acontecimiento que singulariza unas coordenadas geográficas y contextuales que orientan la trayectoria del sentido que tiene para Carlos su trabajo y la manera en que se fue involucrando en los procesos de sanación hasta darse a conocer.

Prácticamente la gente no me conocía, pero ya llevo diez años trabajando la medicina en estas montañas sagradas, abriendo círculos, levantando los rezos y entonces la gente me va conociendo más, la gente fue sabiendo también que atendía personas en mi altar. La misma gente te recomienda ¿verdad?, van diciendo: ve con ese jíloetik que te va a ayudar a sanar cualquier cosa que tengas ¿no? ya no sólo aquí en el municipio de San Cristóbal sino también fuera del Estado: bajo a México, a Puebla, voy a Monterrey, a Mérida, bajo a Guatemala, entonces hay mucha gente que me conoce, esto se amplió, me ha servido mucho, he conocido otras lenguas maternas y rezamos juntos ¿no? Aunque no se entienda la lengua de las demás personas en el corazón se siente, se une el rezo (Carlos, comunicación oral de día 18 de Febrero de 2017).

Es así como la narración de Carlos marca el inicio de sus prácticas de sanación y constituye el presente desde el que es posible entender por qué gran parte de sus años los ha dedicado al trabajo con la medicina. Hay una regularidad en la historia autobiográfica que está relacionada con sucesos repetidos: ceremonias, carnavales, ofrendas, trabajos, que dan lugar a los procesos de visibilización, socialización y reconocimiento dentro y fuera de su comunidad. Estos acontecimientos pueden interpretarse como los primeros posicionamientos que lo llevaron a descubrir aspectos de su identidad cultural. Sin embargo, algo que resultó perturbador para Carlos en su proceso de formación fue su participación como docente de básica, pues este tipo de actividades lo distanciaban de su comunidad, de su familia y de sus raíces.

Anteriormente había dejado un poquito la medicina porque me dediqué a estudiar y fui maestro de preescolar y primaria quince años. Pero la medicina me volvió a jalar para atrás de nuevo. Porque es más que nada reconocer mi cultura, no perder mi lengua materna, seguir con mis abuelos. Entonces me puse a analizar que estaba olvidando mis abuelos, mis abuelas y mis raíces y opté mejor por retirarme del magisterio, dije: ahí no es la felicidad, ahí no es el camino ¡Claro! me gusta la vocación de dar clases, pero soy hombre medicina y no sólo hay alumnos, sino que toda la gente llega a los centros ceremoniales,

podemos ayudar de otra manera ¿verdad? (Carlos, comunicación oral de día 18 de Febrero de 2017).

Su narrativa evidencia la tensión íntima que define su destino: seguir el legado de los abuelos, o continuar con el magisterio como vocación. Constituye, habida cuenta, un momento de su vida que se presenta como agitación, como desasosiego. No obstante, Carlos establece una relación de afinidad íntima con su comunidad que conlleva a una actitud de aceptación y ocupación de los legados a los que ha sido convocado por linaje. Por eso creemos que a partir del momento en que se operó este cambio íntimo, empezó la búsqueda de aquello que le haga justicia, de aquello que se acomode a su sentido de pertenencia: cambios significativos en su manera de sentir, de percibir su tradición, el camino de la medicina ancestral, de aceptar su investidura como autoridad etc., hecho que le permite preguntarse y asumir una actitud reflexiva alrededor del significado que ocupan sus prácticas en el proceso de formación, es decir, en la constitución de su subjetividad.

Su labor se enfila a mantener abierta una puerta de esperanza ante el desencanto que experimenta el mundo occidental. En ese sentido, al inquirir por el motivo al que acuden las personas a su altar, o sobre lo que buscan sanar o encontrar en sí mismo, Carlos comenta que regularmente su labor consiste en escucharlos, prestarles atención y darles importancia:

Al escuchar a las personas, ellos me cuentan –hay personas que no me lo cuentan totalmente–, pero ya cuando estamos rezando, cuando estamos *canalizando*, ahí asoma de todo–, lo malo y lo feo que ha hecho la persona, entonces si algo quedó pendiente que no me haya dicho, ya nosotros podemos ver y le decimos: que no hay que hacer eso, que hay que enderezar la vida ¿verdad? Porque si uno se porta mal va a terminar mal. Entonces nosotros tenemos que escuchar por qué la gente quiere sanar –más que nada su espíritu. Es el espíritu el que tiene que sanar esos problemas que tiene, entonces si su espíritu no está en paz no puede caminar la persona (Carlos, comunicación oral de día 18 de febrero de 2017).

Así visto, Carlos nos propone una forma de entendimiento desde otras lógicas, otras perspectivas, otros comportamientos frente a los usos de la medicina ancestral de los pueblos originarios; como muestra de los elementos distintivos de su cosmovisión. En la misma manera de vivir la realidad se producen concepciones del mundo que han estado determinados por distintas ideas –mágicas, extrañas, primitivas–, de manera que intentando superar la limitación de un tipo de enfoque eurocentrista, intentaremos mostrar el carácter englobante de la cosmovisión de Carlos, en tanto “fenómeno vital que abarca todas las facetas de la vida, repercute tanto en la mente como en los sentidos, en la cabeza y en el estómago, en las costumbres y también en las aspiraciones. Dicho de otro modo, se hace presente en las percepciones, en la razón, en la lógica del pensamiento, la política, la economía, la sociedad y la cultura” (Lenkersdorf, 1996).

De este modo las culturas no occidentales interpelan el carácter hegemónico de la cultura occidental, en tanto que hablantes de determinada lengua, manifiestan de

manera inconsciente la forma en la cual perciben la realidad. Es decir, nombran lo que ven y quieren significar, lo que nos permite otras visiones de la realidad u otras formas de cimentarla.

En este enfoque particular, el cuerpo adquiere una singular forma de entenderse. En las culturas originarias, es nombrado según una forma determinada de enfocar, representar, explicar y analizar la realidad. Al hablar del cuerpo nos referimos a los cinco sentidos, pero también a la razón, la imaginación, la representación. Por ejemplo, nuestro estómago está tan relacionado con la cosmovisión y tan condicionado por ella como los ojos. Por esto en lo concerniente al uso de medicinas ancestrales, no es posible por lo tanto curar el cuerpo si no se cura el espíritu, pues el cuerpo es apenas una puerta de entrada en cuanto enfoque social de percibir el mundo.

Aquí lo que se fractura es propiamente el espíritu. La enfermedad, es una manifestación, una consecuencia de un desequilibrio, una desalineación entre el cuerpo y el espíritu. Nos dice la literatura antropológica relacionada con la cultura maya, que el cuerpo está vinculado profundamente con la naturaleza, en principio con el maíz –y decir maíz abarca toda la naturaleza– pero está también vinculado con la luna, con el sol, con las estrellas. De hecho, según esta visión animista, el grano del maíz hace referencia a estrellas que al molerse se convierten en polvo, en el centro del maíz se encuentra la vía láctea, es el camino por donde transitan las divinidades. En ese sentido, el cuerpo de un ser humano es hecho de granos de estrellas, pero su espíritu se halla en la sabiduría con que descubre a su creador y a su formador, en tanto que descubrimiento personal de la dinámica de un gran espíritu del cosmos.

Todo lo anterior conlleva la medicina ancestral. Es a la vez un medio para entrar en la sabiduría superior, en las dimensiones profundas del ser y de la existencia, en honda relación con las características de las deidades, como un encuentro con el cuerpo en tanto primer estrato, punto de partida para bucear en sus confines. En consecuencia, la noción de droga/medicina elaborada en el mundo occidental no surte ningún efecto valorativo en la narrativa de las culturas originarias. En occidente la droga funge como punto de fuga para eludir realidades a las que no se les encuentra sentido. En cambio, en el caso de la medicina ancestral, son ocasión para entrar en dimensiones profundas del ser y del misterio del cosmos, la naturaleza de las deidades, la confección de la naturaleza humana en igualdad con la naturaleza del cosmos. Así, la naturaleza –la tierra, los árboles, las plantas, animales– no son más que un rostro del ser del universo, no son más que una forma de estar en el ser del cosmos. Por eso el cuerpo es un camino hacia, una metáfora de la imaginación donde todo puede ser transformado, sentido, pensado y reconfigurado, no propiamente como un continente, sino como una estancia, una puerta a las dimensiones del ser, de la historia y de la consciencia.

Otro detalle esencial consiste en denotar que la medicina ancestral se usa fundamentalmente para equilibrar el *chulel* –o alma, según la tradición maya– buscando recomponer la armonía con la comunidad. Se rompe esa armonía generalmente por actos

inmorales en los que se pone en desequilibrio el *chulel*. En la concepción de los pueblos originarios un acto inmoral, un acto egoísta, pone en desequilibrio al cosmos en general. De esta manera, lo que se busca sanar en el cuerpo es aquello que no permite abrirse a la historia, a la cultura, a la sabiduría. El cuerpo en ese sentido va a ser la expresión del *chulel*, la convergencia de todas las dimensiones antes señaladas.

Sin embargo, Carlos mismo experimentó este momento de incertidumbre, desasosiego y fractura en su *chulel* cuando, atravesando el proceso de magisterio se desató una crisis personal que obstaculizó en cierta medida el camino de la medicina y generó grandes dificultades en su proceso de formación como *J'ilol*:

A lo largo de los quince años que estuve trabajando en el magisterio me desconecte totalmente del universo, a lo mejor se me hizo una venda en los ojos, porque cuando entré a dar clases habían muchas cosas que no eran lo básico para mí. Aprendí muchas cosas también, pero experimenté cosas malas, feas: asaltos, volcaduras de carro. A lo mejor el dinero, lo que me pagaban quincenal, servía para mantener a mi familia, pero después tuve un problema muy fuerte, me deslindé totalmente, entonces tenía esa necesidad de sanar primero, de querer olvidar más que nada, eso me jaló para venir de nuevo. Porque allá afuera –lo voy a llamar de esa manera– hay de todo, cosas feas que uno puede aprender rápido y cuando nosotros ya estamos en este camino es un poquito difícil, tienes que sanar tu espíritu primero. Entonces tuve la necesidad de buscar esta medicina, este rezo, de decir yo quiero estar en paz. A lo mejor tuve problemas, porque me metí en el magisterio y eso mismo me orilló a que me separara, porque ya no venía a la casa, me iba hasta un mes completo, fue duro porque no miraba a mi familia, no estaba cerca, todo esto me orilló a que yo me deslindara también como ser humano, me deslindó totalmente. Cuando quise regresar de nuevo ya no se podía enmendar las cosas que habían sucedido, lo que hice fue buscar al Gran Espíritu, buscar sanación primero y dije: aquí me quedo, entonces me salgo del magisterio y vine a encontrar algo muy diferente ahora. Como siempre lo voy a decir, las montañas son sagradas –todas las montañas, todos los volcanes, todos los animales son sagrados– de una u otra manera. A lo mejor no sé cuánto tiempo de vida nos dé el Gran Espíritu, pero cuando yo me vaya quiero dejar cimentado algo muy hermoso en la montaña, que me haya conocido la gente no por malo sino por bueno, por ayudar a la humanidad, por rezar a los abuelos, a los ancianos, a las ancianas, a los señores, a las señoras, los niños, las niñas, que no hayan violaciones, que no haya maltrato, que no haya cosas malas para toda la humanidad, para eso estamos nosotros ahora trabajando fuertemente y vamos uniendo las medicinas, los rezos (Carlos, comunicación oral de día 18 de Febrero de 2017).

Como es notorio, para Carlos salir de su comunidad resultó sumamente inquietante, pesé a que el hecho fue redituable económicamente, supuso desencuentros y controversias, que motivaron la disposición de reflexionar frente al sentido de su vida, de su libertad, de su felicidad; asunto que contribuyó significativamente para que retornara a sus raíces. Esta práctica reflexiva sobre sí mismo, que encierra la necesidad de pensarse, de saberse y de encontrarse fue el punto de quiebre para que Carlos adquiriera conciencia cabal sobre su realidad y su futuro.

Este momento de autorreflexión lo condujo a mantener una posición clara frente a su labor como *J'ilol*. Esa inquietud personal –con sus propias determinaciones– le permitió redefinir el lugar que ocuparía en el mundo, asumiéndose como “actor que gana en conciencia, en experiencia, y es capaz de hacer de su experiencia, soporte para hacerse a sí mismo” (Luna, 2006, p. 46). Esta tribulación ubicó a Carlos como el actor principal de sus prácticas, conllevándolo establecer un vínculo profundo con la medicina y una clara relación de acompañamiento que en lo sucesivo se convierte en un punto de apoyo para su vida. A propósito de su renovado interés por la medicina, indago por el lenguaje con que podemos comprenderla, acercarnos:

Hay un lenguaje muy especial, aunque no tengamos la misma cultura –la misma lengua materna–, tenemos un corazón que con abrazos, que con el rezo, se vuelve un solo lenguaje, todos somos uno. Con la medicina nos comunicarnos con el corazón, es compartir, es decir aquí estoy, canta y reza tú también como yo puedo hacerlo, entonces se vuelve un mismo lenguaje, una misma sangre, un mismo espíritu, en tzeltal se dice: “*Ochba ta Jwot'an*, ha quedado en tu corazón” (Carlos, comunicación oral de día 18 de febrero de 2017).

En este sentido, el acervo cultural que caracteriza la cosmogonía maya, considerada transmisora de grandes valores sociales, ha significado para Carlos una forma peculiar de interpretar las experiencias con la medicina ancestral. Desde su punto de vista, nos deslindamos de lo que por ella podemos entender desde la narrativa occidental, en tanto concepto que ha sido desarrollado por lo general en función de curar las enfermedades del cuerpo. Como se ha mencionado, la medicina en las culturas originarias sería un elemento equilibrador, en un primer momento del sujeto en sí mismo y posteriormente en la relación entre el sujeto y su comunidad, la naturaleza y el cosmos. Es decir que el concepto de medicina es mucho más amplio y complejo en la narrativa de las culturas originarias a la que pertenece Carlos, por lo mismo ampliamente distanciada de la visión occidental.

Yo lo puedo interpretar de esta manera: que las grandes ciudades, no te puede dar lo que te puede dar una montaña, lo que te puede dar esta medicina, esa paz que vas a buscar, ese cambio que tú quieres hacer. De decir, yo dejo todo, casa, todo eso; por estar en este rezo, en esta medicina y lo hacen muchas personas. Para mí es un cambio, ha tocado mi corazón, porque puedo platicar con personas que antes no conocía: chamanes, *j'iloles*, rezadores, y puedo unir mi rezo con ellos y eso hace que mi corazón esté satisfecho. Por eso es muy importante respetar los protocolos, porque es igual que entrar en una escuela, hay reglas también, en todo hay reglas. Esas reglas son muy importantes porque nuestros abuelos nos las han enseñado, nuestros abuelos nos han enseñado desde cómo prender una vela, cómo pararla, cómo manejar un copalero, de qué manera lo va a manejar, hacia qué dirección puedes caminar, izquierda, derecha, etc., todo tiene un significado, porque aquí la gente que quiera ser hombre medicina o mujer medicina, tiene que dedicarse a esto, o sea, está haciendo un compromiso con el Gran Espíritu y entonces tiene que recibir, ser respetuoso, humilde, no venir con un ego: decir no, mire, es que yo soy así o que yo quiero así. A lo mejor venga gente del extranjero y que sus medicinas son diferentes y que quieran venir a mandar aquí, ¡no! porque aquí hay un consejo de ancianos, nosotros estamos como mayas, pero también, lo que me diga el consejo de ancianos, le platico al concejo de ancianos,

miren tuve esto, hice esto, no sé si están de acuerdo abuelos, si los abuelos dicen no: te va a ir mal o vas a salir bien, ellos tienen la palabra y eso es muy respetado por nosotros. (Carlos, comunicación oral de día 18 de Febrero de 2017).

Este horizonte de interpretación sobre el camino de medicina ancestral destaca de manera superlativa el componente religioso de la tradición cultural, a la vez que los compromisos que se establecen tienen un alto grado de reconocimiento en el desarrollo de su formación como *j'iloletik* y finca además su adscripción cultural:

Mire, yo soy un danzante del sol, rezo con ellos, el compromiso que yo he hecho con ellos es rezar, pero no volverme como ellos porque ellos traen su medicina. No es que necesariamente yo vaya al norte con los abuelos lakotas y me vuelva un lakota. Yo soy maya y yo regreso con mi cultura, tengo mi cultura. Puedo rezar con ellos, puedo danzar con ellos, sólo rezar nada más y regresar, porque tengo mi cultura, respeto mucho mi cultura y me gusta mucho de donde vengo. Pero el uso de la medicina es un proceso de años y de muchos compromisos: ir a ofrendar, ir a caminar, de tres años, cinco años, son muchos cargos, mucha ofrenda. Son cinco años de compromiso como *tatewari* –hombre que cuida al abuelo fuego–, bueno, pues dije: ¡voy a voy a cumplir! pero el cumplir es estar bien contigo también, es cumplir con el Gran Espíritu y el *Gran Espíritu nos ha escogido* para eso a nosotros, para ser guardianes, ¿verdad? Yo he ofrendado mucho trabajo, esfuerzo, sudor. Nada más nosotros tenemos permiso y la facultad para levantar los rezos, porque nadie puede levantarte los rezos, nadie. Entonces nosotros somos las personas adecuadas y los *mara'akames*, y todos los abuelos también de los cuatro puntos cardinales, pero eso nos ha costado mucho tiempo, años de servicio, de trabajo, nos los hemos ganado. Porque no es de que yo me vine a sentar y al ratito ya soy *j'ilole* o ya soy chamán, no, aquí hay que trabajar, pero mucha gente no lo entiende así, mucha gente sólo quiere venir a sentarse y decir, no pues mire yo voy a mover una pluma o..., no ¡así no! (Carlos, comunicación oral de día 18 de Febrero de 2017).

El linaje al que Carlos ha sido convocado atraviesa todo el curso de su experiencia, está mediado por el trabajo y compromiso que sostiene su legitimidad como *J'ilol* y lo autoriza como guardián de la medicina. En buena medida, fruto del linaje al cual está adscrito culturalmente y mayoritariamente debido a las pruebas y cargos de los cuales debe hacerse responsable. Así pues, en el caso que nos plantea Carlos sobre los usos autorizados de la medicina, el poder está implícito. Es un actor fundamental, ya que no podría usarse este tipo de medicinas si no se tuviera poder sobre las mismas. En tanto que el *j'ilol* –sanador o curandero– no tendrían capacidad de curar si no ostentaran poder –si no estuvieran facultados– para ello. Como bien apunta Carlos al mencionar que es un compromiso que ha adquirido con el Gran Espíritu quien a su vez es la fuerza sobrenatural que le otorga, precisamente, el poder de sanar, de servir.

En consecuencia, en las culturas originarias la función del poder consiste en ser el eje del equilibrio en la comunidad. Procurar que se obedezca un patrón alrededor del cual se orbite. En este aspecto, no hay separación entre medicina ancestral y poder, ya que no es posible ascender al grado de *j'ilol* si no se tiene el poder de sanar. Al estar trabajando e interpretando dimensiones, aspectos, características de la medicina ancestral

necesariamente el *j'ilol* está moviéndose en el ámbito del poder. En virtud de que no cualquiera tiene la capacidad de curar y equilibrar el *chulel*, no en cualquiera se hace cuerpo la capacidad de resarcir la armonía en la comunidad.

Así, poder y medicina están profundamente imbricados en el centro de los procesos de subjetivación que ha atravesado Carlos, es testimonio corporal en el que se manifiestan todas estas realidades. Es, como se dijo, la entrada que pone en contacto con las realidades sobrenaturales, pero también con las naturales; en vista de que en la cosmovisión de las culturas originarias no hay una frontera específica. Por lo que la función de la medicina ancestral es armonizar el ser de la persona, con el ser de la naturaleza y el cosmos, es decir, retornar su vibración a los intereses de la comunidad.

De modo que el horizonte de comprensión sobre la medicina ancestral que nos propone Carlos, nos permite aclarar en primera instancia que el occidental que llega a las puertas de la misma, o que incluso ha convivido con las culturas originarias aún no alcanza a dimensionar la experiencia que ellos han obtenido a lo largo de milenios. Pues ésta depende, en buena medida, de todos los códigos de la cultura en la que se desarrolla, dado que es posible tener esta experiencia en otro contexto cultural, pero el sentido de uso va a verse muy probablemente debilitado e inclusive pervertido a la categoría droga. Por lo anterior, la experiencia con la medicina ancestral está profundamente supeditada a los códigos de la cultura que la soporta, o como bien menciona Carlos, al lenguaje de la medicina que exploya su sentido y amplifica sus significados. En virtud de que el lenguaje es la cultura misma, su esencia; lo cual implica –por correspondencia–, que en el campo de los usos de la medicina ancestral cada una de las palabras esté sumamente pensada y vivida, en este tipo de experiencias.

En ese sentido, apunta Lenkersdorf:

Las lenguas encierran en sí mismas cosmovisiones que explican las particularidades de las estructuras lingüísticas, las expresiones idiomáticas y, en total, la idiosincrasia de idiomas determinados. De esta manera se extienden por todas las ramificaciones de las lenguas y conforman lineamientos para el filosofar. Éste se puede dar en forma desarrollada, incipiente o latente. De la misma manera, las cosmovisiones están relacionadas con el comportamiento de la gente, porque éste no contradice las cosmovisiones, y así se dan las cosmovivencias que, a su vez, se hacen explícitas en el filosofar ético y en el campo de la justicia. En resumidas cuentas, la presencia de la cosmovisión en todas las bifurcaciones de las ramas de una lengua, conforma de maneras diferentes el filosofar de una nación o cultura determinada (2002, p. 3).

En este orden de ideas, mientras en las culturas originarias se ha vivido el ser a través de la experiencia espiritual/ontológica de la medicina ancestral, lo que en la práctica les ha “provisto” de una psicología religiosa complicada y profunda del interser, que se da en presencia de ese constante fluir mediante un diálogo a la vez inagotable y preciso alrededor del cual se articula un mundo privado y común que no hace distinción entre lo sagrado y lo profano; en occidente se habla de ser a nivel conceptual, pasando por cuestionamientos entre la idea de ser y no ser –la mayoría de las veces ajustados a

las expectativas de un sistema–, del devenir, del sentimiento de orfandad, intentando responder a la pregunta ¿quiénes somos?. Por esto vale señalar que no todo aquel que accede a la medicina ancestral logra la experiencia del ser del cosmos, quedándose meramente en la experiencia desde el punto de vista occidental, en razón a que no tiene acceso a los códigos de la cultura, es decir, desconoce la formación en esa trayectoria de sentido –de reverenciar, verbigracia, una planta–, sino que simplemente la consume, en tanto que tiene una visión utilitaria del cosmos y de la naturaleza.

Caso contrario, un *J'ilol*, lo primero que reconoce en la planta es su sacralidad, y es a partir de este punto que se establece una distancia entre las dos visiones. Precisamente por esto, le va a rendir los honores necesarios para entrar en relación con ella. En este entendido, el occidental tiene experiencias con las medicinas ancestrales desde sus propias categorías de percepción. Se trata, en todo caso, de un ser humano que va en búsqueda de una experiencia espiritual profunda, una vivencia de interdependencia cósmica pero que aún no alcanza a tener acceso a los protocolos o códigos de uso de la medicina de las culturas originarias.

Según esta postura, las categorías occidentales de experiencia pueden impedir la actitud o disposición psicológica y espiritual necesaria para acercarse a la medicina ancestral. Este es uno de los principales obstáculos, pues se trata de una experiencia que no es meramente conceptual, con otras palabras, lo conceptual es simplemente la entrada. No obstante, para establecer una relación directa con la medicina ancestral es menester despojarse, ir sin expectativas, fluir sin temor, con inocencia.

Lo ideal, señala Carlos, es percibir esta experiencia viviendo con los *j'iloles* en sus comunidades, pues la forma de acercamiento occidental, a su juicio, es una perversión de la identidad cultural que ni siquiera alcanza el estrado de una práctica intercultural. Es, por el contrario, una experiencia subcultural cercana a la perspectiva de la drogas, pues en estricto sentido no alcanza la provisión de significados que le confiere el bagaje cultural que la sustenta. Por este motivo, quizás más que de una experiencia reflexiva, se trate antes bien de una experiencia contemplativa, una experiencia intuitiva de compenetración de un ser frente a otro, una relación de cuidado, de aventura, de osadía que se da en el momento del encuentro con la medicina ancestral.

Al contrario de la racionalidad occidental que busca explicar el ser por medio de la reflexión o el argumento, en las culturas originarias el ser se da en el encuentro total. Pues no es otra cosa lo que se quiere experimentar que entrar en las dimensiones cósmicas regresando de estas experiencias íntegramente. Asunto que no pasa cuando éstas se asumen como droga, pues al revés de lo que se supusiera, la droga roba el ser, confunde. Mientras que con la medicina ancestral el ser se plenifica y entra en estados de realidad no ordinaria sin perder sentido. Por eso es complejo y sumamente difícil racionalizar este tipo de experiencias, pues no se trata de decir sino de hallarse.

Por todo lo comentado, resulta improductiva para los efectos de esta investigación, la idea de encapsular las tradiciones culturales en el ahora denominado

turismo enteogénico que pareciera empaquetar las experiencias en una suerte de espiritualidad *laissez faire*, con la creencia de que es posible mercantilizar los legados ancestrales. A este respecto Carlos señala:

Te voy a explicar un poquito: hay personas que realmente van a cursos de chamanismo en los que en seis meses obtienes un diploma. Pero a veces las personas que van a dar ese curso no están certificados digamos, no con un papel, sino por la certificación que otorga el consejo de ancianos, esas personas que hacen los cursos roban identidad cultural –de cualquier pueblo indígena. A lo mejor sólo conque vio, conque escuchó, dice no: pues ya lo sé también, ya lo puedo hacer. Pero se está metiendo en un problema grave, en el sentido en que si no lo sabe hacer bien, hay pagos duros, hay facturas. Se te puede morir o colapsar alguien, o sea, es muy duro también el manejo de energías. Es de mucho cuidado, es fuertísimo. En seis meses no lo puedes hacer, es un largo camino, es la vida. Y hay personas que por hacer las cosas mal se les muere algún paciente o algo sucede, entonces tú tienes que estar correcto, con las personas que tienen el permiso, con las personas que ya están en ceremonias, aquí no recibimos diplomas, sino que es trabajo, es colaborar, es ofrendar ¿no? Yo tengo hoy, te ayudo, le ayudo a él o a aquellos, o sea es de ofrendar, es decir, mira yo estoy aquí, quiero trabajar también, pero no quiero venirme a sentar nada más, agarro el pico, agarro la pala, agarro esto o lo otro. Es constantemente trabajar, para que las otras personas que vienen mal, que vienen enfermos, puedan sanar (Carlos, comunicación oral de día 18 de Febrero de 2017).

Lo que nos está señalando Carlos es que las técnicas del éxtasis místico frente al manejo de las energías de ninguna manera pueden asumirse con ligereza, pues se trata de la experiencia de valorar, conocer y construir sentido en relación con la vida –íntima y en comunidad– y con el Gran Espíritu. Actitud que demanda una singular maestría conllevando prácticas de ardua labor y la consagración de toda una vida para que éstas puedan traducirse en sanación. Por este singular motivo Carlos se asume como guardián de la medicina, es decir, como el heredero de un linaje ancestral que lo acredita como portador y usuario de la misma.

Nosotros somos guardianes, los *mara'akames* son los embajadores de venadito azul, porque con ellos podemos tomar o comer la medicina y hacerlo con mucho gusto. Ellos son los rezadores. Nosotros vemos que hay gente que quiere agarrar la medicina, trabajar la medicina, portar la medicina, cuando ellos no tienen la autorización, ellos no son los embajadores, no son los inmediatos, entonces roban esa identidad. Por eso estamos nosotros como guardianes, para decir ¡no! No te pertenece la medicina. Al igual que yo, a lo mejor yo tengo mi rezo, de mi pueblo, porque soy indígena, pero el blanco, el *kaxlan*, lo vamos a llamar así, siempre quiere usurpar la medicina del indígena. Hay un choque cultural muy fuerte, porque ellos no han ido a pisar lodo en las comunidades, ni conocen las tradiciones de sus culturas, *mucho menos saben hablar la lengua indígena*, pero ya quieren tener la medicina y darla con la gente –extranjera o de donde venga–, y dicen, mire yo aprendí con los mayas, soy así, pero a través de libros, a través de videos de nosotros. Cuando ya a nosotros nos dicen las personas que vienen a las ceremonias: es que me está enseñando tal persona y que aprendió de los mayas, nosotros decimos ¿quién? Cuando realmente nunca ha mostrado su cara con el consejo de ancianos o en un rezo a ver qué tanta ofrenda dio, a ver qué tanto ayudó, o sea nada. Entonces claro, por eso estamos

nosotros aptos de decir, no, no le pertenece, nosotros cuidamos mucho ese aspecto. Por su parte, los *mara'akames* son los embajadores porque la medicina es de su cultura, son huicholes hacen un compromiso de caminar en peregrinaciones por doce años, de ofrendar fuertemente, de ayunar. Doce años en los que hay momentos que a veces no debes tener relaciones sexuales, no tienes que comer sal o azúcar, o sea son compromisos. Entonces se hace todo ese trayecto de vida, y cuando ya se prepararon pueden alcanzar ese lugar, pero entre ellos nada más. Por ejemplo, en mi caso, yo soy maya, yo no puedo agarrar su medicina, aunque me dan medicina. Pero yo no puedo decir sabe qué, hoy voy a hacer la ceremonia de venadito, aunque los embajadores me digan lo puedes correr, lo puedes rezar, yo no soy capaz de hacerlo, porque ellos son los embajadores (Carlos, comunicación oral de día 18 de Febrero de 2017).

Carlos resalta su trabajo como guardián de la medicina y enfatiza el sentido que cobra su participación en el contexto cultural aludido. También manifiesta las insistentemente las etapas de formación que han determinado su manera de ser, hecho que permite suponer el significado que tiene la medicina en la construcción de su subjetividad ya que no se queda sólo en una actuación pragmática, sino que visibiliza una orientación moral que lo lleva a ocuparse de sí mismo.

La medicina siempre se nos revela, tenemos visiones a través de sueños. La medicina te muestra. Ya llevo muchos años haciendo ayunos en mi pueblo, en mi comunidad, y vengo a hacer ayuno acá –a estas montañas sagradas– y a través de visiones nos dice cómo caminar, nos va hablando el Gran Espíritu, nos va mostrando, nos va diciendo cómo poco a poco, y través de eso nosotros podemos caminar (Carlos, comunicación oral de día 18 de Febrero de 2017).

Llama la atención la serie de compromisos que motivan a Carlos a participar en actividades de su comunidad y que explora con determinación. Hecho que destaca en su proceso de formación como *J'ilol* y que reafirma las condiciones socioculturales para sentirse digno representante y guardián de la medicina. Cabe resaltar que expresa abiertamente sus emociones, sentimientos y comportamientos como algo significativo en el proceso de su formación:

En este camino al principio fue un poco difícil, justamente tuve que reconectar, re vibrar, si, tuve que hacer varios cambios dentro de mi vida: me gustaba ir a lugares que no debía ir, los frecuentaba muy fácil, muy rápido, porque las cosas malas es más rápido, que las cosas buenas ¿no? Tuve que dejar muchos vicios, llámense alcohol, mujeres, que allá afuera lo puedo conseguir rápido, pero acá no. Porque cuando tú haces un compromiso – claro, somos seres humanos que realmente bueno, sentimos, no somos de palo, entonces a lo mejor diga uff me gusta esa muchacha, me gusta esa joven– con este camino ya sería muy pecaminoso para nosotros... Entonces se queda uno con las ganas ¿verdad? pero realmente nosotros tratamos de no inmiscuir esto, porque cuando estamos rezando, cuando estamos trabajando no existe la morbosidad (Carlos, comunicación oral de día 18 de Febrero de 2017).

Lo anterior nos ayuda a dilucidar lo que a Carlos le generó problemas de reconocimiento, pero también el momento en que produce una forma de acceso a la

medicina que construye su subjetividad y que influencia decisivamente en sus opciones de vida. De allí que el ayuno, las peregrinaciones, las ofrendas y el trabajo empiezan a generar la conciencia de su labor como *J'iol*, el rasgo de sentirse distinto y la expectativa de lo que tenía que cambiar. Se inaugura también por la vía de los compromisos una sensación que lo separa del afuera y lo une a su interioridad, el deseo por explorar prácticas ascéticas para encontrar visión en su caminar. Estas prácticas ascéticas contribuyeron a desarrollar herramientas de conexión con lo sagrado y favorecieron su comunicación interpersonal. Compromisos que también le han permitido cultivar su sensibilidad y ocuparse sabiamente de su labor, constituyendo estrategias para sortear el importante papel que juega en su comunidad.

Hay entonces una identificación profunda con sus raíces, configurada desde toda la gama de experiencias que van consolidando su forma de pensar, sentir y vivir. De acuerdo a esto, la transformación de la subjetividad implica la actuación correspondiente que actualiza su interioridad en relación con su nicho cultural, en tanto que estas prácticas le han permitido un reencuentro respetuoso, cuidadoso y reflexivo con su cosmovisión en el contexto contemporáneo. Esta impronta en la subjetividad de Carlos implica un estado de vigilancia como actitud general sobre lo que piensa, dice, hace, una actitud que “implica una forma de atención, un modo de actuar con sus técnicas específicas y un agrupamiento de estos principios” (Saldarriaga, 2004, p. 37).

Toda esta sumatoria de experiencias lo llevó a desarrollar una interioridad en armonía con su *chulel*, su cuerpo, su comunidad y el Gran Espíritu. Lo ayudaron a trascender las dificultades del magisterio, a reconstruir su identidad, a tomar decisiones radicales sobre su vida que permitieron superar sus angustias personales, trabajar con su ego y asumir conscientemente su labor como *J'iol*.

En suma, la vida de Carlos la atraviesan múltiples experiencias, diversas prácticas de lo corporal que se han convertido en una forma de conocerse a sí mismo, de reflexionar sobre lo que le constituye, de expresar su cotidianidad; de ahí que su vida transcurra entre la medicina y la sanación, según él, todo esto conjuga para poder tener una vida tranquila y sosegada. Su labor le exige le exige esfuerzo y disciplina, vitalidad e ímpetu, implica dedicar tiempo para estar a solas ocupándose solamente de lo que lo convoca, encontrándose en soledad con el Gran Espíritu. Es por eso que dichas prácticas se convierten en una experiencia de intimidad. Manifiestan su disposición para construir otros sentidos en relación con la vivencia de tradición. La posibilidad de leerse como un sujeto que crea una forma singular de subjetivación, más allá de ser *J'iol*.

Capítulo 3. La centralidad del cuerpo en la experiencia con la medicina

En este capítulo nos interesa mostrar la forma en que la experiencia se hace cuerpo. Vemos este proceso como un punto de inflexión decisivo en la vida de nuestros acompañantes. Los cambios en el rumbo de nuestras ideas vienen marcados necesariamente por cambios en nuestra corporalidad. Vienen establecidos fruto de nuevas conexiones, de derroteros tan sugerentes por los que nos esmeramos con todo rigor. No en vano el cuerpo representa esa obra maestra que en cada caso somos nosotros, prueba soberana de nuestras trayectorias, de nuestros viajes. Por este motivo, este apartado busca dar cuenta del recorrido que ha nutrido los testimonios de los viajeros que nos acompañaron en este estudio, tratando de combinar el relato biográfico con la interpretación sobre lo que significa hacerse naturaleza: una transformación del ser corporal en el mundo.

En esta clave de lectura, nos parece importante dar un rodeo preliminar sobre algunas notas asociadas al viaje como tropos reveladores de los que somos, proveyendo a esta idea de un aprecio singular en tanto creemos que nuestro proceder, nuestros viajes, van asumiendo una perspectiva corporal. Por esto el cuerpo es el lugar de nuestra consciencia, alberga, por así decir, las memorias del largo discurrir de una tensión, de una lucha creativa de sí mismo. Nos interesa, el cuerpo *Leib*: cuerpo vivido, experimentado (Husserl, 1963), que sugiere al mismo tiempo la acción que nos pone en confrontación entre lo que somos, con la imagen más sobresaliente de nosotros.

3.1 El viaje o la conquista de una experiencia

Este apartado ofrece algunos significados del viaje como experiencia, esto es, como posibilidad de transformación personal y condición indispensable para confrontar y profundizar los contenidos de la vida. Un recurso educativo imprescindible para dibujar los vínculos entre culturas. Aquí la metáfora del viaje es inherente del interrogar y confrontar. Su importancia radica en la crisis que se opera en la visión del mundo de quien lo experimenta. El viajero atento contempla la vida como “oscilación entre lo actual y lo virtual, no como mundos separados sino como polos o interfaces sin límites que segregan interioridad y exterioridad” (Guattari, 1992). Una situación liminal que responde a una clase privilegiada de vigilancia en virtud del nuevo orden con que se muestran las cosas.

La primera idea es que el viaje nos confronta, nos sitúa como sujetos, nos provee de nuevos lenguajes. Al interiorizar en otros contextos nos vemos sustraídos por una tensión que infiere soltar, confiar, fluir, emprender la travesía, la aventura, sortear los peligros. Abrumarse ante la intensidad de nuevos pensamientos, entre perplejidades; en

una amalgama de recuerdos e inquietudes, de nostalgias y deseos, de sentimientos y lugares comunes que se agolpan como clichés de vidas pasadas.

Viajar es problematizar la vida cotidiana en el reconocimiento de los otros. Ofrece “la posibilidad de la sorpresa, de encontrar nuevas palabras, nuevos relatos, nuevas experiencias, nuevos personajes, nuevas posibilidades, nuevos mundos” (Bonafé, 2012, p. 2). Potencia la imaginación, conlleva el esfuerzo por superar los prejuicios, implica dar los importantes saltos que solicita el pensamiento. Significa, además, no dejarse anestesiar por las circunstancias.

El viaje es la conexión entre la experiencia y la formación, expone la identidad cultural a una reconfiguración en sus formas de ser; del qué, del porqué, del cómo, del cuándo. Brinda relieve a la vida. Por esto se asume como un reto a la curiosidad en la confrontación de relaciones de poder y de saber, en una especie de nueva alfabetización como lugar para el encuentro, la reflexión y el aprendizaje compartido. Así, “abre la mirada y pone en relación esos diferentes ámbitos específicos de intervención y sugiere otros nuevos inexplorados” (Bonafé, 2012, p. 4). Por esto, en la medida en que el sujeto se expone a los avatares del mundo, se ve confrontando en lo más íntimo de su ser, en su formación, en sus costumbres, en su cultura y educación. En ese sentido, la otredad es un viaje escrito por fenómenos de toda clase, tejido con múltiples y fragmentadas historias de vida, ávidas por ser exploradas, descubiertas, descritas, como un peregrino que “introduce nuevas intervenciones al perfeccionamiento de algo ya amado” (Santayana, 1964, p. 3).

Para Larrosa (1996) en la metáfora del viaje leer es como viajar, como seguir un itinerario a través de un universo de signos que hay que saber interpretar correctamente si uno no quiere perderse. Lo importante de esa metáfora es que “el viaje exterior (el recorrido por el texto) está doblado por un viaje interior, por un viaje que convierte al viajero en otro distinto del que había partido” (p. 46). El viaje es algo que transforma, es algo peligroso, incierto. Es la experiencia “de la acción, del esfuerzo, del producir, de la conquista de algo” (Navia, 2009, p. 158)

Esta capacidad de asombro, entendida como experiencia de comunión y participación, nos interpela y nos somete. Por este motivo el viaje es el “el estado filosófico por excelencia, una vez que la vida se ha mostrado como algo enigmático” (Agustín, I. 2000). Así, tiene como propósito elemental un proceso de transformación que persuade al sujeto al despliegue cabal de sus facultades. Por ese motivo, la tarea del viajero consistiría en dejarse decir, en hacer la experiencia de la finitud, del silencio, y de/recorrer su camino, reinventarlo, enriquecerlo.

En correspondencia, el viaje refiere la forma en que las personas gestionan sus experiencias pasadas con las del presente. Este movimiento puede entenderse como la serie de pensamientos, sentimientos y acciones que manifiestan reflexivamente. En este caso, las experiencias con medicinas ancestrales se entienden como aquellas relaciones,

sentimientos y pensamientos que, de manera corporal y simbólica y en un medio determinado, nos alojan a las postrimerías de un gran viaje.

3.2 Los des(bordes) del discurso corporal

El cuerpo se entiende como una totalidad compleja surcada por múltiples dimensiones en continua interacción. No se agota en su materialidad, sino que deja su impronta grabada en los espacios por los que transita, en el tiempo que habita, en la memoria de *otros*. El sujeto ingresa al sistema simbólico de la cultura en el acto de mirar(se), “acto inconsciente desencadenado por una luz que viene desde el otro” (Nasio, 2001).

Desde los primeros años de vida el sujeto está a la merced de esta mirada, que le da unidad y significado, el cuerpo aparece como el lienzo en el que se imprime el acto de vivir. En esta dialéctica de "presencia-ausencia"²⁴, es el intervalo en el cual cuerpo es nombrado. No es una realidad primaria, no se nace con un cuerpo, sino que éste se construye, participando tanto el sujeto con sus motivaciones, como el lenguaje, la cultura, el entorno social y la historia. El cuerpo es un efecto de esa cultura en la que se encuentra inmerso, está atravesado por el lenguaje, pues “es en la palabra, en el discurso, donde el sujeto reconoce su subjetividad y nombra su cuerpo” (Lacan, 2009). El cuerpo deviene como nuestro capital simbólico: con él nacemos, surgimos ante el mundo y decimos antes que cualquier otro mensaje, que estamos ahí, que somos, que existimos (Finol, 2005).

No obstante, la cultura ha marcado los cuerpos, los modos de producción y relación establecieron las transformaciones en las formas de convivencia. La cultura construye cuerpo sobre la anatomía, es el teatro en el cual se enfrentan distintas causas políticas e ideológicas, funge como referente de identidad en la que los sujetos se reconocen (Said, 1996).

Esta perspectiva nos permite hacer inteligible las subjetividades de las personas que han tenido experiencias con medicinas ancestrales y enfocarnos en los *viajes* que han permitido la construcción del cuerpo. Sus experiencias resultan medulares para dar cuenta de la forma en que histórica, política, social y culturalmente se hacen los cuerpos. Por este motivo “volver a las cosas mismas (...) a la experiencia prerracional, a la

²⁴ Henry Lefebvre considera que las representaciones se establezcan “por y para la mirada”. La capacidad que tiene un discurso de suscitar los deseos y, así, sustituir la realidad, muestra el poder de las representaciones. De ahí se perfilan la pertenencia de los recuerdos y la historicidad de la cultura por la acción acumulativa. Lefebvre entiende que hay dos modos de considerar a una representación: desde su génesis y desde su genealogía. Como el concepto, la representación puede ser reconocida desde sus vinculaciones históricas generales, que es su génesis. Como genealogía, trae sus filiaciones y encuentros concretos. (1983, p. 62)

experiencia vivida: no se refiere a sensaciones pasivas, sino a percepciones que junto a la interpretación perfilan objetivos, valores y significados; en una interpretación a la que Husserl denominó *intencionalidad*” (Sandín, 2003, p. 62). Esta forma de comprender la realidad para construir un conocimiento busca, a partir de la metáfora “*revolucionar el cuerpo para crear un cuerpo revolucionario*” recuperar al sujeto de la experiencia. Comprender el flujo de búsqueda de sentido en el campo de la subjetividad, lo cual infiere un análisis el desentrañamiento de la relación cuerpo/cultura, cuerpo/medicina.

Para Foucault esta experiencia tiene al menos tres características principales: es una actitud relacional ante los demás y ante el mundo, una atención respecto de lo que se piensa y una ejercitación o ascesis para transformar al individuo en su acceso a la verdad. Foucault denominaría a este conjunto de características *tecnologías del yo*: “prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presente ciertos valores estéticos y responda a ciertos criterios de estilo” (Foucault, 1991, pp.13-14).

Por lo anterior, las experiencias con medicinas ancestrales significan el análisis del cuerpo en un campo plural de fuerzas, una genealogía del sujeto ético-moral que se abre a nuevas relaciones consigo mismo y con los demás. Pues los cuerpos son “lugares de existencia, territorios de la memoria, de la desesperación y del deseo, o de su anhelo; pero esos lugares son, en realidad bien singulares, se reivindican como algo propio” (Nancy, 2003, p. 15).

Los cambios en la formación del sujeto a partir del tránsito por estas experiencias y las nuevas formaciones discursivas originadas, ocurren en un cuerpo entendido como subjetividad política: una manera de ser, una manera de conocer y una manera de actuar. Esta dimensión estética alberga modos de percibir que nos afecta en términos de razón-sensible. Así, el cuerpo “expresa el paso de la cultura y su diario acontecer, en percepciones, actitudes, prácticas y representaciones. El cuerpo entendido como una estructura simbólica que se ha elaborado en las experiencias con las estructuras sociales, con los acervos culturales y en los dramas cotidianos” (Arboleda, 2009, p. 51).

Es por esto que es “una superficie de sensibilidad en la que lo que pasa afecta de algún modo, produce algunos efectos, inscribe algunas marcas, deja algunas huellas” (Larrosa, 2003, p 174-175). Siendo así, cada sociedad construye un imaginario de cuerpo, que descansa en la edificación de saberes a través de la historia, se puede decir que del cuerpo subyace una epistemología, lo que lleva a formular interrogantes del tipo: ¿Qué es un cuerpo? ¿Cómo debe de ser un cuerpo? ¿Se es o se tiene un cuerpo? ¿Cuál es la mirada que atraviesa al cuerpo contemporáneo?

Ésta óptica abre la posibilidad de su constante transformación, en vista de que “no hay nada que podamos decir, sentir, pensar o desear, en lo que no esté implicado nuestro cuerpo y, a su vez, no hay concepción de cuerpo que no esté atravesado por el

lenguaje y la cultura y, así pues, lo cultural, social, simbólico y discursivo se materializan ‘en’ y ‘a través’ del cuerpo” (Gallo, 2009, p. 231-242).

De este modo se van encarnando las emociones, sentimientos, deseos y pensamientos, con base en procesos comunicativos, de socialización, de control y reconocimiento y se despliega en una ingente variedad de prácticas corporales hasta conformar una “sensibilidad respecto al otro que se encarna en el cuerpo” (Gallo, 2006). Cómo pues entender los cuerpos que hablan desde los márgenes de lo social, desde los des(bordes) de la cultura, cómo entender los cuerpos inmersos en una serie de prácticas culturales, que aglutinan un conglomerado de sentidos y significados en continua tensión y debate entre la aceptación y el rechazo.

3.3 Hacerse naturaleza, el proceso de una transformación del ser corporal en el mundo

El cuerpo es un modo de vida, una vez que haces consciencia no puedes dejar de ser lo que eres (Alberto, comunicación oral de día 25 de octubre de 2016)

Nuestro cuerpo es concebido como una construcción social. Por lo menos esto es lo que hemos asimilado en el mundo académico institucionalizado. El trabajo que proponen mis acompañantes consiste en construir un cuerpo más cercano a nuestro ser natural, a la propia naturaleza. El camino de la medicina representa en primera instancia la consciencia de nuestra propia enfermedad. Estamos enfermos de separación nos dicen. Por eso hay que ir *reconectando* poco a poco para explorar nuestro cuerpo real, nuestra esencia.

Todo cambio, toda transformación, empieza desde adentro. El cuerpo como lugar de la esperanza, como recinto de la transformación, como medio revolucionario desde el que se piensa en lo que es necesario. La idea es entonces repensar nuestro cuerpo como lugar que requiere una nueva escritura. El logro de una espiritualidad corporeizada como proceso de limpieza, de embellecimiento, de sanidad. Atender al cuerpo no desde la obsesión actual, sino *volverse él*, aceptar su naturaleza. Simbolizarlo como una imagen que rebasa el ámbito individual y se despliega en los horizontes.

Una recorporización, precisamente, como la imagen de la reconexión que describe la presencia de un individuo que no se concibe como apartado de su cuerpo, de su relación con los otros, del entorno y el cosmos. El acento estriba también en la sacralización del hombre y la naturaleza, trascendiendo la ruptura entre una persona y otra, entre el yo y las demás formas de vida. La experiencia de Alberto –por ejemplo– lo ha orillado a organizar una narrativa sobre el cuerpo como presunción de un saber que ha aprendido a mirarse, sentirse, y escucharse.

Cuando piensas en pieles y perfumes, es un modo de ver la cultura, *voirse belle* –el verse bella–, y todo esto que siempre ataca tanto a las mujeres, todo esto no es necesario, yo veo más impacto aquí en las mujeres que consumen cosméticos que las mujeres en Europa. Yo vivo la mitad del tiempo en Europa y la mitad aquí y puedo ver las dos culturas, nuestra cultura es caótica pero tiene mucha riqueza todavía por rescatar, Europa es demasiado ordenada pero también está muy manipulado. Yo creo que en Europa, de verdad que Orwell no se equivocaba cuando hablaba de la policía del pensamiento, la gente está muy manipulada y no se da cuenta, aquí yo veo todavía posibilidades sociales. En tu mismo país los cartageneros me cuentan cómo se relacionan en la calle, en una ciudad la gente siempre está bailando, está yendo de un lugar a otro, toda esa riqueza hay que rescatarla. La comunidad importa, y la manera de vernos y respetarnos importa y la manera de ver nuestro cuerpo, lo que nuestro cuerpo necesita también: tú necesitas dormir bien, comer bien y que tu espacio esté limpio y necesitamos menos de lo que nos imaginamos para estar así (Alberto, comunicación oral de día 25 de octubre de 2016).

El conjunto de prácticas que se llevan a cabo para alcanzar los más altos estándares de belleza, han convertido al cuerpo en un accesorio de la presencia. La cultura de la imagen característica de nuestro tiempo lo ve como objeto de consumo. Las palabras de Alberto dan cuenta de un tiempo en el que la apariencia, la máscara, ha cobrado ingente relevancia en una época donde las relaciones sociales están esgrimidas desde estereotipos de salud, belleza y felicidad, que han hegemonizado las prácticas culturales; de manera que la idea del consumo de cosméticos es una forma de control sobre el espacio de la vida íntima, a la vez que una forma de poder procurar un sentido y un valor a nuestra relación con el mundo, no obstante:

No comprendemos porqué hacemos uso utilitario de la tierra. Estamos rebasados por nosotros mismos, o sea, va más rápido la tecnología, la electrónica, que nuestro propio ritmo de crecimiento o el de las plantas que requieren de procesos más lentos. Tenemos que regular nuestras poblaciones, todos los insectos nos muestran que las poblaciones reguladas funcionan, las abejas, las hormigas nos lo muestran, hay que volver a ver a la naturaleza, hemos olvidado ver a la naturaleza, eso es lo que nos están indicando estos abuelos, esta es su medicina, y no los psicotrópicos, ellos los usan como plantas medicinales pero no es ese el mensaje, el mensaje es volver a ver a la naturaleza y respetarla (Alberto, comunicación oral de día 25 de octubre de 2016).

En la actualidad el cuerpo está deslindado de su relación con el mundo, cubierto de signos efímeros que lo vacían de sentido. Si bien esta sensibilidad narcisista es necesaria, a su vez lo convierte en objeto de consumo, en el blanco de la lógica simbólica de la seducción floreciente en el mercado de cosméticos, ejercicios, estética, alimentos, etc. que hacen del cuerpo carente para asegurar una existencia plena, digna. Este es uno de los aspectos de la reflexión planteada por Alberto, el otro tiene que ver con la idea de que

El hombre occidental tiene, en la actualidad, el sentimiento de que el cuerpo es, de alguna manera, algo diferente de él, de que lo posee como a un objeto muy especial, por supuesto más íntimo que los demás. La identidad se sustancia entre el hombre y su arraigo corporal se rompe, de manera abstracta, por esta singular relación de propiedad: poseer un cuerpo.

La fórmula moderna del cuerpo lo convierte en un resto: cuando el hombre está separado del cosmos, separado de los otros y separado de sí mismo (*infra*). Y este anclaje de la presencia tiende a ser ritualmente borrado. El lugar del cuerpo en los rituales de la vida cotidiana es el del claroscuro, el de la presencia-ausencia. Como el hombre no podría distinguirse del cuerpo que le da forma y rostro, éste está infinitamente presente en el origen de todas las acciones humanas, pero como los rituales tienden a escamotear el sentimiento de la presencia, como una pizarra mágica en la que el cuerpo se muestra mientras desaparece, el cuerpo está infinitamente ausente (Le Breton, 2002, p. 97).

En esta disposición sus preocupaciones tienen que ver con un ejercicio vital de autoconocimiento como vindicación del cuidado de sí, una experiencia que cambió su manera de verse, sus relaciones, un ejercicio estético, ético, político y existencial en el que es necesario estar alerta a las palabras y a los actos en cada época de la vida. Transformar el cuerpo implica una reordenación en todos esos niveles. Una semantización que modifique lo que se piensa y desarrolle actitudes subsecuentes sobre los modos de ser y de actuar que comprometen la intimidad. Es decir, un comportamiento general que signifique en toda su integridad “un caso particular de la preocupación por uno mismo” Foucault (2005, p. 66)

El cuidado de sí tiene que ver con una actividad sobre lo que le pasa al sujeto, a la percepción de lo que le pasa y le afecta, y a los modos de enunciarlo. El cuidado de sí se ocupa de promover una cierta sutileza respecto a las relaciones y las acciones entre los sujetos, mediante ciertas tecnologías, mediante ciertos modos de hacer” (Farina, 2005, p. 44).

En este sentido, pensar los modos de vivir y reconstruirlos desde el lenguaje es parte del empeño de “ayudarlo al occidental a entender lo que no entiende y también, a la vez, ayudar a estos abuelos a transmitir su enseñanza, a comunicar su experiencia” (Alberto, comunicación oral de día 25 de octubre de 2016). Este hecho sugiere auscultar su camino, los fenómenos culturales y prácticas habituales que fueron configurando, sus dinámicas, la reestructuración de los campos semánticos sobre el cuerpo, la creación de un cuerpo nuevo, el acceso a nuevas ideas y valores. Una de estas ideas nos la ofrece Felipe cuando menciona:

Tengo relaciones especiales con la abuelita ayahuasca y con el hikuri, pero tengo una relación más especial, con la manera de rezar del linaje de la chanupa –pipa sagrada– de la compasión. La visión de la vida donde el ser humano nace en completa bondad, sin ninguna maldad dentro de sí, la visión de la vida donde la maldad y el ego son una ilusión. Esa es la medicina con la que tengo más relación, con el altar de la compasión, la sabiduría, la visión de la vida completamente maravillosa sin necesidad de mejorarse a uno mismo, eso es lo que más atesoro en mi corazón (Felipe, comunicación oral de día 29 de noviembre de 2016).

Estas reflexiones también aseguran un estilo de vida acompañado por una relación de integridad consigo, con los demás y con el mundo. La confianza en la vida, en la libertad del encuentro genuino más allá de dogmas. El reconocimiento de particularidades antes demeritadas en relación con el trabajo del cuerpo, en las que rezar,

danzar, ayunar, ofrendar y establecer una relación de intimidad con la medicina, plantean situaciones concretas que identifican las particularidades que vive un sujeto en un tiempo y espacio determinado. La visión de la vida que sugiere una profunda aceptación de sí mismo, de profundo amor por sí mismo.

Alberto hace referencia a la forma en que nos acercamos al cuerpo para interrogarlo, la cuadrícula hermenéutica o estructuralista desde donde interrogamos la cosa y construimos el mundo. El lugar que estamos ocupando en el lenguaje, representa la cuadrícula del poder desde donde nos situamos. “El lenguaje se desarrolla de tal manera que los sonidos se corresponden con las experiencias subjetivas e intuitivas del oyente. Las palabras como los números expresan realidades fundamentales entre objetos, eventos y fuerzas que constituyen nuestro mundo. Por lo que es lógico que en el transcurso de nuestras vidas absorbemos intuitivamente estas relaciones” (Tammert, 2011).

Tú puedes ver el cuerpo como médico, o verlo como un artista de danza, puedes tener muchas miradas. Depende de la parte del lenguaje en que te ubiques; es lo que hablábamos de la lingüística [...], tú te colocas dentro de la malla del lenguaje, te sitúas en un lugar, tomas el lenguaje, te pones en el lugar del lenguaje y el lenguaje a su vez te toma a ti a partir de lo que estás hablando. Desde el lenguaje es la construcción, desde ahí viene todo. Desde ahí se comprende la visión del mundo de estos abuelos: una visión muy vieja, muy antigua, milenaria. Para construir un calendario como el maya se necesitan miles de años, pero tú no la puedes pasar a la modernidad dando el brinco. Yo digo que a los blancos nos toca reinterpretar las cosas: está ruptura que hubo de la colonia para acá y también los periodos de modernización de lo que ha sido la visión del mundo de estos abuelitos. Hacer el paso entre esta herencia antigua y la herencia occidental, para comprender el patrimonio universal que nos están legando. (Alberto, comunicación oral de día 25 de octubre de 2016).

Las experiencias con las medicinas ancestrales en los entramados de una cosmovisión, los llevan a establecer singularidades sobre la percepción del cuerpo, a desarrollar la sensibilidad e imaginación como parte esencial que los conecta con su ser, en un reencuentro consigo mismo. Alberto, por su parte, incursiona en prácticas de la comunidad a través de las logra establecer una visión estética desde la que guía y da forma al proceso de hacerse naturaleza, es decir, asume comportamientos y actitudes diferentes que le permite vislumbrar las debilidades de su proceso de formación. A través de ellas, pudo tener una mirada diferente de su cuerpo y de su vida misma.

Cuando yo empezaba a trabajar con los abuelos lo primero que me enseñaron fue a sembrar la tierra. Entonces en tres mil metros yo hacía una milpa y a partir de ella los abuelos me iban enseñando los errores de mi pensamiento: por ejemplo la ciclicidad del maíz, el maíz trae una instrucción en el grano y no tiene otra instrucción que esa, y tiene un ciclo para crecer que tú no puedes acelerar o retrasar, tiene un tiempo y de acuerdo a eso tú tienes que trabajar la milpa. La milpa para ellos es el lugar más sagrado, si tú tienes un problema tú vas a tu milpa y ahí re piensas, ni siquiera hablo de rezar, hablo de estar ahí tranquilo, pensando. Y ellos me enseñaron cuánta gente puede alimentar tu milpa, una milpa de tres

mil metros no alcanza a alimentar una familia de siete –yo le ofrendaba a una familia de siete personas. Entonces necesitamos grandes cantidades de tierra para poder sembrar las plantas, no sólo para alimentar los bueyes, las vacas que nos van a su vez a alimentar, sino para el mismo maíz. Necesitamos territorios grandes que tenemos que mantener con la biodiversidad que hay y sembrar en cada lugar lo que hay, porque también tiene todo un límite. Tenemos que regular nuestras poblaciones, todos los insectos nos muestran que las poblaciones reguladas funcionan: las abejas, las hormigas. Hay que volver a ver a la naturaleza, hemos olvidado verla (Alberto, comunicación oral de día 25 de octubre de 2016).

Estas experiencias les han permitido modificar la percepción de su cuerpo; explorar emociones que se expresan a través de otras prácticas de lo corporal en contacto con procesos de sensibilización e interiorización. Un aspecto central en sus trayectorias son los criterios que los conducen a materializar su discurso, entendiendo que son sujetos “de acción instrumental, de relaciones con el otro, de comportamientos y actitudes en general y de la relación consigo mismo” (Foucault, 2002, p. 71).

Mi visión de mundo ha cambiado, ya no soy un hombre de una ciudad –por ejemplo– o alguien que vive en Europa. Cuando vivo en Europa veo todos los problemas que hay, la gente que no está conectada, el hiperconsumo. Y cuando vengo aquí, veo toda la necesidad de reeducar a nuestros pueblos. No somos europeos, no vamos a vivir como europeos, porque el lugar no se presta para eso, tenemos que vivir de acuerdo a lo que estamos heredando, es difícil la verdad, yo no estoy pensando en entrar y salir, sería como algo que te pones, más bien es un modo de vida que no puedes dejar ni volver atrás. O sea estás viviéndolo, una vez que haces conciencia –una vez que te haces universitario no puedes dejar de serlo, si me hablas desde ese lado, con el lenguaje que te dieron tus maestros (Alberto, comunicación oral de día 25 de octubre de 2016).

La trayectoria de Alberto está signada por reflexiones sobre lo que nos conforma culturalmente, lo que hemos heredado para otorgarle sentido a la forma en que estamos viviendo, para subvertir los estereotipos. Asimismo llama la atención la alusión “*no estoy pensando en entrar y salir*” pues parece distanciarse de la idea de identidad como estas “*innumerables versiones de la misma persona*” (Le Breton, 2010). No obstante que sea usual el juego de la creación de sí mismos en afinidad con los contextos que nos identifican, la forma de “hacer conciencia” que nos propone Alberto invita a utilizar nuestros recursos –corporales, culturales– para resistir la imagen del futuro que las sociedades modernas occidentales construyen para el resto del mundo. De este modo procura reconstruir la marca identitaria en el espejo de la cultura, en articulación con todos los elementos que condicionan nuestras improntas subjetivas, que cobran sentido como mundos diferenciales.

Tu cuerpo se alimenta de todos los recursos naturales, tú eres minerales, eres agua, eres comida, yo veo en Europa el montón de problema que tienen con los alimentos, eso de las vacas locas ¿no? La alimentación de los pollos, todo el abuso que hay sobre los animales. Hay que volver a armonizarse desde tu pequeño huerto, hay que volver a empezar a comer sano a alimentar a tus niños, porque todo viene ya alterado, ya no sabes el origen de las

cosas, ni de los mismos lenguajes o de las modas, hay que tener cuidado con lo que está entrando de modas y cómo está ocupando el pensamiento de la gente. Conectarte con tu cuerpo y tu armonía: escuchar tus sueños, tu corazón, tu ritmo, lo que te toca. La armonía es que no estés peleado con tu entorno, ni con las cosas, ni con la gente, ni con tu pensamiento. Cuando hablamos de armonía es estar en un lugar sin chingar a los demás, y hablo de humanos y de naturaleza, cuando digo chingar es destrozarse todo lo que hay para que tú puedas vivir (Alberto, comunicación oral de día 25 de octubre de 2016).

Esta mirada refleja un referente de identidad. El despliegue de sus experiencias hacia otros universos de sentido, donde el sujeto de la experiencia es un sujeto pasional, receptivo y sensible:

Si vas a mover la tierra tienes que pedir permiso –a la misma tierra– para sembrar para que la tierra coopere contigo, si tú no le explicas a la tierra qué quieres la tierra va a ir en contra tuya, te va a dar en la torre y se va a desfasar el agua, se va a desfasar el aire. Entonces pregúntale a la tierra, pídele permiso para sembrar, dile qué vas a hacer para que ella coopere contigo. Y cuando hablo de ofrendas no es ser un pagano, es estar agradeciendo lo que te da, si tú recibes de tu cosecha una tonelada de maíz pues dale a los ratoncitos un poquito ¿no?, para que te vengan a depredar menos, no eres el único sobre la tierra, o sea hay que ver más factores, hay que conectar todo lo demás. Hay que trasladar el yo a la naturaleza misma: tú eres la naturaleza, eres el agua, eres la tierra, o sea, volver a ser un elemento más de la tierra, ese sería el mensaje, para mí, de lo que yo he aprendido (Alberto, comunicación oral de día 25 de octubre de 2016).

Nos encontramos frente a sujetos que luchan por tener una identidad conforme a sus experiencias, es decir, tener un lugar en el mundo con un punto que les ayude a “conocer el principio de funcionamiento de sí mismos” (Farina, 2005, p. 44). Una de estas experiencias es la búsqueda de visión o *hanblecheyapi* que significa “llorar por una visión sobre una montaña aislada”:

A ti te llevan también a que tengas visión en la montaña y tu rezas sin ninguna medicina, porque no todo el tiempo se usa la medicina, te siembran en la montaña y te dejan cuatro días sin agua y sin comida a que tú conectes –vas a llevarte al límite. Tú estás en la montaña solo, con tus harapos tratando de conectar, entonces tu cabeza te dice: qué estoy haciendo aquí, soy un estúpido ¿me entiendes? Todas las trampas de la mente salen ahí, y llegas a la conclusión de que tu mente y tu espíritu no pueden vivir, la mente siempre está celosa del espíritu, debes escuchar tu intuición ¿sí?, todos los lugares si los respetas, si los sabes escuchar y ver, te van a dar las claves para poder permanecer sin que te dañen. Después de este tipo de *visions* en cualquier situación que tú te encuentres dices: mi casa es el cielo y la tierra, y tú mente ahí no tiene que entrar más que tu conexión con la naturaleza. La naturaleza te va a recibir dependiendo de cómo vienes, entonces la enseñanza es que no puedes entrar con tu mente a la naturaleza sino con tu cuerpo porque eres parte de esa naturaleza y tu cuerpo te va a enseñar otra vez a reconectarte, a rever las plantas, a rever las hormigas, a aprender de los pájaros, de todo lo que está vivo (Alberto, comunicación oral de día 25 de octubre de 2016).

En las culturas originarias se ha buscado la soledad de las montañas para encontrarse con lo más puro y universal del ser humano: la búsqueda interior, el

observarse en profundidad con total libertad, (re)conocer y sentir la dimensión espiritual, es impulso para seguir caminando. Estas prácticas nos hablan además de la reconfiguración de la identidad a partir de la reflexión sobre las propias experiencias, pues siguiendo a Bárcena y otros

Vivimos corporalmente el tiempo y, puesto que el tiempo humano es histórico, nuestra biografía es, también, la de una experiencia corporal. Cada elección y cada decisión poseen una densidad carnal indiscutible –que se apoya en nuestra estructura biológica, pero que la supera al mismo tiempo–, y están apoyadas por nuestro propio cuerpo” (2003, p. 3).

Las búsquedas de visión, en este sentido, consiguen sincronizar el cuerpo en relación con fenómenos visionarios, afrontando las duras circunstancias del lugar y la extrema soledad, se entra en íntima relación con el ser del cosmos. Alberto señala:

Yo nunca he tenido una relación tan diferente con el agua después de hacer una danza del sol, o una búsqueda de visión, porque he estado sin agua y sin comida cuatro días y no me atormenta el hambre, me atormenta la sed, entonces tu relación con el agua cambia, tu relación con la tierra que te acepta en un lugar cambia, nunca vas a volver a ver la naturaleza igual. Aprendes a ver los ciclos, a vivir, a escuchar el lugar, a identificar los peligros que hay, estando con respeto ¿no? Ese es el peligro de nuestras sociedades, que no respetan los lugares. Están haciendo negocio con todo, están vendiendo el suelo donde estás parado..., no se puede, hay un mal principio ahí. O sea no es la tierra o yo, yo soy la tierra, no es la naturaleza, yo soy la naturaleza, hay que *ubicar el yo en la naturaleza*, es fundamental como base de la identidad. Hay que pararse a observar cuál es el equilibrio justo: yo tomo de la tierra, pero también le doy, la tengo que cuidar mejorando el lugar donde estoy ¿no? Vivir en grupos de respeto, buscar dónde va a haber balance en el grupo, ver a los otros, y escucharte a ti, sentir en tu corazón qué es lo que necesitas ¿no? (Alberto, comunicación oral de día 25 de octubre de 2016).

En esta forma de ascetismo amerindio el cuerpo es purificado, lo que le permite al sujeto establecer una relación diferente consigo mismo. Representa un camino en el que no hay atajos, pues básicamente se trata de llevarse al límite, de ubicarse y verla desde una perspectiva estética inusitada. Por ello estas prácticas culturales ayudan a “definir y a desarrollar un modo de vida, como algo más que un conjunto de prácticas, las cuales van acompañadas de una serie de convenciones, de reglas de comportamiento y modos de hacer” (Foucault, 1999, p. 27)

Esta manera de prestar atención a lo que nos constituye les ha permitido transformarse, corregirse, disciplinarse y conquistar en cierto modo la experiencia de hacerse naturaleza, de prestar atención a aquello que le pasa a un sujeto en tanto presencia corporal en el mundo. El modo en que conciben el cuerpo nos ofrece la posibilidad de recobrar el sentido del “lugar” de la experiencia.

El sólo hecho de saber que fui capaz de sortear todas las dificultades de esta experiencia para mí es un triunfo valiosísimo, es algo que uno hace de corazón, desde la gratitud, desde la felicidad. (Felipe, comunicación oral de día 29 de noviembre de 2016).

Esta otra forma de acceder al conocimiento del cuerpo afecta al sujeto en sus relaciones cotidianas, al tiempo que se abre a nuevos horizontes para comprender la existencia humana. Por estos motivos “el cuerpo testimonia de sí mismo, es testigo de lo que le pasa, y por eso expresa, en sus gestos y señas, lo vivido. Sus gestos son su lenguaje, la forma en que expresa los acontecimientos que en él impactan” (Bárcena y otros, 2003).

Pienso que las enfermedades vienen de la desincronización del cuerpo con la tierra. Todo tiene una vibración, las piedras tienen una vibración, la tierra tiene una vibración y nosotros tenemos una vibración que podemos controlar con nuestro pensamiento, con nuestra manera de vivir, de armonizarnos, cuando nos desarmonizamos perdemos nuestra vibración que está a mismo nivel que la tierra, la tierra es la que nos está regulando todo el tiempo ¿no? Entonces cuando un abuelo viene a curarte, lo que hace es regresarte a la misma vibración de la tierra, regresar tu parte de la naturaleza. Si están mal tus tripas o si está mal tu cabeza, que total estás pensando otra cosa antinatural que ya no duermes bien, entonces debes devolverte a tu ciclo natural, a esa vibración con la tierra, hay piedras que tienen la vibración de la tierra como el cuarzo. La tierra está cambiando, el eje de la tierra se movió, hay que estar atento a todas esas cosas, entonces estos abuelos curan con piedras y dicen, el cuarzo tiene esta vibración, limpia tus otras piedras con estos cuarzos, están diciendo que tú eres la naturaleza, que te vuelvas a ella, que veas que tu agua está limpia, todo, los científicos ahora descubren que si tú rezas el agua el agua cambia las moléculas ¿no? Porque tu actitud hacia las cosas cambia las cosas, lo que te digo con esta medicina, tú llegas con ganas de poder, o de llevar una ceremonia de la que no tienes permiso, haces un impacto sobre la gente negativo, o sea que la medicina hay que conocerla, hay que pasarte unos años en esto para poder si quiera tener el permiso de manejarla, eso sí te llega la medicina (Alberto, comunicación oral de día 25 de octubre de 2016).

Las lecturas que propusimos sobre el cuerpo en relación con la construcción de subjetividad, nos ayudan a percibir el sentido de una cosmovisión y a descubrir los imaginarios culturales que se quieren compartir. Según estas líneas, el cuerpo se concibe como una relación holística (física, mental y espiritual) afín a la idea de interdependencia. Con todo, las experiencias con medicinas ancestrales y las prácticas de meditación en la montaña tienen el propósito de regresarnos a la totalidad de la cual hacemos parte, es decir, a la “cultura de la transformación personal centrada en la experiencia de la renovación profunda del yo” (López Novo, 2012, p. 78), senda que conduce –en este contexto– a la felicidad.

3.4 El camino de la medicina: la experiencia con las plantas de poder

Decíamos con Larrosa (2006) que la experiencia es *eso que me pasa* y que cuando me pasa me transforma. Queremos señalar además que la experiencia con la medicina ancestral –también llamada plantas sagradas– representan no únicamente un acontecimiento con amplias repercusiones en la esfera espiritual, sino antes bien un parteaguas que señala un denso camino llamado medicina –verbigracia, dentro de la tradición de los indios de la nación lakota sioux, camino rojo. Es por esto que la medicina ancestral además de ser fuente de espiritualidad es recreada por personas y grupos que denotan un interés comunitario y político, es decir, que ven que este camino ostenta una potencia social, una vitalidad intrínseca.

En *La Pipa Sagrada, los siete ritos secretos de los indios sioux (2001)* relatados por Alce Negro, el camino rojo es asumido como la herencia de sangre del indígena americano, cuyo fondo espiritual busca encontrar plena relación con el águila (Gran misterio o *Wakan-tankan*), el espíritu creador que da la vida, considerando además al padre cielo y a la madre tierra como ancestros que nos guían.

El «camino rojo» es el eje que enlaza el Norte con el Sur; es la vía buena y recta, pues, para los indios, el Norte es Pureza y el Sur es Vida. Este «camino rojo» es así similar a la «vía recta y estrecha» del Cristianismo: es la línea vertical de la cruz, o también el *çirât-el-mustaqîm* coránico. Por otra parte, existe, en la cosmología de los sioux, el camino azul o negro que enlaza el Oeste con el Este, y que es la vía del error y de la destrucción. «El que viaja por este camino —ha dicho Black Elk— está distraído, dominado por los sentidos, y vive para sí mismo más que para su pueblo». El «pueblo», debe entenderse aquí en el sentido del «prójimo» del Evangelio (2001, p. 31).

El camino rojo busca entonces encontrar un balance entre los seres humanos y no humanos que componen el cosmos, por lo que propone una rigurosa disciplina de vida: danzas del sol, ceremonias de temazcal o inipi, búsquedas de visión, ceremonias de fuego, ceremonias alrededor del abuelo *kauyumari* o *hikuri*, etc. En estas ceremonias se establecen compromisos de servicio y ofrendas, se forman como guerreros que tienen el trabajo de hacerse responsables y conscientes de sí mismos y respetar profundamente la madre tierra.

El camino rojo es un camino espiritual como puede ser el camino blanco para el maya. Cuando tú hablas de espíritu no estás hablando de algo que no está materializado –tiene que haber un equilibrio–, las cosas tienen que ser materiales porque tú aprendes materialmente, así tu materia también tiene un espíritu que es el reflejo de cómo te estás guiando: el saberte escuchar y ver a ti mismo, porque tú eres tú y desde ahí te interrogas con el lenguaje, eres y no eres único, ¿me entiendes? O sea, es lo mismo con el lenguaje, el lenguaje no lo estoy inventando, ni el conocimiento, el conocimiento es una casualidad, nadie lo inventa, es como dice Nietzsche, el choque de dos espadas, es el chispazo que sale, no es que yo me siento y voy a inventar el conocimiento, eso es la peor mentira del

mundo y que haya una evolución en el conocimiento, también hay retroceso, no hay una teleología y aquí se habla también de una circularidad de la que hablan nuestros teóricos, el eterno retorno del que habla Nietzsche de la circularidad de las cosas, entonces cuando tú me preguntas del camino rojo de la medicina lo hago consciente ahora como adulto y digo: bueno, me toca hacer esta chamba pues la hago (Alberto, comunicación oral de día 25 de octubre de 2016).

Según lo comentado, el uso de la medicina ancestral conduce a espacios en nuestra memoria que nos recuerdan cuál es nuestra misión sobre la tierra. En este camino se sobrellevan las capacidades físicas al límite al ofrendar sangre, sudor y lágrimas sin condescendencias. Reconocer que no hay patrones de separación entre razas, que todos somos uno, que como es adentro es afuera:

Lo más fuerte es que te haga vomitar, hay otras veces que me he sentido castigado sin la medicina, en las *visions* de la montaña, que te ves a ti mismo como eres –ese es el castigo– cuando te ves como un ser bajo, mal vibrado y pienso que es para eso, para corregir, todo este camino es para corregir, para aprender a ayudar, para aprender a guardar, la medicina es un tesoro para no hacer negocio, es un tesoro milenario, es algo que no puedes encontrar en la tienda para empezar. Lo otro, no es algo que lo puedes hacer rápido, tiene sus tiempos, los abuelos saben eso, de hecho, cuando yo ya escogí dije, bueno, tomo el camino rojo y me dicen bueno, pues a sembrar la tierra, y dije ¡yo! para qué quieres que siembre la tierra. Y en ese proceso, en esos ciclos de sembrar la tierra me di cuenta, que el maíz pues no lo puedes imponer nada, es la naturaleza, los ciclos de la naturaleza que tienen su tiempo, no puedes forzar el que se dé antes. (Alberto, comunicación oral de día 25 de octubre de 2016).

Igualmente la senda de espiritualidad a que conduce el uso de la medicina ancestral planteada como ruta de aprendizaje y descubrimiento, implica un compromiso efectivo y afectivo, verbigracia: vivir, comer, cazar, viajar con los abuelos y compartir todos los aspectos de su *modus vivendi*; entrar en el ritmo de su cultura, de su sabiduría. Sólo en el ámbito colectivo, en el marco de una espiritualidad que trata de crear las condiciones posibles para habitar la tierra, es posible el camino de la medicina

Por esa razón, no plantea en el fondo ningún sentido puramente individual, sino el sentir colectivo en esencia. La experiencia con las plantas de poder no tienen pues otro fin que una búsqueda espiritual que se pone en práctica en la vida cotidiana. Un deseo a la vez de restituir el valor de las tradiciones amerindias, la aportación de las sabidurías toltecas, mayas, lakotas, etc., en todos los niveles.

El camino de la medicina no es tanto que lo aceptes, te toca trabajarlo, tienes que hacerte digno de la medicina. Con la medicina no se puede conectar hablando de psicotrópicos de un modo occidental porque es una experiencia mística. Es como la religión católica, cuando un jesuita te habla de la experiencia mística cristiana, aunque lo han hecho intelectual los jesuitas y los dominicos, no es una experiencia que la puedes pasar por la mente, es muy difícil, mira toda la época medieval pasó por este lenguaje y todavía no pueden explicarlo, Lo mismo pasa con esta medicina que te dan los abuelos, son experiencias personales, entonces lo que tú estás heredando también son códigos ancestrales que no se pueden pasar por la mente, igual, en el momento que tú lo reordenas

Lo estás reordenando desde algún lugar y no desde el lado indio, ese es el problema. Somos occidentales, no nos queda otra más que tratar de comprenderlo, pero no podemos comprenderlo desde afuera, tenemos que estar adentro para poder entenderlo, hay que vivirlo y compartirlo. Cuando te metes a una tribu, tienes que saber desde dónde viene esta medicina, esta cultura, por ejemplo las tribus nómadas como los lakotas están partiendo siempre desde un lado guerrero, a diferencia por ejemplo de los mayas, que han cultivado la tierra, que han sido más sedentarios, que tienen un calendario impresionante también, igual hablo desde tus tribus africanas que están metidas en Colombia, la cual es ya la mezcla de occidente con África, hemos heredado mucho, cosas muy ricas que todavía no tenemos consciencia que tenemos, eso nos hace naciones muy ricas, Desde ahí yo pienso que tenemos que reabordar, tenemos que repensar el mundo, eso nos toca, reordenarlo, hay demasiada información en internet (Alberto, comunicación oral de día 25 de octubre de 2016).

Así dispuesto, el camino de la medicina es heredero de tradiciones milenarias y representa un cambio de paradigma frente al consumismo, la tecno-dependencia y el fundamentalismo religioso, participa igualmente de la gran preocupación compartida por la crisis de nuestra civilización, la crisis ecológica y el anhelo de que nuestra vida en común puede ser de otra manera. El camino de la medicina como alternativa de vida y de trabajo se presenta como especie de arcaísmo posmoderno que se manifiesta en la centralidad que adquiere el cuerpo, lo étnico, lo lingüístico y lo cultural como respuesta a un presente caracterizado por el desorden y la incertidumbre.

En estas condiciones, el pasado, lo ya hecho, aparece como portador de certidumbres, como un conjunto de señales a partir del cual resulta trabajoso analizar la situación. He ahí más que el engaño por una cultura de la nostalgia: es un intento de no ser tomado en un movimiento cuyo origen se ha olvidado y cuyo fin todavía está oculto (Balandier, 2003, p. 234).

Este trabajo de representación de una tradición, de unas costumbres a las que respetar y venerar, es necesariamente un proceso de producción de sentido, no una mera nostalgia en una época incierta, sino una ruptura epistemológica frente a la lógica de significación imperante. La esperanza de este camino estriba en una apertura de la consciencia: la imagen de una humanidad unificada:

Por eso creo en esta medicina, ahora que estuve en Europa fui a una *kiva* que es un rezo a la tierra, vinieron los chamanes colombianos que me limpiaron las vías respiratorias con el rapé y un *marakame* me dio peyote, y yo veía gente que venía a hablar conmigo pero ya sabía yo a qué venía y qué me iba a decir desde que la veía que venía caminando, pero no soy yo es la planta ¿me entiendes? En la planta hay una inteligencia pero no a todos nos conecta igual, no sé por qué la planta escoge diferente a la gente, hay gente a la que la vuelve loca, no todos son casos de sabiduría. Por eso es necesario filtrar a las personas que pueden recibir esta medicina, si veo a gente muy nerviosa no dejo que tome la planta, se queda en la ceremonia pero no la prueba a menos que haya otros chamanes que pueden atender esta gente, que la pueden limpiar ¿no? (Alberto, comunicación oral de día 25 de octubre de 2016).

Un encuentro con una potencia anímica que signifique una búsqueda espiritual plena necesita ubicarse en una relación cautelosa, prudente y modesta, precisamente para evitar caer en la espiral de la toxicomanía:

Te lo diría como dicen los indios: la marihuana y el alcohol tienen sus espíritus, cuando tú ves a un adicto al alcohol y a la mota, casi todos tienen el mismo cuadro, por eso los puedes predecir, ellos no pudieron equilibrar, tienen los mismos síntomas, porque el espíritu de la medicina se apodera de ti, te hace su sirviente. Cuando agarras la medicina tienes que tener bien claro para que la quieras y no estarla agarrando así nada más, porque si no te hace adicto, se va apoderando de ti. O sea, todo tiene su espíritu. Por eso cuando tú tienes una experiencia de estas te das cuenta que la vida diaria tiene limitaciones, y lo que hace la medicina es darte una extensión, pero la idea es que tú puedas llegar a esto sin tener que usar la medicina, que tú puedas cambiar la frecuencia y entrar en un estado así. Ese es el camino tolteca, el tolteca es un modo de arte que habla de mover el encaje, es una vida de disciplina casi como el budismo zen y yo creo que hay gente que puede (Alberto, comunicación oral de día 25 de octubre de 2016).

De modo que las plantas sagradas pueden ser enemigas o aliadas, encierran una dimensión trágica: el riesgo de la angustia y la anhedonia. Y una dimensión fecunda: el aprendizaje de la compasión, del perdón, del amor.

Creo que definitivamente la medicina te enciende el bombillo, te ilumina, pero eso es prestado, se trata de un trabajo en el día a día, porque nadie logra llevar a su día a día algo que se le prestó, tiene que construirlo en la experiencia cotidiana. A veces hay que ir sin intención, sin miedo, ser como un niño. Cuando estás con un abuelo él sabe lo que hace, no va a estar de malicioso ahí dándote medicina y engañándote, la vida es corta y hay corto tiempo para aprender y no quiere decir que hay que estar acelerado, estar en el momento adecuado en el lugar adecuado con los ciclos y pedir así: tú pides que quieras aprender esto y esto va a llegar, porque así es de poderoso es el lenguaje. Para que entre tú y yo haya una comunicación buena, debe haber una base de respeto, de protocolos, de callar, escuchar, hablar, o sea, todo tiene un porqué, y te tienes que portar respetuoso. La evolución del lenguaje es una herramienta poderosísima, entonces el lenguaje importa, pero también no importa ¿no? Importa en cuanto te da la descripción, pero no todo, no le alcanza el presupuesto para describirlo todo, hay cosas que no se pueden describir con el lenguaje porque la medicina es la experiencia mística. Todos estos místicos medievales trabajaron más de quinientos años en tratar de narrar la experiencia mística y bueno por el camino indio no ha habido esta disciplina de las letras, pero si hay gente que se ha aventurado a hacer libros. Aquí lo importante, me parece, es ir con estos abuelos sin una perspectiva de esperar que te vas a iluminar o que vas a ser un Carlos Castañeda, hay que ir y vivir tu vida sin expectativas (Alberto, comunicación oral de día 25 de octubre de 2016).

Capítulo 4. Ontologías políticas de la diferencia, sendas de espiritualidad amerindia

El estudio de las experiencias con medicinas ancestrales nos ha conducido al desvelamiento de prácticas espirituales específicas en el entramado de una red de espiritualidad. En este apartado nos interesa seguir algunas reflexiones planteadas por Blaser (2013); Biset (2013); Escobar (2012) con el objetivo de señalar algunos puntos de inflexión relacionados con las formas de comprender las narrativas antes expuestas. Nos abriremos a estas reflexiones como base preliminar para analizar lo que podemos entender por ontología y sus vínculos o relaciones con la política, para seguidamente exponer las relaciones de poder y las luchas por el sentido dadas en el marco de los usos de las medicinas ancestrales en contextos contemporáneos.

4.1 Acercamientos a una noción de ontologías de la diferencia

Como nota inicial cabe señalar que no es ocasión en este estudio desarrollar una exhaustiva indagación sobre lo que entendemos por ontología desde sus múltiples acepciones. Por lo pronto, nos vamos a concentrar en los señalamientos inaugurales que en ese sentido propone Blaser (2015) y que nos sirven de parteaguas para tratar de comprender qué es la ontología.

En filosofía, por lo general, la ontología es aquella área de la metafísica que se ocupa del estudiar el ser en sus dimensiones y propiedades, en un intento de comprensión/interpretación de su condición temporal e histórica basada en el mundo de la vida. Empero, estas especificidades históricas y culturales dan cuenta de un sujeto eurocéntrico, legitimado por la razón civilizadora/normalizadora de los discursos, pero cuando situamos en primer plano otras culturas, pueblos y sociedades en los supuestos antes mencionados, encontramos formas culturales y religiosas que no se corresponden con esta mirada. Es decir, que nos obligan a ir más allá de la línea divisoria custodiada por la filosofía occidental y la ciencia universal, para preguntarnos por la tradición cultural amerindia y los aspectos que sostienen esta ontología.

En relación con lo anterior, Blaser sostiene que el término ontología opera en tres registros diferentes y simultáneos:

En el primer registro cualquier modo de entender el mundo debe asumir implícita o explícitamente qué tipo de cosas existen o pueden existir, cuáles son las condiciones de su existencia, sus relaciones de dependencia, etc., el inventario de tipos de seres y sus relaciones es *una ontología*. En el segundo registro las ontologías no preceden las prácticas mundanas, sino más bien toman sus formas a través de las prácticas que involucran tanto a humanos como a no humanos. El tercer registro traza las conexiones entre mitos y prácticas, en este sentido las ontologías también se manifiestan como narraciones en las

cuales las presunciones acerca de qué tipo de cosas pueden existir y sus posibles relaciones son más directamente visibles en los mitos (2015, p. 6).

Así pues, una ontología es una manera de hacer mundo, una forma de enactuar la realidad –evidenciar algo existente y determinante para el presente. Aquí la noción de realidad que está en juego no está afuera de las condiciones histórico culturales del sujeto como algo que tengamos que hallar; en esta formulación la realidad es una performance, una puesta en práctica, o más bien dicho, una práctica emergente que está siendo producida permanentemente, no es algo que ya esté ahí preexistente e inmutable. Una articulación heterogénea de hechos y representaciones que contribuyen a enactuar las realidades que narran.

No obstante Blaser siguiendo los señalamientos de Bruno Latour (1993) plantea que las categorías ontológicas de la modernidad surcan la gran división entre nosotros y ellos, semejante a aquella que se da entre humanos y no-humanos:

La gran división interna da cuenta de la *gran división externa*: nosotros somos los únicos que diferenciamos absolutamente entre Naturaleza y Cultura, entre Ciencia y Sociedad, mientras que a nuestros ojos todos los demás, sean chinos, amerindios, azande o barouya, no pueden realmente separar lo que es conocimiento de lo que es sociedad, lo que es signo de lo que es cosa, lo que viene de la Naturaleza, de lo que su cultura requiere. Hagan lo que hagan, no importa si es adaptado, regulado o funcional, ellos siempre permanecen ciegos al interior de esta confusión. Ellos son prisioneros tanto de lo social como del lenguaje. Nosotros, hagamos lo que hagamos, no importa cuán criminal o imperialista podamos ser, escapamos a la prisión de lo social y del lenguaje para lograr acceso a las cosas mismas a través de un portón de salida providencial, el del conocimiento científico. La partición interna entre humanos y no humanos define una segunda partición –una externa esta vez– a través de la cual los modernos se han puesto a sí mismos en un plano diferente de los premodernos (Latour, 1993, pp. 99-100).

Tenemos entonces una primera entrada a la idea de ontologías de la diferencia. Blaser menciona –siguiendo Descola (1986)– cuatro armaduras ontológicas elementales: el naturalismo –u ontología moderna–, que distribuye lo que existe entre dos grandes dominios (lo natural y lo cultural). El animismo que concibe las entidades que existen como emergentes de las relaciones que las unen unas con otras, es decir, como nudos en una red de entidades emergiendo como hilos concatenados por vínculos estrechos. El analogismo que básicamente opera en términos de una dinámica original que se repite a sí misma funcionando de lo micro a lo macro y permeando todo el universo. Finalmente el totemismo donde se distribuyen grupos de humanos y no humanos dentro del conjunto encabezado por un ancestro.

Así pues, cada uno de estos tópicos son dominios ontológicos completamente distintos que explicitan una multiplicidad de formas de distribuir y establecer la diferencia y sus relaciones, lo que a su vez nos ayuda a delimitar los marcos de

comprensión de la ontología moderna (naturalismo), considerándola una forma más entre otras de organizar lo que existe, pues las ontologías no difieren en su esencia porque carezcan de esa distinción entre naturaleza y cultura sino simplemente por la forma (diferente) en que distribuyen lo que existe.

A propósito de esta diferencia, una idea que se haya muy difundida en toda las tres américas indígenas es que la especie humana no es el único sujeto del universo. Se trata de una visión que pone en duda, en cuestionamiento radical, los fundamentos de la ontología occidental, oficial, moderna. A saber, la ontología que distingue la naturaleza de la cultura y atribuye ésta exclusivamente a los humanos, la que dice que la naturaleza es una y la cultura es múltiple. Antes bien, parafraseando a Blaser (2015) la multiplicidad se refiere a algo que es más que una unidad, pero menos que muchas unidades, esto es, todas las cosas están conectadas, pero esa conexión no cancela su diferencia.

Esta noción de ontología donde la multiplicidad y la performatividad de los relatos están entremezclados unos con otros, constituye para algunos autores el terreno en el que se asienta el proyecto de la ontología política de la diferencia (Escobar, 2014; Blaser, 2015; Bautista, 2016); cuyo significado implica paralelamente una cierta sensibilidad política, una problemática y una modalidad de análisis crítico:

La sensibilidad política se puede describir como un compromiso con el pluriverso, o lo que es lo mismo, un compromiso con sostener el devenir de mundos diversos y parcialmente conectados a pesar del empobrecimiento generado por el universalismo dominante. [...] Estos mundos no están separados unos de otros, pero no hay un principio único desde el que se pueda deducir estas conexiones y que harían de esta multiplicidad un universo. La problemática se puede describir como las dinámicas por medio de las cuales estos mundos u ontologías se enactúan a sí mismos en el mismo proceso en que se relacionan, interfieren y mezclan unos con otros. Finalmente, la ontología política no se preocupa de una supuesta realidad externa e independiente (que deba ser descubierta o develada con precisión), sino por el tipo de realidades que se generan a través de distintas prácticas, incluidas la propia práctica analítica. Puesto de otra manera, los relatos que la ontología política pone en escena no apuntan a desbancar otros relatos sobre la base de su supuesta falta de concordancia con una realidad ahí afuera, más bien los relatos de la ontología política buscan tejer una configuración diferente de una realidad que está en estado permanente de devenir, por medio de, entre otras cosas, los relatos que se narran (Blaser, 2015, p. 8-9).

Esta visión ha dado cabida a un conflicto ontológico de amplia envergadura entre diferentes formas de hacer mundo que están interrumpiéndose e interfiriendo unas con otras. Por ejemplo, en plena crisis civilizatoria, disparada por el cambio climático global, esto es, la destrucción y devastación de la tierra; las ontologías amerindias luchan por ser vistas como la defensa de otros modelos de vida, que interrumpen el modelo globalizador de crear un mundo hecho de un solo mundo –capitalista, secular, liberal– con la consigna de que la vida es una profunda interrelación e interdependencia experimentada radicalmente. Para ellos, hay una continuidad ininterrumpida entre nuestro ser, nuestro hacer y nuestro conocer –conocer es ser y es hacer.

Por este motivo, temas como la defensa del territorio se convierten en una de las columnas vertebrales de las tradiciones amerindias, pues sintonizan la vinculación de lo ancestral con la expectativa de futuro donde la relación ontológica prima más allá de las identidades discretas. Por esto, las ontologías de la diferencia son concepciones y prácticas de lo real en conflicto con un modelo hegemónico que se arroga para sí el derecho de ser un mundo neoliberal, globalizado, de mercado, de consumo, de eficiencia, de productividad, de clases, que amenaza justamente las formas de habitar la tierra, en tanto “verdadera guerra contra los mundos relacionales y un intento por dismantelar todo lo colectivo” (Escobar, 2016, p. 77)

En este contexto surge la diferencia, en la distribución de caracteres diferenciales en un espacio de coexistencia, el descubrimiento de atributos constituyentes de la realidad que expresan. En otros términos, “la diferencia no es posterior a la existencia de cosas en el mundo, sino que es aquello que hace posible al mundo como tal” (Biset, 2013, p. 4). En ese sentido, parafraseando Lenkersdorf (2013) “el conocimiento de la lengua es la condición ineludible de la convivencia, [...] el lenguaje define la naturaleza de la realidad y los métodos propios para su análisis, es el hecho donde resulta constitutiva la diferencia”.

Esto significa que existen horizontes de realidad, estructuras de pensamiento y organización social donde la lengua imprime determinado contenido histórico, en pertinencia y legitimidad. Haciendo surgir la diferencia de la presencia simultánea de las cosas halladas en costumbres y mentalidades. En este sentido, “la diferencia es «constitutiva» de los signos, pues un sistema diferencial precede y posibilita la identidad de los elementos” (Biset, 2013, p. 5).

En articulación con lo anterior, las prácticas culturales son la clave para reconocer determinada cosmovisión. Por esto “la diferencia no puede ser conducida a una instancia previa, la diferencia es ontológica en tanto relaciona lo diferente con lo diferente sin ninguna mediación. [...] La diferencia es lo que crea lo diverso, la diferencia de intensidad es lo profundo de donde surgen la extensión y la cualidad” (Biset, 2013, p. 10-11).

Según lo anterior, las realidades en estricto sentido no la construye la persona per se –rompiendo con la idea de representación de un sujeto que ordena el mundo– sino la red humana en la que está inserta, las experiencias colectivas que acontecen, las prácticas que se reiteran, que se sostienen, que se enriquecen a través de instituciones, de recursos (materiales y simbólicos) que definen su valor.

A partir de estas nociones, podemos entender la diferencia como constituida por el mismo proceso de significación, diferencia que “no puede ser nombrada con un concepto o una palabra, pues da cuenta del movimiento de «constitución» de conceptos o palabras, de unidades significativas” (Biset, 2013, p. 12). De estos señalamientos se desprende la idea de que existen rasgos de diferencia en el ser, en el pensar y en el hacer

de las ontologías amerindias que las hacen inteligibles en cuanto que escapan al sistema de representación hegemónica y constituyen en sus prácticas los efectos de su diferencia.

Por consiguiente, cuando hablamos de ontologías políticas de la diferencia hacemos alusión a que la diferencia es en sus contenidos y dimensiones un movimiento político, es decir, el efecto de la lengua, de la cultura, de la cosmovisión, los modos de percepción y vinculación que dan origen a procesos de comprensión de la vida al mismo tiempo que ponen en escena los elementos políticos del diferir mismo. Así visto, “la política es ontológica porque es el proceso de configuración de lo dado [...] el proceso de diferenciación que hace de un individuo un existente” (Biset, 2013, p. 18-19).

De ahí que se pueda indicar que la ontología política se encarga de establecer los procesos de lucha de sentidos sobre lo existente. Las formas de abordar las tensiones o conflictos entre tradiciones ontológicas para detectar modos de pensar y sentir diferente en tanto condiciones de coexistencia de los mundos, de la forma en que se narran y se relacionan.

4.2 Sendas de espiritualidad amerindia: relaciones de poder y luchas por el significado

En este apartado se muestran las formas en las cuales los dispositivos del poder se expresan como portadores de marcos de sentido que se interpelan. Nos interesa conocer la cosmovisión que soporta los usos de las medicinas ancestrales y el horizonte de uso en el sistema social contemporáneo. Se proponen como elementos de análisis las reflexiones de nuestros acompañantes en torno a los procesos de significación de sus usos durante los últimos años, y las defensas que en sus narrativas se pueden captar frente a las resemantizaciones que han sufrido las tradiciones culturales que los soportan.

4.2.1 Qué entendemos por espiritualidad amerindia

Fue importante conocer la manera en que se entiende, vive y práctica el uso de medicinas ancestrales en nuestros acompañantes y las diferencias de concepto, de interpretación y práctica que es posible encontrar hoy día. En virtud de que es necesario, en un marco político de la diferencia, respetar las formas de pensar y actuar de las comunidades que las usan en momentos en que la sociedad dominante define posturas específicas al respecto –criminalización, animadversión, etc. En ese aspecto, dar a conocer su propia forma de ver y vivir el mundo evitaría en alguna medida el sesgo con que la cultura dominante les ha marcado y las repercusiones de índole moral y político subsecuentes. Se busca con ello encontrar nuevas formas y espacios conversacionales o “del versar-con en tanto medio para la conversión o la transformación y para el reconocimiento del ‘otro’ como interlocutor y posibilitador del aprendizaje [...] o como un marco social de interacción y de acercamiento a la complejidad de la historia y del mundo de hombres y

mujeres a través de la práctica de acomodar la palabra para intercambiar con el corazón” (Quijano, 2016, p. 7).

En efecto, sobre la base de considerar que toda práctica cultural se inscribe en una cosmovisión específica a partir de la cual ostenta sentido permitiéndonos entender el cómo y el porqué de sus prácticas, podemos decir con Page (2006) que las cosmovisiones amerindias –en especial las de los altos de Chiapas– se inscriben en lo que López Austin denominó complejo religioso mesoamericano y los conceptos asociados permiten un acercamiento a los procesos tanto prehispánicos como a las resemantizaciones que se han presentado a lo largo de la historia posterior a la colonia y a la imposición del catolicismo. Como se ha señalado “lo que dio cohesión y ha permitido la presencia del complejo religioso mesoamericano es el núcleo unificador muy resistente al cambio, mas no inmune a él” (López Austin 1984, p.13).

A lo largo del tiempo estas diferencias se han ido matizando de acuerdo a circunstancias histórico culturales, por ejemplo, acerca del grupo Otomí Galinier Señala:

Los otomíes conservan una viva y duradera cosmovisión en la que integran conceptos de espacio y tiempo, una noción de persona, una teoría del destino que tiene incontestables fundamentos precortesianos. [...] confirma la vigencia, en un estrato muy profundo de la percepción del cosmos, de representaciones que no han desaparecido del patrimonio común de los grupos que constituyen la familia otomí-pame, como rasgo ‘arcaico’ escondido detrás de la diversidad lingüística y cultural. Todos estos factores nos invitan a ‘excavar’ en el sistema ritual y en la cosmología de los otomíes orientales para alcanzar el núcleo duro del *eidós* otomí, de lo que ha resistido tras complejos procesos de transformación, a cuatro siglos de colonización (2001, p. 455)

Es justamente este núcleo duro lo que ha dado al mundo amerindio presencia aun en días de fuerte vigencia de la cultura occidental, permitiéndonos situarlos –con sus semejanzas y diferencias– dentro del contexto del complejo religioso mesoamericano que en su dinámica contiene elementos creados dentro de los pueblos mayas, aztecas, tarahumaras, wixárikas, otomíes, sioux, lakotas, navajo, etc., que dan unidad a la cosmovisión y al sentir religioso, al proveer y a la vez proteger “valores, creencias, prácticas y representaciones fundamentales” (López Austin 1984, p.17).

No obstante, la espiritualidad amerindia como cualquier otra tradición es imaginada, metaforizada. Los diferentes ritmos de actualización y creación como resultado de la influencia acaecida en el decurso histórico hacen que el complejo religioso mesoamericano resulte en sus contenidos culturales, filosóficos y existenciales resignificado. La espiritualidad amerindia ha recogido, a lo largo de la historia, contenidos heterogéneos: continuidades, rupturas, resistencias, camuflajes, sincretismos tras los embates culturales que produjo la colonia. Todo contribuye a diversas figuraciones que se nutren de una permanente recreación social de la tradición.

Sin embargo, hay que enfatizar que en la mayoría de sus dimensiones la ontología amerindia depende de la tradición oral, por lo que es muy difícil referirnos a

una comprensión profunda ‘desde adentro’. Razón por la cual la participación radical resulta clave para evitar el sesgo de estudios [antropológicos y arqueológicos] en los que predomina el exotismo que establece a su vez la división con la cultura universal considerada moderna, científica, global, etc. Así pues, la primera condición para entender la espiritualidad amerindia implicaría hacer la experiencia de dejarnos decir, abrir el corazón a una forma cultural/ontológica no emparentada con la nuestra, es decir, con un núcleo ético-mítico diferente.

Sabemos –con Giménez– que la cultura es el “proceso de continua producción, actualización y transformación de modelos simbólicos –en su doble acepción de representación y de orientación para la acción– a través de la práctica individual y colectiva, en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados” (2005, p.75). Por lo tanto, hemos de entender entonces los juegos de poder como una lucha entre diferentes tradiciones ontológicas –amerindio, católicos, protestantes, etc., que se distinguen unas de otras por sutiles matices. En este aspecto, según Page (2010), lo que distancia a las religiones mesoamericanas de otras es el reconocimiento de deidades secundarias (vírgenes, ángeles, santos) de vital importancia en su devenir religioso. Por un lado, como intermediarias con la deidad celestial y por el otro, como ostentadoras y administradoras de los recursos para la producción y los requeridos para causar calamidades. Estas nociones delimitan aspectos sobrenaturales e infieren las prácticas asociadas: el lenguaje ritual, las esencias que acompañan las ceremonias (tabaco, flores, música, velas, incienso, plantas de poder, aguardiente, alimentos) etc.

Así, aprender la ontología amerindia significa seguirla hasta sus raíces, ver el mundo desde otra perspectiva. Aprender las formas de vida constitutivas de su manera de actuar y ser. Por este motivo, “intentar pensar en rigor el pensamiento amerindio implica producir un propio marco categorial producido *in situ*” Bautista (2016, s. p.), por lo que es necesario pensar a partir del tipo de realidad que a las comunidades originarias les ha tocado enfrentar, las condiciones de posibilidad para desarrollar sus formas políticas, los marcos categoriales a través de los cuales obtienen una visión de la realidad. El horizonte cultural e histórico que funge como fundamento de sus prácticas, la subjetividad milenaria que no se ha vaciado totalmente en pleno capitalismo informático, la memoria histórica aún legitimada pese a quinientos años de colonización.

Por este motivo –advierte Bautista– la ontología amerindia nos propone la construcción de otra visión de la realidad a partir de la producción y consumo de sus alimentos, de sus medicinas, de sus formas de trabajo, en vista de que el tipo de consumo conlleva una intencionalidad presupuesta que sostiene su mundividencia. Así pues, la reflexión teórica sobre las ontologías amerindias es también existencial, porque sus mitos son el fundamento para entender lo que sucede en el interior de sus comunidades, de manera que el ejercicio de reflexión al respecto no es meramente teórico, siendo su contenido recuperado por la experiencia de la tradición mediante el paso de la soberanía del concepto al de la vivencia.

Lo anterior implica considerar la ontología amerindia como eje articulador de la comunidad, profundamente ligado a la realidad cotidiana, a la comprensión de mundo. Una espiritualidad relacional donde seres y cosas interexisten, pues la comunidad vive y se entiende a partir de las distintas maneras de entrar en relación con su contexto. Por ejemplo, tanto la madre tierra, los seres sagrados y las milpas forman una actividad común que representa el principio organizador de las relaciones religiosas y sociopolíticas. Relaciones horizontales entre iguales no mecánicamente niveladas, sino constituyentes de expresiones heterotópicas que defienden la vida, la singularidad sociocultural, el territorio y los saberes que invierten la lógica y la jerarquización del conocimiento.

Así visto, la(s) ontología(s) amerindias –afirma Escobar– postulan la necesidad de corrazonar con los territorios, las culturas y los saberes de los pueblos, en activación de la política de la relacionalidad. La espiritualidad amerindia se caracteriza fuertemente por la defensa del territorio como espacio material y simbólico, al tiempo, biofísico que sustenta el proyecto de vida. Espacio propiamente afectivo base de la seguridad alimentaria y la autonomía que:

Refleja un profundo entendimiento relacional de la vida como Muntu y Ubuntu, en algunos sitios del África; la Pachamama y Mama Kiwe entre algunas cosmologías indígenas sudamericanas, estadounidenses y canadienses; o bien, en la filosofía budista de la mente; también existen en Occidente, como visiones alternativas o formas no-dominantes de la modernidad (Santos, 2014, en Escobar, 2015, p. 23)

Por este motivo, a partir de experiencias, procesos y movimientos sociales, el autor destaca el horizonte de posibilidad civilizatoria de la relacionalidad, y la lucha por el pluriverso. La necesidad de interrogar sobre “qué prácticas de pensamiento y sentimiento, qué disposiciones y actitudes, qué capacidades podemos cultivar para desplazar el sujeto económico de hoy” (Gibson-Graham, 2011 [2006], p. 69).

En este orden de ideas, la espiritualidad amerindia resulta “clave para el entendimiento de la red de interrelaciones y materialidades desde donde se entiende con claridad que no hay seres y órdenes culturales discretos y autocontenidos, sino en permanente enactuación, interrelación e interculturalización” (Quijano, 2015, p. 18). La relacionalidad constitutiva y la interexistencia como procesos y realidades cotidianas son radicalmente imprescindibles por su valor y potencialidad en tanto horizonte de creación de sus narrativas, esencial en el marco de las diversas luchas ontológicas.

4.2.2 Relaciones de poder y luchas por el significado: el uso de medicinas ancestrales en el contexto contemporáneo

Las relaciones de poder –señalaba Foucault (1970)– son una lucha de fuerzas que tiene como objeto alcanzar sistemas de posicionamiento y de dominio cuyos objetivos son el silencio y la obediencia del dominado. En esta perspectiva, existen una serie de narrativas que reclaman un monopolio sobre las formas de entender el mundo lo que progresivamente ha determinado los límites de nuestro pensamiento construyendo formas de organización social y de diálogo estereotipadas y, con esto, condicionando de manera sistemática nuestra experiencia. Una de estas (meta)narrativas que han adquirido bastante presencia en nuestras sociedades contemporáneas es la cultura del capitalismo neoliberal globalizado. Narrativa que ha adquirido sinuosidades singulares hasta el punto cooptar identidades culturales y expresiones de resistencia y subversión de pueblos y sujetos.

En consecuencia, las diferencias culturales, son permanentemente sometidas a la homogenización cultural característica del modelo capitalista, que a escala planetaria uniforme en patrones de conducta y consumo las diferentes manifestaciones de la cultura. A este propósito se han articulado el desarrollo de las ciencias sociales y las investigaciones científicas. El complejo académico/cultural de nuestras instituciones educativas funge como plataforma de operatividad de este paradigma. En palabras de Escobar (2015):

La teoría social moderna continúa operando sobre la base de un principio de distancia objetiva, que implica creer en lo «real» y en la «verdad» —una epistemología de supuestos sujetos autónomos que se mueven a destajo en un universo de objetos autocontenidos—. Esta ontología de desconexión termina descalificando conocimientos producidos no *acerca de* la relación sino *desde* la misma. Es así como la teoría social silencia mucho de lo que genera la vida. Para revitalizar el pensamiento crítico, se requiere acercarlo a la vida y a la Tierra, e incluso a las ideas y prácticas de quienes luchan en su defensa (p. 29)

Esta forma de apropiación y control de los bienes de la cultura está dirigida al mismo tiempo hacia una dominación ontológica. En este contexto, el uso de medicinas ancestrales juega un papel estelar. En la tarea de garantizar la pervivencia de una visión ontológica de la realidad promueve la reconfiguración de una ética, una estética y unas relaciones sociales como gestos de resistencia conforme a modos de subjetivación en disonancia con la socialización cultural hegemónica.

Pensar en estas complejas relaciones de poder dentro de formaciones culturales específicas implica desnaturalizar las jerarquías y afirmar la diferencia en las articulaciones que escapan a ese régimen de saber/poder. Así pues los usos de las medicinas ancestrales tienen que ver precisamente con las formas en que se han creado “los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura” (Foucault, 1988, p. 3). Ofrecen la posibilidad de analizar críticamente las implicaciones de estas experiencias en la vida cotidiana, es decir, “abordar la compleja relación entre las

estructuras, las instituciones y la subjetividad que orienta las prácticas de los actores sociales” (Reguillo, 2004, p. 7).

La dinámica de usos de medicinas ancestrales justamente se traza en estructuras culturales que diseñan determinada subjetividad, la lucha que se presenta en los sentidos que se producen en su seno permite aproximarse a una producción, reproducción y apropiación de significados que emergen desde las subjetividades no sólo de quienes han tenido estas experiencias sino también de aquellos que se mantienen a distancia de las mismas.

Un proceso de disputa que lleva implícita la idea de diferencia en tres ópticas conceptuales: “la subjetividad (el sujeto), el poder (la política) y la cultura (lo simbólico)” (Reguillo, 2004, p. 3). Lo simbólico es el elemento medular de la experiencia con la medicina ancestral; las condiciones sociales, los mecanismos y operaciones a través de los cuales se realiza esa producción de sentido, ocurren en medio de elaboradas relaciones de poder, es decir, como choque de fuerzas específicas por el significado.

Es en la misma naturaleza incontenible del significado de cultura que ubica cualquier intento de definición en una mera aproximación según intereses y pretensiones en función de un contexto, la pretensión en todo caso es la movilidad de determinados significados a fin de lograr una moral muy concreta afín a percepciones y experiencias matizadas en el sentido colectivo, el “sentido oficial”.

Un campo de batalla cuyo objeto es la “producción, circulación, y consumo de signos” (Szurmuk e Irwin, 2009, p. 70) en el marco de una lucha por legitimar una verdad, un sentido:

Antes bien, pienso que hay una lucha continua y necesariamente irregular y desigual por parte de la cultura dominante, cuyo propósito es desorganizar y reorganizar constantemente la cultura popular; encerrar y confinar sus definiciones y formas dentro de una gama más completa de formaciones dominantes. Hay puntos de resistencia; hay también momentos de inhibición. Ésta es la dialéctica de la lucha cultural, en nuestro tiempo esta lucha se libra continuamente, en las complejas líneas de resistencia y aceptación, rechazo y capitulación, que hacen de la cultura una especie de campo de batalla constante. Un campo de batalla donde no se obtienen victorias definitivas, pero donde siempre hay posiciones estratégicas que se conquistan y se pierden (Hall, 1984, p.6).

Lo anterior implica que lo simbólico no son elementos que permanecen en el mundo abstracto de las ideas, sino que se hace presente mediante las representaciones sociales en las que “diferentes grupos sociales disputan la hegemonía sobre los significados” (Castro Gómez, 2015). De tal modo, no se puede pensar los usos de las medicinas ancestrales como prácticas pacíficas de producción de sentido, circulación y consumo de signos, sino como un “instrumento de intervención en el mundo y un dispositivo de poder” (Giménez, 2007, p. 35).

De esta manera, sus usos se dan en un campo de lucha en el que los imaginarios atribuidos se resemantizan conforme evolucionan las significaciones al respecto. Campo

que puede entenderse, de acuerdo con Bourdieu como: Un campo de fuerzas, un campo de luchas por transformar ese campo de fuerzas. En un primer momento, se puede describir un espacio científico o un espacio religioso como un espacio físico que comprende relaciones de fuerza y dominación (2007, p. 76).

Así visto, los usos de la medicina ancestral y el componente ontológico que los sostiene se presenta ante la sociedad como una “perspectiva opcional al nivel de la tecnología y la ciencia misma las cuales permean y crean las más profundas fibras de la vida social” (Asad, 1993, p. 49). Desde esta perspectiva ya no se entiende a la medicina ancestral como la pretensión de sucumbir a la compulsión de búsqueda de sentido en un mundo en donde no hay un sentido garantizado, sino que su comprensión requiere el análisis de los elementos simbólicos que fungen como recursos políticos para la legitimación de “una verdad”.

Ante tal situación notamos especialmente cómo las relaciones de poder enmarcan la permanencia de los usos de la medicina ancestral como configuradoras de realidades. Puesto que se trata del poder simbólico compartido entre redes de sentido, implica un proceso que busca legitimar una forma determinada de subjetividad dirigida a crear una posición de poder.

No es principalmente mantenimiento ni reproducción de las relaciones económicas sino ante todo una relación de fuerza. Si el poder se ejerce, ¿qué es este ejercicio?, ¿en qué consiste?, ¿cuál es su funcionamiento? El poder es esencialmente lo que reprime. El poder reprime la naturaleza, los instintos, a una clase, a los individuos” (Foucault, 1979, p. 67).

El poder es la relación entre lo que debe ser frente a lo que se quiere ser, implica cierto grado de violencia simbólica que “logra imponer significaciones e imponerlas como legítimas disimulando las relaciones de fuerza en que se funda, añade su propia fuerza, es decir, propiamente simbólica, a esas relaciones de fuerza” (Bourdieu, 1996, p.25). El poder se crea en la eficacia misma con que se ejerce, en la fuerza simbólica que imprime sobre los significados que orientan determinada visión del mundo, por lo que afecta directamente al cuerpo, los ideales, los imaginarios. Es, entonces, un modo de acción sobre las acciones posibles, que legitima lo verdadero como ejercicio de creación e “incita, suscita, seduce, induce, facilita, amplía cualquier elemento que sume fuerza a su fuerza simbólica” (Szurmuck e Irwin, 2009, p. 209).

Por esto último, los usos de la medicina ancestral como sistema de significación de la realidad no son por lo tanto homogéneos, sino que se diversifican en sí mismos. Establecen una relación de poder hacia lo que busca generar sentido sobre lo espiritual dentro de las formas de entender lo sagrado. Sólo al ser encarnada esta forma de significación para crear una verdad, se articula una identidad colectiva que designa los modos, no sólo de concebir el mundo, sino de comportarse, es decir, permite fundar espacios creadores de la subjetividad.

En este sentido, Foucault menciona tres momentos en la creación de estos modos de subjetivación: “los modos de investigación que tratan de otorgarse a sí mismos el

estatus de ciencia, (...) la objetivación del sujeto en las prácticas divisorias. El modo en que un ser humano se convierte a sí mismo en sujeto” (1988, p. 3). En el primer caso, la medicina ancestral se convierte en principios activos que causan efectos alucinógenos al estimular el sistema nervioso, ocultando por esto mismo el recipiente cultural, lo que no hace justicia frente iniciativas que dan cuenta no solo de estudios críticos académicos sino y ante todo, de “prácticas, agenciamientos, locaciones y actores que invierten la lógica y jerarquización del conocimiento y, ponen en tensión el proceso de naturalización de la exclusión cognitiva, asuntos promovidos por el cientificismo —y su institucionalización/profesionalización—, el cual, aún hoy, continúa generando múltiples intimidaciones desde su ocularcentrismo y su eurocentrismo” (Quijano Valencia, 2012, p. 42)

En correlación, el sujeto contemporáneo se debate entre prácticas divisorias: por un lado una cultura de la prohibición producto exclusivo de narrativas legitimadas por la toxicomanía y la jurisprudencia, y por el otro la normalización de roles dentro de un sistema de opresión/control que ha construido una visión contingente de los usos de medicinas ancestrales que Castro Gómez identifica como una herencia del poder colonial que posee una inscripción molecular: la colonialidad es “un fenómeno ontológico, una forma de experiencia inscrita en los cuerpos, un modus de relación con el mundo” (2005-2009).

En el tercer caso es el sujeto mismo quien ve en la medicina ancestral además de un sacramento [una planta sagrada que comunica con el Gran Espíritu], quizá un revulsivo sociocultural para romper las “lógicas de significación del sistema imperante (Wallerstein, 1989, p. 235-236). El instante en que se fija una postura construida en la disputa entre dominación y liberación, como expresiones heterotópicas que defienden la singularidad socio/cultural, el territorio, los saberes y cosmovisiones ancestrales.

Teniendo en cuenta estas premisas, el uso de las medicinas ancestrales ofrece a la vez una panorámica del poder, ya que “el poder no es sólo una cuestión teórica, sino que forma parte de nuestra experiencia” (Foucault, 1988, p. 3), e incluye tácticas complejas de docilización y oposición denominadas tecnologías del yo. Ya sea como expresiones de un modo dominante de entenderlas, o desde imaginarios, ideas, conceptos que solventan una tradición; un elemento central en el contexto de las relaciones de poder ha sido la apropiación –ocupación– de éstas por parte del complejo cultural hegemónico que subvierte el *ethos* originario como expresiones de identidad y lo convierte en un discurso de oposición a las formas imperantes de ver el mundo.

Por lo anterior, Foucault propone “analizar racionalidades específicas, (...) tomar como punto de partida las formas de resistencia contra los diferentes tipos de poder. Poner en evidencia las relaciones de poder, ver dónde se inscribe” (1988, p. 3), cuestionando con ello el régimen de saber. Eso quiere decir, cuestionar al “poder que transforma a los individuos en sujetos” (Foucault, 1988, p. 6). En este sentido, Alberto nos comenta que los usos de las medicinas ancestrales implican la defensa política e

ideológica de una tradición cultural que permita no sólo constatar y visibilizar expresiones locales sino evitar que los conocimientos ancestrales sufran severas deformaciones:

Cuando viene una medicina sin indios, no hay medicina, hay una reinterpretación mal entendida. La medicina está en los abuelos, o sea, en esta cosmovisión. El blanco no tiene esta medicina. Entonces, duda donde hay una ceremonia y no hay un indio. Ahí nos toca hacer nuestra trinchera, el lado ideológico y el lado político importa mucho, porque tú sabes que también el microscopio se puede usar como un garrote ¿verdad?, el lado científico occidental ha usado la medicina como un garrote: hablamos de la bomba atómica, de la escuela de Frankfurt, del círculo de Viena ¿no?, todo se vuelve un garrote en contra de (...) La medicina y todo el conocimiento ancestral siempre han de estar al servicio del bienestar de los pueblos, desde ahí tenemos que partir.

El problema que tienen los altares mayas es que está revuelto lo católico con lo indígena y es a veces difícil ver realmente el lado indígena, esto ya es el impacto de los quinientos años de colonización. Igual está metida la Coca-Cola como parte de los rezos, el alcohol, o sea a la gente se le vuelve alcohólica desde los altares, porque los niños empiezan a rezar con el *posh* (pox), yo he estado en las ceremonias con la gente de Oxchuc por ejemplo o con otras tribus y ahí está presente el *posh* y la Coca-Cola como parte de sus guías ancestrales y cómo lo sacas, pienso que es difícil hacer consciencia de eso, por eso hay que repensar toda la construcción de la ceremonia (Alberto, comunicación oral de día 25 de octubre de 2016).

Tal exhortación implica el desarrollo de un patrón, un referente, un discurso con efectos de verdad y de disciplinamiento de los paisajes biofísicos y socioculturales, es decir que implica no sólo el problema del conocer, sino también y ante todo, la defensa de otros modelos de vida, la pluriversalidad, la activación política de las lógicas relacionales, y en suma, las diversas luchas ontológicas de nuestros espacios-tiempos. Por este motivo, considerando que la presencia de las medicinas ancestrales en determinadas comunidades puede ser comprendida a partir “los aspectos aparentemente más insignificantes de las cosas, de las situaciones o de las prácticas de la existencia común (...) maneras de mirar, de comportarse, de guardar silencio o incluso de hablar cargadas de conminaciones” (Bourdieu, 2008, p. 25-26). Su uso va a depender de (cuáles sean) las estructuras de significación y contención en que estén inmersas. Precisamente sobre esta tensión acerca del uso de la medicina Alberto nos dice:

Está todo compenetrado: en la parte ancestral, hay guardianes del calendario que vienen de Guatemala, hay guardianes que hacen muy bien sus ceremonias del fuego tratando de defender su medicina y se han convertido mártires ¿no? Pues ve la experiencia de cada pueblo, los indios lakotas también tienen un montón de problemas, no sólo con el Estado (ellos no se declaran norteamericanos con el tío Sam) gente que no tienen pasaportes, que cuando viene acá cruza el río ilegalmente, ¿no? Yo he estado en los temazcales con esos abuelos, están llenos de problemas de sida, de alcohol, porque los casinos están adentro de sus comunidades, la petrolera se metió a lakota. La gente del Buró Federal de Investigaciones (FBI) los persigue, hay gente que lleva cuarenta años en la cárcel por

asesinatos que no cometió, por la penetración del Estado hacia ellos, o sea esto se vuelve un problema político grave.

Entonces hay que entender el tema de las medicinas ancestrales desde su lugar de procedencia. Cada lugar tiene su consejo de ancianos, por ejemplo, los lakotas vienen y hacen una danza del sol, pero tienen que pedir permiso a los abuelos mayas o si no es una invasión. También llega medicina que viene del sur [el cóndor y el puma]. Al respecto, hay mucha gente que viene corriendo la ayahuasca que no son indios, que no tienen el permiso de las tribus, hay un montón de gente que está usurpando funciones que no le corresponden y confunden a la gente. Hay una confusión por parte de los esotéricos terrible, con gente que un día amanece y dice ¡ay! yo soy serpiente jaguar (Alberto, comunicación oral de día 25 de octubre de 2016).

La problematización de estas relaciones de poder –sostiene Foucault– posibilita que el sujeto se construya en el marco de una constante provocación (agonística), resultado de cierto tipo de luchas, mismas que a su vez dan lugar a determinadas instituciones para su análisis y (re)producción. Advierte que no puede haber sociedad sin relaciones de poder, pues todo tejido social supone el entrecruzamiento, las oposiciones, los refuerzos, las limitaciones y desproporciones entre sujetos y sistemas gubernamentales. En este sentido, puede indicarse que la mirada que socialmente se atribuye a las medicinas ancestrales, sitúa a sus usuarios en medio de elaborados procesos biopolíticos de administración de la vida; a la vez que supone una resistencia a la lógica de significación imperante como “proyecto de vida de las comunidades, basado en prácticas y valores propios de su cosmovisión; la defensa del territorio como espacio que sustenta el proyecto de vida, desde la perspectiva étnico-territorial; la dinamización organizativa en torno a la apropiación y control social del territorio, base de la seguridad alimentaria y la autonomía; y la participación en estrategias de transformación más amplias, especialmente a través de su vinculación con organizaciones étnico-territoriales y con redes transnacionales de solidaridad” (Escobar, 2014, p. 78).

Estas estrategias –nos dice Escobar (2014)– se inscriben en las luchas por el reconocimiento y defensa del territorio entendido como espacio “material y simbólico, al tiempo, biofísico y epistémico, pero ante todo es un proceso de apropiación socio-cultural de la naturaleza y de los ecosistemas que cada grupo social efectúa desde su ‘cosmovisión’ u ‘ontología’” (p. 91). Concepción que se opone a la visión corporativa e instrumental del territorio –y por correspondencia las medicinas ancestrales– como “una entidad inerte, medible, adjudicada en propiedad privada, transferida o intervenida y no como la apropiación efectiva (y afectiva) mediante prácticas culturales, agrícolas, ecológicas, económicas y rituales, etc.” (p. 90).

Este silenciamiento de los saberes y experiencias contrarios a la lógica de significación imperante (racionalidad instrumental, judeocristianismo, etc.) ha impedido sistemáticamente la transición hacia la máxima Zapatista “un mundo donde quepan muchos mundos”.

Este silenciamiento de los saberes y experiencias contrarios a la lógica de significación imperante –llámese racionalidad instrumental, occidente judeocristiano, etc– ha impedido sistemáticamente la transición hacia la máxima Zapatista “un mundo donde quepan muchos mundos”, misma que autores como Escobar (2015) defienden como entradas al “pluriverso”. Así pues, en el marco de esta agonística, las luchas por el significado comprometen el pensamiento con la vida, la intersección de la academia con la cotidianidad, la atención de aquellas prácticas que aún sostienen experiencias cuyos saberes desde una postura eurocéntrica se leen en clave de ilegalidad o ilegitimidad:

Nos desespera mucho que no nos den la libertad para la manera de interpretar nuestro camino y que nos encajonan, nos encasillen en otra interpretación que no es la verdad. Eso a uno le duele mucho, que alguien que a uno le importa cree que te fanatizaste con algo, por ejemplo. Que tu experiencia no es verdadera, te la desvalidan. Lo que quería decir es que la narrativa de la persona externa es válida, es la única manera de hacer sentido de tu experiencia, lo que uno puede hacer es conquistar un punto de tu ser donde no necesitas defenderla, donde ya no te importa quién piense de una manera que sea violento hacia ti. Entonces, entiendo por *compasión* que tú tengas esa mirada violenta hacia mí y que no la conoces, entiendo que la única manera que tú me entenderías sería abriéndote a todo el dolor que traes inconsciente, acepto que no sea tu momento, acepto que me mires en libertad de la manera que sea que me quieras mirar (Felipe, comunicación oral de día 29 de noviembre de 2016).

En este aspecto, Felipe ofrece una forma de comprender la alteridad y de hacer sentido de su aprendizaje en el uso de las medicinas ancestrales. Al mismo tiempo esta reflexión es indicadora de las luchas de grupos sociales subalternos, luchas –como se dijo– en defensa de territorios y de la diferencia cultural; luchas ontológicas cuyos usos políticos demandan el ejercicio de la imaginación creadora de mundos posibles. Aquí se exponen también reflexiones relativas a la performatividad de estas prácticas haciendo referencia a los usos que desbordan los contextos ceremoniales y se insertan en la estética dominante de la mercantilización.

Hay apropiaciones con buenas intenciones, gente que ha tenido experiencias de sanación dicen: tuve una experiencia valiosísima, inmensa, infinita, la quiero compartir. Puede ser totalmente desinteresado, pero cuando lo llevó a otro contexto cultural, desde otra narrativa, está haciendo un robo cultural, hay algo que se perdió. O en una fiesta *new age* dice: compartamos todas las medicinas, mezclando altares a la rápida. O sea, muchos dicen que es el tiempo de integrar todo, entonces ahí se pierde algo. Es algo que la gente indígena no hace. Sí entienden lo que significa integrar, hay algo valioso en eso, si entienden lo que significa que pueden haber cambios en este tiempo, pero en la mezcla vertiginosa, el tomar algo de un contexto cultural y ponerlo en otro se pierde algo, sobre todo cuando tiene que ver con el dinero ¿no? Desde la visión de la economía sagrada, no tiene que ver con la mala intención de la ambición, que a veces se acusa [grupos espirituales quieren ganar dinero con la medicina], hacen lo mejor que pueden e insertan la medicina en el contexto cultural en el que estamos, en el que las cosas para funcionar tiene que ser con dinero, entonces se adaptan al sistema digamos ¿cómo me voy a estar peleando con el sistema – pueden decirme– tengo que cobrar para vivir, no? Pero hay algo que se perdió, algo de lo

sagrado, porque cuando hay un regalo del espíritu, a través de estas medicinas es incondicional, no hay una condición de dinero.

Por un lado preocupa y duele que se pierdan, por ejemplo, hasta los cantos. Un canto que en su origen es totalmente mágico, una vibración única, luego lo pasan por internet a otro contexto cultural y lo cantan digamos lo mejor que pueden pero ya no suena como era en su origen ¿no? Un canto que tenía una magia que conectaba con el espíritu y ya no es lo mismo. Entonces como que hay una pérdida de lo sagrado, de lo bello, de lo único a veces. Por otro lado, las tengo que aceptar también, porque no me voy a poner en contra de lo que está pasando por todos los lados (Felipe, comunicación oral de día 29 de noviembre de 2016).

Una de las principales preocupaciones que suscita el uso de la medicina ancestral en el contexto social contemporáneo es la información que se vierte en la red, lo que obliga a sus guardianes o embajadores (mara'akames), a cuidar el tipo de personas que se acercan a los círculos de adeptos:

Yo soy guardián de venadito azul, para mí sí es muy importante que no se suban ceremonias al Facebook, porque lo que es sagrado, la medicina, los Estados, el gobierno lo ven mal. Entonces claro, nosotros llevamos mucho riesgo que se diga, allá están dando algo malo verdad, están trabajando mal, o están haciendo cosas malas, de esa manera lo podría llamar el Estado y puede mandar a alguien e irnos a la cárcel. Por eso nosotros nos cuidamos de no subirlo al internet, porque el gobierno está a la expectativa, lo cual lleva el riesgo de que haya gente infiltrada que venga y pregunte qué hacen, qué están dando ¿no? Tenemos que estar alerta, pues nosotros caminamos la medicina, sanamos, y cuando vienes a ver ya están aquí encima ¿no?

La medicina es sagrada pero para ellos es mala ¿no?, para ellos, es una droga, cuando no es así, porque esta medicina sana; si los gobernantes la probaran sanarían de tantas cosas que tienen en la cabeza, de la negrura de su corazón, pero aún no se dan cuenta de eso, entonces estamos en peligro también, en riesgo. Realmente nos tenemos que cuidar: qué gente llega, quién lo invitó, cuál es el motivo por el que llegaste, porque no a todo el mundo le podemos decir, no podemos estar abiertos a todo el mundo. Ese es el riesgo de la medicina y en cualquier cultura así es. Por ejemplo, vienen unos gringos y dicen me abracé con un maya y ya puedo llevar la medicina de ellos, aunque no saben hablar la lengua indígena y nunca se paró con nosotros en las comunidades y nunca fue a ofrendar y nunca fue a abrazar a un anciano, no se ha ganado el respeto, no se ha ganado su toca, no ha ido a dar la cara, a tomar pozol allá, a comer frijolitos, verdurita y todo, no se ha ganado el rezo. Entonces claro, cuando te ganas algo es porque has trabajado duro, has dedicado tu tiempo, tiempo a la gente, tiempo a la medicina, porque el tiempo también es gasto: cuando en ese tiempo deberías estar con tu familia, nosotros estamos trabajando, o sea es un tiempo que lo dedicamos a la gente (Carlos, comunicación oral de día 18 de Febrero de 2017).

En este orden de ideas, los tradicionales códigos culturales del uso de medicinas ancestrales se manifiestan en el marco de un complejo de intereses políticos y económicos en el que se disputan sus significantes. Por esto, el poder que unifica es al mismo tiempo el que separa y clasifica, el que resiste en un espacio sociocultural de fuerte penetración ideológica de los valores del sistema capitalista.

Los códigos culturales de uso de medicinas ancestrales, se debaten entre una constante construcción de prácticas que han asumido como propios rutinas, convenciones y protocolos de las comunidades originarias para funcionar en el contexto del mercado, es decir, en el frente ideológico del capitalismo. Este desplazamiento de los códigos culturales de uso hacia la dinámica capitalista, a juicio de nuestros acompañantes, no puede reconocerse como portadoras de un legado espiritual y un plan de vida, puesto que únicamente se encargan de publicitar sus efectos, sin integrar los ritos de pasaje, la transmisión del saber ancestral en lucha por el pluriverso.

De esta manera, la pervivencia de los usos de la medicina en el contexto contemporáneo, representan un capital simbólico que disputa las fuentes de información al respecto y defiende una manera de enactuar el mundo. La tradición se presenta como portadora de significados en una batalla cultural, como intermediaria en las formas de acercarse a la medicina, es decir, como una práctica de cuidado de las mismas. Por esto que es un camino de aprendizaje, una experiencia que se transforma en una práctica colectiva, un trabajo que expone múltiples realidades. En esa línea Alberto comenta:

A ellos les conviene que se conozca su tradición, porque es su manera de defender sus lugares sagrados. Cuanto más se conoce una tribu más te solidarizas, entonces cuando viene una minera que trata de invadir pides ayuda, eso es lo que ha detenido las mineras, directamente hablando de real de catorce ¿no? De alguna manera ayuda, pero del otro lado perjudica: hay que tratar de evitar la manipulación de estos abuelos por parte de los blancos, no es que estén preocupados por la colectividad, ni por estar enseñando. Están preocupados por obtener poder económico, están buscando poder porque así está en su estructura, está en su mirada piramidal desde su lado patriarcal y eso es lo que hay que cuidar. El indígena igual transmite su medicina, pero no alcanzan a comprender la magnitud de lo que están haciendo, hay inocencia en ellos. Igual vienen los lakotas dejan el rezo, se lo quedan los blancos y están también haciendo negocios con estos círculos. Están haciendo danzas del sol, que son una cosa fuertísima, donde no hay un solo indio y no puede ser: tú traes tu cosmogonía y no hay una sola gente de tu pueblo aquí, entonces se va a deformar. Y si hay un indígena, revisar la procedencia de ese indígena, cómo llegó y porqué está con ese blanco. Lo mejor que uno puede hacer es dar las facilidades, pero no ponerse como ejemplo, tampoco como el director de una secta, no se puede estar haciendo negocio con eso, más bien tienes que ayudarlos, porque esta gente está saliendo a buscar los medios para vender su artesanía, difundir su cultura, transmitir su medicina. Pero cuidado en las manos del blanco, cuidado con esta gente que está difundiendo la medicina, hay un montón de chamanes que se aprovechan también (Alberto, comunicación oral de día 25 de octubre de 2016).

Así vista, la tradición se convierte en el lazo vital en toda la estructura social y religiosa de los usos de la medicina, creando comunidades de pensamiento y procurando que los protocolos sean concebidos como entornos epistémicos. Sin embargo, se puede advertir que en el marco de las hibridaciones culturales hay usos que amenazan las condiciones de existencia de estas comunidades, derivando en reinterpretaciones que muchas veces van en contravía de las luchas ontológico/políticas por mantener una

cosmogonía, por ofrecen mayor profundidad frente los legados que brindan un camino de transformación a la vez personal y comunitario.

De manera que se trata, de integrar sabiamente las resignificaciones culturales que sufre todo proceso vital, así como de enfrentar las interpretaciones dadas generalmente desde la forma dominante de la euromodernidad, que a pesar de la diversidad en las formas de ver el mundo, excluye múltiples realidades socioculturales totalizando la experiencia y ocasionando lo que Escobar (2015) denomina como ocupación ontológica, es decir, una deslegitimación constante de sus alternativas de vida como no válidas a las que muchos círculos les hacen el juego:

Te vas a dar cuenta cuando hay chamanes abusivos porque empiezan a tomar las mujeres primero, a engatusarlas para llevárselas a la cama y luego empiezan a hacer un montón de negocios, a recibir fondos para la tierra. Ellos quieren tener mujeres, poder, dinero, son cosas con toda la onda occidental/patriarcal, no están reproduciendo una cuestión sociocultural, ellos son la gente más peligrosa para la medicina. Por esto el mejor altar es el que mantiene un rezo familiar, chiquito, que no crece, ese es el mejor altar para mí, desde mi experiencia, te vas a encontrar un montón de chamanes bien machos (Alberto, comunicación oral de día 25 de octubre de 2016).

Según esta advertencia, las formas de usar la medicina en algunos círculos –o altares– han exiliado los saberes cosmogónicos relacionados con las formas de pensar estos mundos, pues no se está valorando que esta manera de hacer mundo ha costado sangre, en la medida en que muchas tribus han sido exterminadas por sus ceremonias, sus rituales, al no adaptarse al sistema de significación hegemónica, o endranar en el dominio epistemológico de las teorías sociales occidentales.

Así que éstas apropiaciones culturales –muchas veces con buenas intenciones– al ser resemantizadas, más bien como producto, sustancia o mercancía, producen grietas en el poder simbólico que sostienen los usos de la medicina, devaluando el significado de estas experiencias al ofrecer un sentido fincado en la lógica de positivización de lo sacro mediante la operación de compra y venta de sustancias, lo que por defecto hace perder gradualmente el matiz cultural que funge como recurso identitario, como dispositivo de lucha y reconocimiento de una subjetividad diferente.

Es así como la penetración cultural –como fenómeno implicado en la construcción de realidades–, puede hacer de este tipo de acontecimientos experiencias vacías sin ningún tipo de horizonte. Consumismo que se deslinda de la complejidad intrínseca que encierran. Por este motivo, las formas de entender los usos de la medicina ancestral en contextos ceremoniales se rigen por una formación que preexiste al mero uso de la sustancia, adquiere sentido propiamente en relación con la cosmogonía desde la que obtiene su existencia que, lejos de ser un atavismo intransigente del pasado, surge de la memoria viva que orienta no sólo la visión de un futuro por el que se lucha, sino las condiciones ancestrales establecidas que permitan sobrevivir como un mundo con características singulares.

Los navajo –nos dice Alberto, hacen ceremonias con peyote en el tipi de una manera tan impecable que te sorprendes. Por ejemplo, tú entras a un tipi y siempre tienes que ir hacia la derecha, está el jefe ahí, que es el que lleva la ceremonia y está la esposa y el que lleva el tambor de agua y cada movimiento que tú haces tiene que ver con la energía, tú no te puedes mover en sentido contrario. El tipi tiene un hombre de fuego y un hombre que cuida la puerta para todo lo que entra debe estar súper cuidado, son cosas impresionantes, sabes, la cultura de las ceremonias con los indios del norte, cuando ellos te pasan el tabaco para que fumes tiene que tener la dirección hacia el fuego, no puedes voltearlo para otro lado, y cuando tú pones tu tabaco en el piso, también tiene que ir en dirección al fuego, son impecables con sus ceremonias. Por eso cuando tú ves que alguien toma una ceremonia, que no tiene ni idea, que las deforma, están arruinando todo el patrimonio cultural (Alberto, comunicación oral de día 25 de octubre de 2016).

De esta manera la formación en la dimensión ontológica del uso de las medicinas ancestrales es fundamental. Porque aspira al sentido, es decir que impone cierto orden, cierta organización. Es una configuración narrativa que crea identidad, pero también deconstruye y rompe esquemas. Es el *ethos* que orienta la ceremonia como forma de conocimiento de lo sagrado, dando sentido al universo simbólico que permite explicar una forma de vida y defenderla. Por este motivo perder de vista el plano ontológico implicaría un uso utilitario de las medicinas como producto en un mercado religioso a explotar en términos económicos, empobreciéndolas en tanto que práctica de comunión específica (en)cargada del propósito de sostener una visión de mundo en interacción con otros mundos.

Es por eso que los procesos de formación de la subjetividad sobre la base de la socialización primaria “señalan el proceso ontogenético de inducción amplia y coherente de un individuo o internalización” (Berger y Luckman, 2001, p. 166), en el marco de una forma de hacer mundo. Pues a través de prácticas de reforzamiento cultural se enactúa la vida como un conjunto de relaciones entre la condición humana, social y ecológica, en medio de una multiplicidad de lenguajes interconectados. En este sentido, las ontologías amerindias albergan una filosofía de vida que se distancia de criterios y objetivos de la ontología dominante (capitalismo, judeocristianismo, etc.) y se constituyen en un movimiento cultural con una identidad política en connivencia con saberes ancestrales.

Por lo anterior, los usos de medicinas ancestrales en contextos ceremoniales comparten historia, costumbres, creencias comunes y un interés por conservar su herencia cultural, lo cual ha convertido a las comunidades y sujetos en depositarios de un linaje que reintegra lo humano con lo no-humano. Estas formas de situarnos en una comprensión del mundo que va más allá de la prevalente comprensión técnica e instrumental, implica una encarnación de “verdad”, una potencia societal que denota la activación de una política relacional en defensa de territorios. Una síntesis de conocimientos de orden ontológico y político que permiten una idea renovada de la posición del ser humano en el devenir de la vida y nos recuerda –siguiendo a Ingold– que “todos los tipos de seres vivos dependen de otros para su existencia y se entrelazan en un inmenso tejido que evoluciona continuamente” (2011, p. 10).

Es por este motivo que en las comunidades donde se hace uso de las medicinas ancestrales orbita una noción de poder que se distancia de la lógica convencional de la individualización de estos usos y se distingue fundamentalmente por el compromiso con el Gran Espíritu y la voluntad de servicio que se establece con las comunidades:

Las relaciones de poder están en la naturaleza de la medicina, por ejemplo, cuando alguien se va a volver *mara'akame* o cantador de la medicina, tuvo que haber soñado y su papá también tuvo que haber tenido visión, luego hace una larga peregrinación y muchos sacrificios y ofrendas muy grandes. Un *mara'akame* a veces tiene que gastar miles de pesos ofrendando sus animales, para que se dé bien su cosecha, ellos andan trabajando y vendiendo su artesanía para pagar sus ofrendas. Ellos cobran aquí su ceremonia y se llevan la lista de la gente que estuvo para seguir rezando por ella y presentan el dinero al lugar de donde sacaron el peyote ¿me entiendes? hay ese respeto, porque no es su dinero, es el dinero del venado, entonces tienen que mostrar el dinero antes de gastarlo, todo tiene un cobro. Y los lakotas igual, se mueve un jefe y no se mueve un jefe solo, se mueve con cuatro o cinco cantantes y con la esposa que tienen un lugar en el tipi, entonces cada que tú ves que esta medicina se mueve hay un montón de cosas que están pasando atrás.

Entonces las relaciones de poder se deben a las deliberaciones del consejo de ancianos. A la gente todo el tiempo la están leyendo, a ver cómo está energéticamente, a ver qué tiene que ofrendar o si le retiran el permiso un rato, el consejo de ancianos está atrás observando, leyendo ¿no? Los permisos también te los quitan. Cuando tú empiezas con ellos, empiezan a darte tareas, te prueban ante el fuego a ver si estás digno de trabajarlo, hay tribus en las que son compromisos de cinco años, hay otras tribus en las que son cuatro años y cada cargo que te dan tarda (Alberto, comunicación oral de día 25 de octubre de 2016).

En este orden de ideas, se trata de comprender las prácticas culturales y discursivas donde el poder se produce y reproduce, como una relación horizontal de fuerzas respecto de un conjunto de saberes –atravesando cuerpos y prácticas sociales– que dan presencia a narrativas y significados. Por eso, aunque es sabido que las relaciones de poder son estrategias de autoridad que se ejercen con efectos de obediencia según el tipo de organización y la manera como ésta pueda estar estructurada administrativamente, la “forma de acción sobre los cuerpos, los sentidos propuestos, los significados afirmados, las imágenes valorizadas, los deseos proyectados al futuro” (Szurmuk e Irwin, 2009, p. 109), están en actitud de aprehenderse y cuestionarse:

No es la jerarquía por la jerarquía como un jefe burocrático, porque cuando hay un abuelo atrás corriendo una ceremonia es porque ya pasó por muchas pruebas, ten la certeza que si hay un huichol corriendo medicina pues a lo mejor tuvo cuatro años de abstinencia sexual y también de comer sal, o sea que ofrendó y que pasó por las pruebas del fuego, igual en tribus del norte, son jefes que ya pasaron por muchas pruebas, o sea no es así nada más que toma el rezo y llévatelo, no! Ni siquiera es que tú escoges, la medicina llega. (Alberto, comunicación oral de día 25 de octubre de 2016).

En ese sentido no es un poder a la manera de Foucault como “arte del rango” (2009, p. 92) prescrito de forma minuciosa, sino que se orienta a la creación de un principio de distinción entre lo sagrado y lo profano, mediante una voluntad de servicio

que implica una ascesis, un proceso de confianza que respira con el ritmo de la naturaleza. Una forma de espiritualidad no institucionalizada en diálogo cotidiano con otras maneras de hacer sentido y convivir, que busca la recuperación de la memoria ancestral y creación y transformación de una subjetividad diferenciada.

Las prácticas relacionadas con los usos de la medicina ancestral nos ubicaron en un contexto ceremonial con protocolos de uso concretos según el linaje. Usos, en todo caso, que enfrentan una lucha simbólica por establecer un orden de prioridad, entre lo propiamente ceremonial de una tradición ontológica y una ideología posmoderna que revaloriza identidades particulares a falta de referencias ontológicas. Son usos que resisten la movilidad simbólica que desplaza los marcos de sentido o los modifica por la fuerza del contexto. Es decir que se modifican en función de las transformaciones de las estructuras sociales, económicas, geográficas, culturales que ofrece la posmodernidad, pero para seguir siendo plausibles necesitan de un contexto que los reconozca y las confirme como una práctica cultural.

Por todo esto es oportuno retomar la consideración de René de la Torre (2012) quien ubica estos fenómenos sociales como prácticas “entre medio”, intersticio que admite el cruce de múltiples sensibilidades en juego según una diversidad de opciones de vida. De modo que aparezcan como parte de un escenario desterritorializado cuya dinámica trasciende las particularidades identitarias según los siguientes sentidos:

Lo que los adeptos esperan se expresa con una doble fórmula: la significación para sí mismos, el orden en sí mismos. Obtienen de su adhesión la capacidad de transfigurar su existencia (sin que un Dios reencontrado sea forzosamente la causa, puesto que algunas de sus experiencias se ahorran lo divino), al igual que la capacidad de reformar sus relaciones con el exterior. No se encuentran sólo en búsqueda de la mitigación de su “angustia moral” (según la interpretación de Daniel Bell) y de los medios para ocultar la racionalidad instrumental y burocrática bajo los colores de la mística. Sus adeptos, principalmente jóvenes, tratan de descubrir la certidumbre en una época de incertidumbre; la validación por cierta ciencia (y sobre todo la meta-ciencia), el crédito atribuido a las tradiciones exóticas consideradas más integradas lo demuestran sin ambigüedad. Tienen acceso a otra práctica de la temporalidad mientras que lo efímero y la capacidad de la historia próxima se imponen a ellos; sueñan con el tiempo de las permanencias o, a la inversa, el de los comienzos fundantes, o una historia reaparecida pero convertida en otra por lo sagrado. Ensayan y predicán valores menos precarios, la adhesión a una moral y una disciplina que los une y debe hacerlos alcanzar una mayor armonía, a una especie de salvación aquí y ahora” (Balandier, 1988, p. 215).

Finalmente, los usos de medicinas ancestrales destacan principalmente por ser una alternativas al orden sociocultural vigente, por el trabajo de la imaginación, la sensibilidad y la experiencia en relación con las nuevas formas del deseo y la subjetividad, por ofrecer una forma de gubernamentalidad localizada en defensa del territorio y la diferencia cultural, y por prácticas espirituales que interfieren contra los efectos de determinado ejercicio del poder y se constituyen una suerte de reverso para construir otro tipo de sociedad.

Conclusiones

La historia de los pueblos está conformada de hechos y acontecimientos en los que el ser humano ha tratado de comprender las claves de su propia realidad y su relación con el mundo, adoptando los comportamientos idóneos en cada momento y circunstancia. En este estudio presté atención a esta premisa siguiendo las narrativas de nuestros acompañantes, lo que facilitó en buena medida la comprensión de una parcela de la realidad cultural en medio de la vasta variedad de fenómenos y modos de observación de los mismos.

La idea que domina en la explicación propuesta acerca del uso de medicinas ancestrales es que éstas, de distintos modos, han inspirado una transformación de la subjetividad, un acercamiento a la cosmogonía amerindia basado en la experiencia. Este presupuesto me permitió acceder al ensayo de nuevas ideas y valores acumulados y transmitidos por generaciones, frecuentemente en forma de protocolos y ceremonias que se presentan como lecciones y referencias conservadas en la memoria cultural de los pueblos.

Uno de los planteamientos a que arribó este estudio señala que más allá del proceso metafórico intenso de resemantización a que puede ser sometida una tradición cultural, la autoridad de ésta queda, por lo general, ceñida a un grupo humano con determinadas características de raza, nación, religión, idioma o costumbres. No obstante que el trabajo de metaforización refinado con la imagen de las nuevas estructuras del sentir y del pensar establezca al mismo tiempo rupturas –epistemológicas– para fundar la alteridad o dar inicio a formas contemporáneas de relacionarse con las medicinas ancestrales desde bagajes culturales heterogéneos, puede ocurrir también que al pasar de un pueblo a otro y de una época a otra se pierda parte de la manera regular –protocolaria– que ha permitido enriquecer la experiencia de cada generación, deducir las actitudes que mejor convienen al desarrollo de la cultura y señalar caminos que permitan proteger el acceso a las plantas sagradas, creando las condiciones de un acercamiento respetuoso, controlado, guiado, garante de inocuidad y de una auténtica vivencia espiritual.

De esta manera accedí a un mundo referencial en el que fue posible apreciar reflejos de sabiduría ancestral como representación del lugar donde lo sagrado es actualizado en formas de protocolos de uso y diferenciación que pasa obligatoriamente por la travesía del sufrimiento y la confrontación solitaria consigo mismo. Sus narrativas fueron útiles no sólo para interpretar los imaginarios alrededor de estos usos, sino para señalar una postura e indicar la dinámica que subyace en los círculos de adeptos que se acercan a ella hoy día.

A través de sus narrativas vemos algunas experiencias que han marcado su relación respecto de estos usos, lo que nos permiten comprender las implicaciones y afecciones sufridas en la formación de su subjetividad. Sus experiencias nos han develado gran parte de los movimientos de sus consciencias, las aperturas reflexivas a

las que condujeron acontecimientos, momentos, espacios y relaciones creadas en torno al uso de la medicina ancestral: la simbología en la que se inscribe, las formas afectivas descubiertas, la identidad cultural que se va construyendo, la subjetividad diferenciada que se atisba y sobre todo, la vivencia de lo sagrado que conlleva una visión holística del universo, marcada por la centralidad del cuerpo como lugar de transformación y superación de divisiones y diferencias.

Nos sugieren, además, el acceso a formas de conocimiento con sus singularidades. Algunas de las cuales entran en tensión con la idea generalizada que el sistema cultural hegemónico –capitalismo– impone a los seres humanos, es decir, los patrones de experiencia y acción establecidos en una sociedad de consumo e individualismo: libertinaje confundido con libertad, evasión del sufrimiento, búsquedas de paternalismos deresponsabilizantes, aislamiento hacia el ámbito privado, desafecto por las cuestiones públicas y comunitarias y la apatía social.

Estas formas de acercamiento a saberes vinculados con otras formas de recrear la vida, implican la búsqueda intensa de lo sagrado mediante un reabastecimiento cultural de la experiencia, de las formas de movilizar el pensamiento y la capacidad de abstraer el mundo en los entramados de una tradición. De este modo, las medicinas ancestrales son destacadas como un recurso cultural dinámico, usado y expresado como propuesta de sentido.

En este proceso, fuimos recuperando en sus narrativas el acceso a patrones de significación, sus testimonios nos ayudan a encontrar puntos de conexión en las formas de configuración y reconocimiento de sus experiencias y las trayectorias de vida que invisten de autoridad sus reflexiones. Habilitan una forma de comprender los aspectos más profundos del camino de las medicinas ancestrales, las formas de pensar, interrogar y transformar la vida desde realidades ontológicamente diferenciadas.

De esta manera confrontamos una narrativa que propone una alternativa a una realidad hipostasiada por la idea de la razón y el progreso. En este sentido, acéptese la metáfora provisional del viaje para dar cuenta de sus narrativas. Se dice que los viajes ilustran, nos ayudan a combatir la ignorancia, nos transforman; por este motivo nos distanciamos de la idea de viajero como turista, modelo estandarizado de consumo que ha secuestrado la experiencia al asociarla a los triunfos materiales y espirituales de la burguesía, para pensar sus recorridos como producto de una reflexión profunda sobre la condición humana, una forma de hacerse conscientes de los territorios culturales que los emplazan. Por lo tanto, la experiencia de la medicina ancestral se distancia radicalmente de lo que en tiempos actuales se conoce como “turismo enteogénico”, modelo de estandarización que comprime la experiencia en una suerte de decocción para alucinar.

El propósito de este estudio, ha sido pues, a partir de un trabajo interpretativo, presentar la metáfora del viajero, en estos casos, desde la honrosa excepción de quienes más allá de conseguir ciertas habilidades sociales, asumen la tarea de profundizar en unos contenidos culturales comprometiendo su existencia, viviendo desde adentro una

realidad ontológica diferenciada, haciendo la experiencia de dejarse decir para conocer y entender al mundo más allá de los estereotipos ideológicos que se venden en las estanterías de las redes sociales o que se atisban en los medios masivos de representación hegemónica. De tal forma, nuestros acompañantes expusieron sus preocupaciones más próximas, los trayectos que atravesaron en la conformación de su subjetividad, así como los interrogantes a que se enfrentan en el contexto contemporáneo frente a los usos de la medicina ancestral, mostrándonos un horizonte de comprensión que se distancia de la ideología dominante.

Sus experiencias produjeron el efecto personal de tomar consciencia sobre lo que otrora se pensaba de la medicina ancestral –particularmente en los momentos preliminares de la elaboración de este estudio. Por lo que me han afectado en el modo de existir, de actuar y de pensar al respecto. En el proceso mismo en que se desarrollaban sus narrativas me veía sustraído por una tensión ontológica que se debatía entre los arquetipos culturales propios –o de formación– y las formas de enunciación, significación e historización de las mismas. Sin embargo, fueron las condiciones culturales como lugares de producción de sentido, avizoradas en sus narrativas, las que impusieron la ruta de acercamiento a un mundo en contacto con otras formas de pensar, de luchar, de comprometerse con el futuro.

Un mundo que trasciende las tesis que ven este tipo de experiencias como detentadoras de sentido en un ecléctico mercado religioso, y nos remite a la idea ampliamente generalizada de efectuar una ruptura ontológica con la espiritualidad institucionalizada afín de restituir la sacralidad de los seres humanos, no humanos y del planeta, desde un trabajo que se centre en el conocimiento personal, la unificación interna del intelecto y el corazón, el trabajo con el cuerpo y el sueño de una unificación cultural y religiosa.

Así visto, cada individuo debe librar la batalla en su interior, construirse a sí mismo en recinto de múltiples esperanzas y caminos, crear en su interior un altar para sus propias verdades. En este caso, sus narrativas, visibilizaron la transformación de sus subjetividades, evidenciando “una cierta consciencia” (Van Manen, 1998, p. 113), un cierto saber y una percepción sobre lo conocido y lo vivido, que les permite tener un contexto más amplio, una cierta sensibilidad que funge como parteaguas de comprensión y reivindicación de una tradición cultural. Una consciencia solidaria, comprensiva, encaminada a observar el presente como un precioso regalo y abocada a reconocer que existen otras posibilidades de realización personal y no sólo aquellas que nos indican los esquemas interiorizados a partir de nuestras instituciones.

Por este motivo, la identidad cultural ha cobrado protagonismo político. Y, al mismo tiempo, se ha generado una idea más esclarecida de los grupos de adeptos a esta forma de entender la realidad. Los espacios, las relaciones que se crean, el trasfondo simbólico, las formas de afecto y los valores que se originan, buscan apartarse de la idea del consumo en un mundo de individuos aislados y de las ingenuas novedades que las

industrias culturales prometen. Se propone entonces otra forma de pensamiento propiciador del reencuentro con la naturaleza considerada como fuente de sabiduría y espiritualidad.

Sus disposiciones, sus prácticas culturales, su proceso identitario, su historia, ofrece el ejemplo de aquellos que han encarnado e ilustrado un sentido de comunidad. Estos relatos forman parte de la tradición que es tan fundamental para una comunidad de la memoria, al leernos tratamos de hacer justicia a su experiencia, a las épocas que vivieron y que hicieron de ellos sujetos de ciertos saberes. El trabajo de toma de consciencia, de autoconocimiento, de sanación, parece confirmar la necesidad de integrar una tribu, la necesidad de salir de la desesperanza del individualismo. De ahí su anhelo de encontrarse, de establecer un núcleo identitario, de entrar en el espacio de la política de identidad, una batalla cultural que a menudo comprometió sus voces, abrió la necesidad del debate, el recuerdo y el reconocimiento de la diferencia.

En este sentido, al establecer los procesos de formación de la subjetividad desde la perspectiva de los usos de medicinas ancestrales, podemos concluir que en cada una de las narrativas se presentaron fuertes tensiones definidas principalmente por las formas hegemónicas de significar sus experiencias en el espacio social en que se desenvuelven, fundamentalmente por las diferencias ontológicas que estos usos conllevan, como la valoración, muchas veces peyorativa, que señalan personas allegadas quienes no encuentran huellas de identificación con estas.

Es así que como estrategia simbólica de reconocimiento, dimos cuenta que la senda de espiritualidad amerindia no tiene sentido como movimiento autárquico, sino que se ejercen cuando se alcanzan algunos compromisos, cuando se realizan algunas tareas, cuando se reza en ceremonias con el abuelo kauyumari –peyote– a través de las cuales ganan en conocimiento de su cosmovisión, sanan, limpian los malestares interiores y obtienen a la vez un vínculo sagrado y esperanzador.

Por otra parte, nuestros acompañantes señalan que la mirada externa, extraña, – el afuera–, viene provocando situaciones difíciles de lidiar, pues se muestra escéptica, renuente al trasfondo cultural, valorando por sobre todo sus efectos en la consciencia – vía cambios de registro–antes que por el origen cultural que confirma sus sentidos. Podemos aseverar que esta situación provoca mezclas difíciles de matizar, que incluyen por un lado los patrones de consumo de la cultura dominante, y por el otro, obliga a las culturas originarias a sortear una realidad ineludible: los vacíos de información y las debilidades en las capacidades de relación con las sociedades mestizas, haciendo de esta situación un verdadero campo de pugna simbólica.

Sus narrativas se erigen como un contrapoder y compite por la legitimidad, a pesar de que no niega la viabilidad para la negociación de sentidos y la búsqueda de soluciones sobre las problemáticas que los usos ¿indebidos? de la medicina han generado en ciertos sectores sociales, intentando crear la posibilidad para la instauración de un dialogo entre/cultural.

Es por ello que los sentidos que nuestros acompañantes otorgan a las medicinas ancestrales difieren en su simbología, en sus protocolos, en su racionalidad, en sus intenciones e incluso en las formas del deseo, del goce, frente a la vorágine de usos híbridos lanzados a todo tipo de combinaciones habidas en el contexto contemporáneo. Por ello, sus narrativas se encaminaban a garantizar que estos símbolos, estuvieran ajustados a un linaje cultural adecuado, según el orden correspondiente que reviste su realidad cultural.

De modo que mientras en la cultura occidental, las medicinas ancestrales son objeto de connotaciones peyorativas asociadas a las drogas y el narcotráfico, lo que consigue, en buena medida, encubrir su trasfondo sagrado. Sus narrativas intentan lograr un revestimiento de tradición frente a sus usos, lo que conlleva la idea de incorporar obligaciones que requieren de un trabajo arduo y de compromisos fundados por una autoridad, que en este caso se reconoce como consejo de ancianos.

Son estas cargas simbólicas realizadas como tareas alrededor de los usos de la medicina ancestral las que dan cuenta del linaje del cual proviene, al tiempo que selecciona y determina los protocolos de uso. Verbigracia, si la medicina proviene de un linaje guerrero, o de un altar de amor, compasión y perdón su uso irá enfocado hacia tales fines y las tareas en la formación de los adeptos se realizarán conforme estos propósitos.

No obstante, lo que en cualquier caso impera es un acercamiento respetuoso, modesto y sin expectativas, de modo que ocurra realmente la experiencia de dejarse decir, de ser transformado en sus consciencias. Así, a partir de las relaciones e interacciones que se construían, del afecto y del respeto se generan los valores que califican a éstos como sagrados y se descubre lo que significa un camino espiritual.

En la presentación de sus narrativas destacamos las tareas de cuidado, las exigencias de compromiso, disciplina, trabajo, al mismo tiempo que la disposición a ofrendar, a desarrollar un componente afectivo y relacional con esta forma de identificar sus usos. Además, destacamos sus intereses, posturas políticas y principales preocupaciones en torno a los valores que orbitan al respecto, lo que hacen que las fronteras de su uso sean absolutamente imprescindibles.

Así visto, la relación afectiva primeramente y los símbolos culturales que revisten su uso, ejercen determinado poder, determinado control, un dominio simbólico bajo el que se expresan disposiciones de sentido y prácticas de afrontamiento que evidencian la efectividad del mismo. Que dan cuenta además de todo un bagaje cultural, de una experiencia que se ha ido matizando y depurando desde tiempos inmemoriales, y que ha ido generando efectos en la subjetividad de sus adeptos.

De manera que este ejercicio simbólico de un poder no totalizante sino articulador, se ha encontrado en la forma de perpetuar la dirección de sentido tanto cultural como identitario –vital– que los usos de la medicina conllevan. Se ha conseguido el establecimiento de unos límites temporales y espaciales como lugares de resguardo de

la medicina, se ha elaborado un lenguaje ceremonial, que refuerza los lazos emocionales, al tiempo que consigue reforzar determinada subjetividad. Se ha conseguido salir del ejercicio de control de la lógica de significación hegemónica frecuentemente asociada a las drogas, y por lo tanto se ha buscado a toda costa la liberación del cuerpo como espacio de conservación de la libertad.

Sin embargo, debemos declarar que perviven puntos de tensión, fisuras, derivadas del maniqueísmo que otras tradiciones ontológicas observan sobre estas prácticas culturales. Las dicotomías bueno/malo, verdad/mentira hacia estas prácticas se extienden en el orden de lo social, pues bajo otro dominio ontológico intentan codificar estas medicinas, llenándolas de matices oscuros y ambiguos que no precisan lo real. Con todo y las sombras que se han adjudicado, resultan de tal magnitud incomprendidas que las mismas no pueden ser traducidas a realidades ontológicas dominantes o a categorías de entendimiento occidentales y etnocéntricas desde donde pretendan ser legitimadas, incorporadas y reproducidas.

Por ello, constantemente se advirtió en sus narrativas el llamado a auscultar los orígenes de las medicinas ancestrales, las personas que las portan y los símbolos que pretenden exportar o tratar como si fueran suyos, pues quizás en tales manos esté caracterizada por un cálculo económico propio de la sociedad de consumo (sin que éste obste en los usos ceremoniales). Por este motivo, con miras a proteger una tradición, muchos adeptos y embajadores de la medicina se vieron obligados a revisar con cuidado quienes hacían parte de los círculos de uso y a manejar como información confidencial los lugares de reunión para las ceremonias.

De acuerdo con esto, podríamos hablar por momentos de una identidad situada sobre esencialismos culturales articulados alrededor de una ontología amerindia y sin embargo, la medicina ancestral transita fronteras culturales entre el ámbito personal y en el ámbito relacional, entre procesos intrasubjetivos e intersubjetivos, se ubica como una tendencia a la contradicción e indeterminación. Así los usos de medicina en los contextos que desbordan los protocolos culturales que sostienen sus usos, están llenos de fisuras, vacíos y dudas que aluden a valoraciones y acciones dicotómicas, haciendo de ésta una zona de dilemas e incertidumbre.

Dicho de otro modo, los usos de la medicina ancestral se tejen entre formas esencialistas que aluden a relaciones de identidad circunscritas a un linaje cultural, pero también aluden a formas relacionales indeterminadas en un marco de cultura como recurso, como performance. Es decir, a nuestro parecer, los usos de la medicina ancestral se mueven en tres contextos: un mundo propiamente ancestral representado por sus embajadores y guardianes quienes por condición étnica serían los representantes legítimos. Un universo de adeptos de diferente proveniencia étnica y comunitaria que se identifican con esta cosmovisión. Finalmente, un contexto posmoderno unido a formas de uso asociados a las industrias culturales y el consumo ecléctico.

No obstante, a juicio de nuestros acompañantes, el lugar privilegiado desde el que se llegue a conocer en profundidad lo que nos quiere revelar las medicinas ancestrales, así como los peligros que encierra un uso irrespetuoso, es aquel deducido del componente lingüístico, la cosmovisión, las formas de enactuar la realidad y de crear identidad, presente en las culturas originarias.

Quizás por lo mismo esta tesis de cabida a un proceso de investigación relacionado con las pedagogías ancestrales y epistemologías del fuego, como espacios de aprendizaje y enseñanza desde los que podamos seguir pensando los principales desafíos de nuestro tiempo: las formas nihilistas y postmarxistas de la globalización, las formas excluidas del pensamiento moderno, la formación universitaria frente al compromiso social; pues no se trata, a mí juicio, de deslindarse de la academia, sino de situar en su mismo corazón estos procesos de construcción de sentido.

Todo lo dicho sin duda merece múltiples comentarios y críticas, gran parte de lo que aquí expresé surgió de un espacio común en el que se compartieron ideas y experiencias con múltiples actores, este estudio nace de la profunda amistad que trabé con ellos. Fue precisamente un intento de construcción y visibilización de esos sentidos, esas pasiones, esos deseos, esas esperanzas que impulsaron un recorrido que dio cabida a encuentros, encrucijadas, recreación y crecimiento propios de toda travesía.

Referencias

- Aguilar, M. (2003). Etnomedicina en Mesoamérica. En *Arqueología Mexicana* núm. 59, pp. 26-31, Enero-Febrero, México.
- Aguirre Beltrán, G. (1967). *Obra antropológica IX. Regiones de refugio*. México: INI-FCE.
- Alape, R. (2013). Dioses, creencias y neuronas-una aproximación científica a la religión. En *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, vol. 13, núm. 27, julio-diciembre, Bogotá.
- Alce Negro & Brown, J. E. (2002). *La pipa sagrada: siete ritos secretos de los indios sioux*. México: Editorial Miraguano.
- Alonso, B. (2005): El juego de las diferencias. Lecturas sobre identidad y cultura. En *III Jornadas de Jóvenes Investigadores*, GT identidad/ Alteridad, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- Appadurai, A. (2001). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Bs As, Argentina: F.C.E.-Ediciones Trilce.
- Apud, I. (2008) Religión y salud mental: Sobre la noción de shamanismo y su relación con los procesos terapéuticos. En *V Jornadas de Investigación en Antropología Social*. Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina.
- . (2013). El indio fantasmal es reclutado en la ciudad: Neochamanismo, sus orígenes y su llegada a Uruguay. *Cuadernos de antropología social*, (38), 57-83. Recuperado de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1850-275X2013000200003&lng=es&tlng=es.
- . (2013). *Ceremonias de ayahuasca: entre un centro holístico uruguayo y el curanderismo amazónico peruano*. Tesis de maestría inédita, recuperado de http://www.neip.info/downloads/Apud_Ayahuasca_Uruguay.pdf
- Arboleda, R (1993b). Aproximación entre Antropología y Educación Física. *Revista Educación Física y Deporte*. Vol. 14-15, Medellín, Colombia.
- . (1993a). El cuerpo como registro: reflexión antropológica sobre el cuerpo. En *Seminario el ser humano y sus expresiones*, Medellín: Fundación Universitaria María Cano.
- Arfuch, L. (2002a). *Identidades, sujetos y subjetividades*. Bs As, Argentina: Prometeo.

- . (2002b). *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Bs As, Argentina: FCE
- Asad T. (1986). The concept of cultural translation in British social anthropology. In *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. USA, ed. J Clifford, GE Marcus. Berkeley: Univ. Calif.
- . (1993). *Genealogies of Religion*. Baltimore. MD, USA: Johns Hopkins Univ.
- Bajtín, M. (2003). *Estética de la creación verbal*. México, Siglo XXI.
- Balandier, G. 1988. *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales*. Barcelona, Gedisa.
- Bárcena, F. & Mèlich, J., C. (2014). *La educación como acontecimiento ético: natalidad, narración y hospitalidad*. Barcelona, España: Paidós.
- Bárcena, F. & otros (2003). El lenguaje del cuerpo, políticas y poéticas del cuerpo en educación. En *XXII Seminario Interuniversitario de teoría de la educación*. Recuperado de <http://ub.es/div5/site/documents.htm>
- . (2002). El aprendizaje del comienzo. Variaciones sobre la educación, la creación y el acontecimiento. En *Educación y Educadores*, Universidad de la Sabana, Bogotá, año/vol. 5, pp. 39-61.
- Basset, V. (2012). Montes sagrados y cultos neochamánicos. En *Trace Vol. 62* págs. 65-76 recuperado de <http://trace.revues.org/1091>
- Bauman, Z. (2004). *Modernidad líquida*. Bs A, Argentina: FCE.
- . (2007) *Vida de consumo*. México: FCE.
- Bautista S (2010). *Hacia una constitución del sentido significativo del vivir bien*. La Paz, Bolivia: Rincón Ediciones.
- Beck, U. (2001). *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, trad. Bernardo Moreno y M^a Rosa Borrás, Barcelona, España: Paidós.
- Berger, P.; Luckmann, T. (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona, España: Piados.
- . (2001). *La construcción social de la realidad*. Bs As, Argentina: Amorrortu.

- Biset, E. (2013). Derrida y lo político. En *Confines*, (30) p. 23-37 recuperado de <https://www.aacademica.org/emmanuel.biset/12.pdf>
- Blasco, L. (24/10/2015). ¿Por qué llaman al Captagón "la droga de los yihadistas"?. *BBC Mundo*. Recuperado de http://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/11/151124_salud_droga_captagon_estado_islamico_siria_yihadistas_lb
- . (2009b.) "The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program". En *American Anthropologist* 111 (1): 10-20. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.1111/j.1548-1433.2009.01073.x>.
- . (2013). Ontological; Conflicts and the Stories of People In Spite of Europe: Towards a Conversation on Political Ontology. *Current Anthropology*, 54(5): 547-568. Recuperado de <http://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/672270>
- . (2014). Ontology and Indigeneity: on the Political Ontology of Heterogenous Assemblages. *Cultural Geographies* 21 (1): 49-58. Recuperado de <http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/1474474012462534?journalCode=cgjb>
- . (2015). Reflexiones sobre la Ontología Política de los Conflictos Medioambientales. *Memorial University (Newfoundland)*. Recuperado de http://www.academia.edu/20037347/Reflexiones_sobre_la_Ontologia_Politica_de_los_Conflictos_Medioambientales
- . (2009^a). Political Ontology. Cultural Studies without 'Cultures'? *Cultural Studies* 23 (5): 873-896. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.1080/09502380903208023>
- Blaser, M.; De la Cadena., M.; Escobar., A. (2009). Convocatoria a la conferencia Política más allá de 'la Política'. *Conferencia realizada en Bogotá en Abril del 2010*, patrocinada por la Universidad Javeriana y la Fundación Wenner-Gren.
- Bolívar, A. (2001) *La investigación biográfico narrativa en educación. Enfoque y metodología*. Madrid, España: La Muralla.
- Bolívar, A. (1999). Enfoque narrativo versus explicativo del desarrollo moral. En E. Pérez-Delgado y M. V. Mestre (Coords.), *Psicología moral y crecimiento personal. Su situación en el cambio de siglo* (pp. 85-101). Barcelona: Ariel.
- Bolívar, A.; Domingo, J. (2006). La investigación biográfica y narrativa en Iberoamérica: Campos de desarrollo y estado actual. *Forum Qualitative Sozialforschung /*

Forum: Qualitative Social (vol. 4, núm. 7). Recuperado de <http://www.qualitative-research.net/fqs-texte/4-06/06-4-12-s.htm>

- Bourdieu, P.; Passeron, J.C. (1996). *La Reproducción, Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Madrid, España: Editorial Popular.
- . (1989). *La nobleza de Estado. Grandes Ecoles y espíritu de cuerpo*, Paris, Francia: Minuit.
- . (1991) [1980]. *El sentido práctico*. Madrid, España: Taurus.
- . (2007ab) [1987]. *Cosas Dichas*. Barcelona, España: Editorial Gedisa.
- Bruner, J.; Weiser, S. (1995). La invención del yo: La autobiografía y sus formas”. En D.R. Olson y N. Torrance (comps). *Cultura escrita y oralidad*. Barcelona, España: Gedisa.
- . (1988). *Realidad mental, mundos posibles*. Barcelona, España: Gedisa.
- . (1997). *La educación, puerta de la cultura*. Madrid, España: Visor.
- . (2002). *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- . (2003). *La fábrica de historias. Derechos, literatura, vida*. México: FCE.
- Caicedo, A. (2007) Neochamanismos y modernidad. Lecturas sobre la emancipación. En *Nómadas (Col)*. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105115241012>> ISSN 0121-7550
- . (2009) Nuevos Chamanismos Nueva Era. En *Universitas Humanística*, n° 68, p. 15-32. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/unih/n68/n68a03.pdf>
- . (2010). El uso ritual de Yajé: patrimonialización y consumo en debate. En *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 46 (I), p. 63-86. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105015237003>> ISSN 0486-6525
- Cajas, J. (2004). *El truquito y la marona, cocaína, traquetos y pistoleros en Nueva York. Una antropología de la incertidumbre y lo prohibido*. (CONACULTA, INAH). México: Porrúa.
- Castañeda, C. (1974) *Las enseñanzas de don Juan*. México D. F. FCE.
- Castro Gómez, S. (2003). Apogeo y decadencia de la teoría tradicional. Una visión desde los intersticios. En Walsh, Catherine (2003) *Estudios culturales*

- latinoamericanos, retos desde y sobre la región Andina*, Universidad Andina Simón Bolívar y Ediciones Abya Yala, pp. 59-72. Recuperado de <http://www.oei.es/historico/salactsi/castro2.htm>
- . (2005). *La hybris del punto cero ciencia, raza e ilustración en la nueva granada (1750-1816)*. Bogotá, Colombia: Editorial Pontificia Universidad Javeriana
- Champion, F. (1995). Persona religiosa fluctuante, eclecticismo y sincretismos. En Delumeau, J. (coord.), *El hecho religioso*. pp. 705-737. Enciclopedia de las grandes religiones Madrid, España: Alianza Editorial.
- Chaparro, H. R. (2013). Medios audiovisuales y pedagogía: el retorno de la bildung. Recuperado de http://www.academia.edu/2644550/Medios_audiovisuales_y_pedagog%C3%A1a_Da_el_retorno_de_la_bildung
- Chatterjee, A. (2013). La ciencia de lo bello. Una charla sobre neuroestética con Anjan Chatterjee, por Gayil Nalls. Traducción de Karim Ganem Maloof. *En revista el malpensante* n° 176, 2016. Recuperado de http://elmalpensante.com/articulo/3545/la_ciencia_de_lo_bello
- Cioran, E. M. (1949). *Breviario de podredumbre. Traducción y prólogo de Fernando Savater*. España 1972. Taurus.
- Cuen, G. (2010). *Cultura, tiempo y complejidad: la experiencia reflexiva*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes CONACULTA,
- De la Cadena, M (2015). *Earth Beings. Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Londres, Inglaterra: Duke University
- . (2010). Indigenous Cosmopolitics in the Andes. Conceptual Reflections beyond 'Politics'. *Cultural Anthropology* 25 (2): 334-370. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x>.
- Delgado, M. (1999). *El hombre Público*. Barcelona, España: Anagrama,
- Denzin, N (1989). *Interpretative Biography*. Newbury Park, USA: Sage.
- . (1989). *Interpretive interactionism*. Newbury Park, USA: Sage.
- Derrida, J. (1990). La ley del género. Retóricas sobre la droga. En *Elipsis Ocasionales*, Pasto, Colombia. Traducción Prof. Bruno Mazzoldi. Recuperado de https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/droga_retoricas.htm

- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Bs As, Argentina: Amorrortu.
- Descola, P.; Gíslí P. (2001). *Introducción a naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI Editores.
- Descola, P. (2006). Beyond Nature and Culture. *Radcliffe Brown Lecture in Social Anthropology. Proceedings of the British Academy* 139: 137-155. Recuperado de https://itp.nyu.edu/classes/interspecies/texts/philippe-descola-beyond-nature-and-culture_ch1.pdf
- Díaz, J. (2003). Las plantas mágicas y la conciencia visionaria. *Arqueología Mexicana* (Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México), 59: 18-25.
- Díaz, J. (2010). Sacred plants and visionary consciousness. En *Phenomenological Cognitive Sciences*, N° 9. Recuperado de <https://link.springer.com/article/10.1007%2Fs11097-010-9157-z>
- Díez de Velasco, F. (2002). *Introducción a la historia de las religiones*. Madrid, España: Trotta-Paradigmas
- Dussel, E. (1977). *Filosofía de la liberación*. México, Edicol.
- . (1979). *Filosofía ética latinoamericana Tomo IV. La Política Latinoamericana (Antropológica III)*. Bogotá, Colombia: Universidad Santo Tomás.
- . (2003). Europa, modernidad y eurocentrismo. En Lander, E. (Comp.) (2003). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Bs As, Argentina: CLACSO-UNESCO pp. 41-53.
- . (2016): Sentipensar con la tierra: las luchas territoriales y la Dimensión ontológica de las Epistemologías del Sur. *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, 11, 1, Enero-Abril 11-32. Recuperado de <http://www.aibr.org/antropologia/netesp/numeros/1101/110102.pdf>
- . (2006). *20 Tesis de política*. México, Siglo XXI Editores.
- . (2009). *Política de la liberación Vol. II: Arquitectónica*. Madrid, España: Trotta.
- . (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los derechos al territorio. *Cuadernos de antropología social*, (41), 25-38. Recuperado de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1850-275X2015000100002&lng=es&tlng=es.

- Eliade, M. (1982). *El chamanismo y las técnicas del éxtasis*. México: FCE.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA.
- Escobar, T. (2014). La identidad en los tiempos globales. En: *Seminario: espacio/crítica*. Recuperado de <https://sociologiaarranz.files.wordpress.com/2013/11/ticio-escobar-la-identidad-en-los-tiempos-globales.pdf>
- Escohotado, A. (1992). *Historia General de las Drogas, Vol. 1*. Madrid, España: Alianza Editorial
- Farina, C. (2005). *Arte, cuerpo y subjetividad: estética de la formación y pedagogía de las afecciones*. Tesis (Doctorado) Departamento de Teoría e Historia de la Educación, Universidad de Barcelona. Recuperado de <http://diposit.ub.edu/dspace/handle/2445/43042>
- Fericgla, J. M. (2013). *Ayahuasca y salud (2da edición)*. Barcelona, España: editorial Los Libros de La Liebre de Marzo
- . (2000) *Los Chamanismos a Revisión*. Barcelona, España: Editorial Kairós
- Finol, J. (2005). Globalización y Cultura: Del cuerpo privado al “cuerpo espectáculo”. En *Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, Barcelona. Recuperado de <http://www.joseenriquefinol.com/v4/index.php/articulos/articulos-en-espanol/18-globalizacion-y-cultura-del-cuerpo-privado-al-cuerpo-espectaculo>
- Final, J.; Finol, D. (2008). Discurso, Isotopía y Neo-Narcisismo: Contribución a una Semiótica del Cuerpo. En *TELOS. Revista de Estudios Interdisciplinarios en Ciencias Sociales*. Maracaibo. Vol. 10 (3): 383-402, 2008. Recuperado de <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=99318197003>>
- . (1999). Semiótica del cuerpo: el mito de la belleza contemporánea. *Revista de Ciencias Humanas y Sociales*. Barcelona. Recuperado de <http://www.joseenriquefinol.com/v4/index.php/articulos/articulos-en-espanol/24-semiotica-del-cuerpo-el-mito-de-la-belleza-contemporanea>
- . (1970). *El orden del discurso*. Bs As, Argentina: Tusquets Editores.
- . (1988). *Las técnicas de sí. En: Obras esenciales. Volumen III. Estética ética y hermenéutica*. Barcelona, España: Paidós.
- . (1990) *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona, España, Paidós.
- . (1993). *Las palabras y las cosas*. Bs As, Argentina: Siglo XXI

- . (1999). *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales: vol. III*. Barcelona, España: Paidós.
- . (2002). *La hermenéutica del sujeto*. México: FCE
- . (2002). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Bs As, Argentina: Siglo XXI.
- . [1977] 1992. *La microfísica del poder*. Barcelona, España: La Piqueta.
- Furst T. Peter. (1980). *Alucinógenos y Cultura*. FCE. México. p. 21
- Gadamer, H G. (2002). *Acotaciones hermenéuticas*. España: Trotta, S.A.
- . (2003). *Verdad y método I*. Salamanca, España: Sígueme.
- . (2004). *Verdad y método II*. Salamanca, España: Sígueme.
- Galende, E. (1997). *De un horizonte incierto. Psicoanálisis y Salud Mental en la sociedad actual*. Bs As, Argentina: Paidós
- Galinier, J. (2001) Una mirada detrás del telón. Rituales y cosmovisión entre los otomíes orientales. En *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, J. Broda y F. Báez-Jorge (coords.), CONACULTA, FCE, Biblioteca Mexicana, Serie Historia y Antropología, México.
- Galinier, J. & Michel P. (1995). Introducción. En *Chamanismo en Latinoamérica*, Lagarriga, Galinier, Perrin (coords.), Universidad Ibero Americana, Plaza y Valdés, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México
- Galinier, J. (1990) *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: UNAM, CEMCA, INI,
- Gallo, L. (2006) El ser-corporal-en-el-mundo como punto de partida en la fenomenología de la existencia corpórea. En *Revista Pensamiento Educativo Vol. 38* pp. 46-61: Santiago de Chile. Recuperado de <http://www.pensamientoeducativo.uc.cl/files/journals/2/articles/301/public/301-706-1-PB.pdf>
- . (2007). Apuntes hacia una educación corporal más allá de la educación física. En *Educación, cuerpo y ciudad. El cuerpo en las interacciones e instituciones sociales*. Medellín: Funámbulos Editores. Pp.69-92. Recuperado de http://viref.udea.edu.co/contenido/publicaciones/memorias_expo/cuerpo_ciudad/apuntes.pdf

- . (2007). El cuerpo en la educación da qué pensar: perspectivas hacia una educación corporal. En *Estudios pedagógicos (Valdivia)*, 35(2), 232-242. Recuperado de http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-07052009000200013
- García, A, M. (2011). Enteógenos, nuevos usos para viejas drogas. En *Apunt. Ciencia*, Vol 1(4), 9. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3836623>
- García, C, N. (1995). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.
- García, C, N. (1997): El malestar en los estudios culturales. En *Fractal*, 6, pp. 45-60. Recuperado de <http://www.mxfractal.org/F6cancli.html>
- García, S., F. (1994). El cuerpo como base del sentido de la acción. En *REIS*, 68(94), 41-83. Recuperado de http://ih-vm-cisreis.c.mad.interhost.com/REIS/PDF/REIS_068_05.pdf
- Geertz, C. (2003) *La interpretación de las culturas*. Barcelona, España: Gedisa.
- . (1989) *El Antropólogo como Autor*. , Barcelona, España: Ediciones Paidós
- Gibson-Graham, J.K. ([2006] 2011). *Una política poscapitalista*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores/Pontificia Universidad Javeriana.
- Giddens, A. (2000). *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. México: Taurus.
- . (2002). *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro, Brasil: Jorge Zahar Editor
- . (2006). *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Bs As, Argentina: Amorrortu.
- . (1994) *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona, España: Península.
- . (1996). Modernidad y autoidentidad. En Beriain, J. (comp) *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo*. Anthropos, Barcelona.
- Giménez, G. (1994) La teoría y el análisis de la cultura. Problemas teóricos y metodológicos. En González, J. Y Galindo, J., *Metodología y cultura*. Consejo Nacional para la Cultura y las artes (CONALCULTA), México. Recuperado de http://www.revistacomunicacion.org/pdf/n4/resenas/teoria_y_analisis_de_la_cultura.pdf

- . (1997). Materiales para una teoría de las identidades sociales. Instituto de Investigaciones Sociales. En *Frontera norte* vol. 9, núm. 18, julio-diciembre. México: UNAM. Recuperado de <http://www.gimenez.com.mx/index.html>
- . (2004). Territorio, culturas e identidades. *Revista Mexicana de Sociología*, 66(n. spe.), 77-99. Recuperado de http://www.culturascontemporaneas.com/contenidos/region_socio_cultural.pdf
- . (2005). La cultura como identidad y la identidad como cultura. III Encuentro Internacional de Promotores y Gestores Culturales. Guadalajara, México: CONACULTA. Recuperado de <http://perio.unlp.edu.ar/teorias2/textos/articulos/gimenez.pdf>
- Glockner, J. (2008). El consumo ritual de enteógenos en México. *Elementos: ciencia y cultura*, enero/marzo, año/vol. 15, número 69. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México pp3-9. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/294/29406901.pdf>
- Gramsci, A. (1972). *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Bs. As, Argentina: Nueva Visión.
- . (1998). *Cartas desde la cárcel*. Bs. As, Argentina: Nueva Visión.
- Grillo I (2016). *Caudillos del crimen*. México: Editorial Grijalbo.
- Grossberg, L. (2012). *Estudios culturales en tiempo futuro: cómo es el trabajo intelectual que requiere el mundo de hoy*. (G. Ubaldini, Trad.) Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- . (2009). El corazón de los estudios culturales: Contextualidad, construccionismo y complejidad. En *Tabula Rasa (10): 13-48*. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n10/n10a02.pdf>
- Grüner, E. (1998). El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Zizek. En *Jameson, F, & Zizek, S: Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Bs As, Argentina: Paidós.
- . (2002). Multiculturalismos, multifundamentalismos, etc. En *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Bs As, Argentina: Norma.
- Guattari, F. (1996) *Caosmosis*. Bs As, Argentina: Editorial Manantial.
- . (2013). *Líneas de fuga. Por otro mundo de posibles*. Bs As, Argentina: Editorial Cactus.

- Guigou, L. N. (2005) *Sobre cartografías antropológicas y otros ensayos*. Montevideo, Uruguay: Ediciones de Hermes Criollo.
- Gusdorf, G. (1956). Condiciones y límites de la autobiografía. En *La autobiografía y sus problemas teóricos*. *Anthropos* 29 p 9-18. Barcelona, España: Suplementos
- Habermas, J. (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, España: Ediciones Península.
- . (1999). *Pensamiento posmetafísico*. México: Taurus.
- . (2001). *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. España, Trotta.
- . (2006). *Entre naturalismo y religión*. España: Paidós.
- . (2008). *Ratzinger Joseph. Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. México. FCE.
- . (2009) ¡Ay Europa! España: Trotta.
- . (2010). El concepto de la dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos. En *Diánoia, Volumen LV, número 64*. pp. 3–25. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-24502010000100001
- . (2011). *El poder de la religión en la esfera pública*. España: Trotta.
- . (2015). *Mundo de la vida, política y religión*. España: Trotta.
- Hall, S. (2010). “Estudios culturales: dos paradigmas”. En E. Restrepo, C. Walsh, & V. Vich (Edits.). *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (págs. 29-50). Popayán, Colombia: Envión editores.
- Han, B. C. (2014) *Psicopolítica: Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. , Barcelona, España: Herder Editorial.
- Hannerz, U., (1996). *Transnational Connections: Culture, People, Places*. Reino Unido: Routledge, London/New York.
- Harvey, D. (1998). *La condición de la posmodernidad: Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Bs As, Argentina. Amorrortu.
- Hervieu-Léger, D. (2004). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México: Ediciones del Helénico.

- . (2005). *La religión, hilo de la memoria*. Barcelona, España: Herder Editorial.
- Husserl, E. (1989). *Chose et espace. Leçons de 1907*. Paris, Francia: Presses Universitaires de France (PUF).
- . (1997). *Libro segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución. Ideas II* (Trad. Antonio Ziri6n). M6xico: Universidad Nacional Aut6noma de M6xico.
- Huxley, A. (1988) *Las puertas de la percepci6n*. M6xico D. F: Edixtlan Ediciones.
- Ingold, T. (2011). *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge, and Description*. Reino Unido: New York: Routledge
- Izquierdo, A. (2000). *Friedrich Nietzsche, o el experimento de la vida*. Madrid, Espa1a: Editorial EDAF
- James, W. (1986). *Las variedades de la experiencia religiosa, 2 Vols*. Bs As, Argentina: Editorial PRANA.
- Jameson, F. (1991). *El posmodernismo o la l6gica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona, Espa1a: Paid6s.
- Jay, M (2009). *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*. Bs As, Argentina: Paid6s.
- Jung, C. G. (1997) *El hombre y sus S6mbolos*. Barcelona, Espa1a: Editorial Caralt.
- . (2008) *Psicolog6a y Relig6n*. Bs As, Argentina: Paidos.
- Lacan, J.M. (1994) *La relaci6n de objeto. Seminarios 1956-1957. 1^a ed.* Barcelona, Espa1a: Paid6s.
- . (1985) *Escritos, 1y2 (12^o edici6n)*. M6xico: Siglo XXI.
- Laclau, E. (1987). Los nuevos movimientos sociales y la pluralidad de lo social. En *Revista Foro; Bogot6* 4 (Nov 1987): 3-11. Recuperado de <https://comunicacionpoliticas.culturales.files.wordpress.com/2014/02/laclau-los-nuevos-movimientos-sociales.pdf>
- Laclau, E. & Mouffe, C. (1985 [2006]) *Hegemon6a y radicalizaci6n de la democracia. En Hegemon6a y estrategia socialista. Hacia una radicalizaci6n de la democracia*. Bs As, Argentina. FCE.

- Lagunas, A, D. Et al. (2014). Neochamanismo y tecnoespiritualidad: el caso del movimiento trance en Andalucía. En *Revista Teknokultura*, Vol. 11(Núm. 1), 167–190. Recuperado de <http://hdl.handle.net/11441/38354>
- Larrosa, J. (1995). Tecnologías *del yo* y educación. Notas sobre la construcción y la mediación pedagógica de la experiencia de sí. En Larrosa (ed.), *Escuela, poder y subjetivación*. Madrid, España: La Piqueta, pp.259-332.
- . (1995). *Déjame que te cuente. Ensayos sobre educación*. Barcelona, España: Alertes.
- . (2003). La experiencia y sus lenguajes. En *La Formación Docente entre el siglo XIX y el siglo XXI (p. 11)*. Dpto. de Teoría e Historia de la Educación Universidad de Barcelona, España: Laertes.
- Latour, B. (2003 [1993]). *Nunca hemos sido modernos*. Madrid, España: Debate.
- Le Breton, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Bs As, Argentina. Nueva Visión.
- Lefebvre, H. (1982) *La presencia y la ausencia. Contribución a la teoría de las representaciones*. México, FCE.
- Lenkersdorf, C. (2001), *Diccionario tojolabal-español, idioma mayense de los Altos de Chiapas*, Volumen 1 y 2. 2ª Edición. México: FCE
- . (2005). *Filosofar en clave tojolabal*. México, D.F: Porrúa primera reimpresión.
- . (1996). *Los Hombres Verdaderos: voces y testimonios tojolabales*. México, D.F: Siglo veintiuno editores
- Lewis, O. (1961). *Los hijos de Sánchez*. México: Joaquín Ortiz. [Reeditada en México: Grijalbo.
- . (1964). Pedro Martínez. Un campesino mexicano y familia. México: Joaquín Moritz
- . (1959). *Antropología de la pobreza. Cinco familias*. México: FCE.
- Limón Aguirre, F. (2010). *Conocimiento cultural y existencia entre los Chuj*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los pueblos Indígenas.

- . (2007). *Conocimiento cultural chuj. Memoria y esperanza en un pueblo maya de la frontera de México con Guatemala*. Puebla, México: Tesis de Doctorado, BUAP.
- Lipovetsky, G. (1986) *La era del vacío*. Barcelona, España. Anagrama.
- . (2002). *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas*. Barcelona, España: Anagrama.
- López A. (1984). Cuerpo humano e ideología: Las concepciones de los antiguos nahuas. *Universidad Nacional Autónoma de México, serie antropológica 39*, México. Recuperado de http://mesoweb.org/about/articles/ECN-XXVIII_a15.pdf
- López A, A.; López L, L. (2001). *El pasado indígena*. México DF: El Colegio de México.
- López N, J. (2012): Espiritual pero no religiosa: la cultura de la transformación personal. En *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, p. 77-99. Recuperado de <http://revistas.ucm.es/index.php/ILUR/article/view/39674>
- López P, S. (2008): La recepción de la ayahuasca en España, Trabajo para la obtención del DEA, Departamento de Antropología Social, Universidad Complutense de Madrid, en http://eprints.ucm.es/7922/1/DEA_FINAL.pdf (consultado el 14/09/2014)
- . (2015). *La vida como proceso de sanación. Prácticas chamánicas del alto Amazonas en torno a la ayahuasca en España* (Tesis Doctoral). Universidad Complutense de Madrid, Madrid. Recuperado de <http://eprints.sim.ucm.es/37817/1/T37287.pdf>
- López, D. (2011). Reseña de Martin Jay, Cantos de experiencia. Variaciones modernas de un tema universal. *Aletheia*, vol. 1, número 2, mayo ISSN 1853-3701. Recuperado de <http://www.aletheia.fahce.unlp.edu.ar/numeros/numero-2/resena-del-libro-cantos-de-experiencia.-variaciones-modernas-sobre-un-tema-universal-de-martin-jay>
- López, E. (2004). Del sujeto a la agencia (a través de o político). Universidad de Castilla-La Mancha. En *Athenea digital número 5*, ISSN 1578-8646. España. Recuperado de <http://www.raco.cat/index.php/Athenea/article/viewFile/34133/33972>
- Luna, M. (2006). La intimidad y la experiencia en lo público. Tesis doctoral. Medellín, Colombia. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/alianza-cinde-umz/20091027055528/Tesis%20Maria%20Teresa%20Luna%20C..pdf>

- Lyotard, J., F. (1994): *La condición posmoderna*. Madrid, España: Cátedra.
- Macintyre (1987). *Tras la virtud*. Barcelona, España: Crítica.
- Maffesoli, M. (2004). *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. Argentina: Siglo veintiuno.
- Marcús, J. (2001). “Apuntes sobre el concepto de identidad”, en *Intersticios*, revista sociológica de pensamiento crítico ISSN 1887 – 3898. Vol. 5 (1) 2011
- Martínez B, J. (2002). *Proyectos curriculares y práctica docente*. Sevilla, España: Díada, 6ª edición.
- . (2003). *Políticas del libro de texto escolar*. Madrid, España: Morata.
- Masschelein, J. (2006). *Educación la mirada: la necesidad de una pedagogía pobre*. Bs As, Argentina: Manantial.
- Mauss, M. (1972). *Sociología y antropología*. Madrid, España: Tecnos
- . (1967) *Introducción a la etnografía*. Madrid, España: Istmo
- Max-Neef, M. (1994). *Desarrollo a escala humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*. Chile: Icarí
- Melucci, A. (1999). Los movimientos sociales en la sociedad contemporánea. En A. Melucci, *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia* (págs. 69-93). México: COLMEX.
- Melucci, A. (1999). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. Ciudad de México: COLMEX.
- Merleau Ponty, M. (1975). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, España: Península.
- . (1945). La experiencia del cuerpo y la psicología clásica. En M. Merleau Ponty, *Fenomenología de la percepción* (págs. 108-115). Barcelona, España: Planeta-Agostini.
- Mignolo, W. (2002). El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui en Mato, D. (Comp.) (2002). *Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder*. Bs As, Argentina: CLACSO.

- . (2003). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Bs As, Argentina: CLACSO-UNESCO.
- . (2003a). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, España: Ediciones Akal.
- . (2003b). *La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad*. Bs As, Argentina: CLACSO
- Nancy, J-L. (2003). *Corpus*. Trad. Patricio Bulnes. Madrid, España: Arena Libros.
- Nandy, A. (1987). *Traditions, tyrannies and utopías. Essays in the politics of awareness*. New Delhi: Oxford University press.
- Nasio, J. D. (1992). *La mirada en psicoanálisis*. México: Gedisa.
- Navia, W. (2009). Proyección en el siglo XXI de la hermenéutica del ser del hombre, del ser y del lenguaje, en Olivé et al, *Pluralismo epistemológico*, Argentina: Clacso-CIDES UMSA-Muela del Diablo- Comuna. Pp.143-176
- Nietzsche, F. (1998). *Ecce Homo*. Bs As, Argentina: Editorial Losada.
- . (1982). *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Ortiz, R. (1996): *Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo*. Bs As, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes.
- Paniagua, J. (2003). Del ritual al barrio. Imaginario urbano de una identidad ladina en San Cristóbal de las Casas. En: *Anuario de Estudios Indígenas IX*, IEI-UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- Pineda, P. (2003). El poder de los hombres que vuelan. Gerardo Reichel Dolmatoff y su contribución a la teoría del chamanismo. En *Tabula Rasa. Departamento de Antropología. Universidad de los Andes Universidad Nacional de Colombia*, No. 1(15-47), 16-47. Recuperado de <http://www.revistatabularasa.org/numero-1/pineda.pdf>
- Pinto, A. (2005), Chamanismo sin fronteras. Diversificación de la experiencia de lo sacro en San Cristóbal de las Casas. En *Fronteras Des-bordadas*, ed. Juan Pablos, México.
- . (2012) *Guerreros de Luz: enseñanzas de don Lauro para una red cósmica de espiritualidad*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA).

- . (2007). Reseña de "El peregrino y el convertido. La religión en movimiento" de Hervieu-Léger, Danièle. *Estudios Sociales y Humanísticos* 2007, V (enero-junio), pp. 208-212. Recuperado en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74550113>> ISSN 1665-8027
- Pitarch R. (1995). Un lugar difícil: Estereotipos étnicos y juegos de poder en Los Altos de Chiapas. En: *Chiapas. Los rumbos de otra historia*. UNAM-CIESAS-CEMCA-UDG, México.
- Planella, Jordi. (2005). Pedagogía y hermenéutica del cuerpo simbólico. *Revista de Educación. Revista Iberoamericana de Educación*. 336:203-217. Recuperado de rieoei.org/deloslectores/1078Planella.PDF
- Quijano Valencia, O. (2012). *Ecosimías. Visiones y prácticas de diferencia económico/cultural en contextos de multiplicidad*. Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- . (2016). La conversación o el 'interaccionismo conversacional' pistas para comprender el lado oprimido del(os) mundo(s). En *revista de investigación en el campo del arte*. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=279050867008> ISSN 2011-3757
- Quijano, A. (2000). *Colonialidad del Saber y Eurocentrismo*. Bs As, Argentina: CLACSO
- Quirce B., et al. (2010). Los alucinógenos: su historia, antropología, química y farmacología. En *Psicogente*, 13(23), 174-192. Recuperado de <http://www.kerwa.ucr.ac.cr/handle/10669/614>
- Ramírez, L. (1995). La autobiografía como des-figuración. Bogotá: UNIANDES: *Revista Texto y Contexto* No. 28. Septiembre/Diciembre.
- Reguillo, R. (2000). *Emergencia de culturas juveniles estrategias del desencuentro*. Bogotá, Colombia: Norma.
- . (2004). Los estudios culturales. El mapa incómodo de un relato inconcluso. En *Revista de estudios para el desarrollo social de la comunicación*. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3661154>
- . (2010). *Los jóvenes en México*. México, D. F.: FCE/CONACULTA
- . (2013). *Culturas juveniles. Formas políticas del desencanto*. Bs As, Argentina: Siglo Veintiuno, Editores S. A.

- Reguillo, R.; Fuentes, R. (Coords.) (1999). *Pensar las ciencias sociales hoy*. Guadalajara, México: Iteso.
- Restrepo, E. (2009). Apuntes sobre estudios culturales. En *Antipod. Rev. Antropol. Arqueol.* no.19 Bogotá May/Aug. Recuperado de <http://www.ramwan.net/restrepo/borradores.htm>
- . (2007). Identidades: planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio. En *Revista Jangwapana* No. 5, <http://www.ramwan.net/restrepo/do-cumentos/identidadesjangwa%20pana.pdf>
- Ricoeur, P. (2009) *¿Que es un texto?* En *Historia y Narratividad*. Barcelona, España: Paidós, pp. 59-81.
- . (1983). *Texto, testimonio y narración*. Santiago de Chile. Ed. Andrés Bello.
- . (1996). *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI.
- . (2006). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Bs As, Argentina: FCE.
- . (1995). *Tiempo y narración: Vol. I; Configuración del tiempo; Vol. II, Configuración del tiempo en el relato de ficción; Vol. III, El tiempo narrado*. México: Siglo XXI.
- Rodríguez, P. (2002). Experiencia, tradición, historicidad en Gadamer. En *A Parte Rei: revista de filosofía*. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4060470>
- Rojas, G. (2011) *Identidad, cultura e integración. Desde la Ilustración hasta el Romanticismo latinoamericanos*. Bogotá, Colombia: Editorial bonaventuriana.
- Romaní, O. (1999). *Las drogas: sueños y razones (1a ed.)*. Barcelona, España: Ariel.
- Said, E. W. ([1993] 1996^a). *Cultura e imperialismo*. Barcelona, España: Anagrama.
- Saldarriaga, P. (2000). *La Guerra Civil de los Supremos en Antioquia. 1839-1842*. Tesis de maestría, inédita. Universidad Nacional de Colombia. Sede Medellín.
- Sandín, E. (2003). *Investigación cualitativa en educación. Fundamentos y tradiciones*. Madrid, España: McGraw Hill.
- Santayana, G. (1952). *Escepticismo y fe animal*. Bs. As, Argentina: Losada.

- Santos, B., d S. (2009). *Una epistemología del sur*. México: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)/Siglo XXI Editores.
- Sastoque, A. (2009). *Desde lo más profundo de la existencia. Arte, chamanismo y curación*. Tesis de maestría inédita, Pontificia universidad javeriana, Bogotá. Recuperado de <http://www.javeriana.edu.co/biblos/tesis/artes/tesis96.pdf>
- Schultes, R.E. (1973). *The botany and chemistry of hallucinogens*. Spring field, USA: Charles C. Thomas Publ.
- . (1979). *Plants of the gods: origins of hallucinogenic use*. New York, USA: McGraw-Hill.
- . (1976). *Hallucinogenic Plants*. New York, USA: Golden Press.
- Schütz, A. (1993). *La construcción significativa del mundo social*. Barcelona, España: Paidós.
- Siciliani, J.M. (2014). Contar según Jerome Bruner. *Itinerario Educativo*, xxviii (63), 31-59. Recuperado de <http://revistas.usbbog.edu.co/index.php/Itinerario/article/view/1480>
- Sparkes A, C. & Devís J. (2007). Investigación narrativa y sus formas de análisis: una visión desde la educación física y el deporte. En Moreno W & Pulid S. (2007). *Educación, cuerpo y ciudad. El cuerpo en las interacciones e instituciones sociales*, Medellín, Funámbulos, p. 43-68.
- Suárez, D y otros. (1996). La documentación narrativa de experiencias pedagógicas como estrategia de investigación cualitativa-interpretativa. En *IX jornadas nacionales y III simposio internacional sobre las relaciones entre la teoría y la metodología en la investigación educativa*. Recuperado de <http://www.bnm.me.gov.ar/giga1/documentos/EL004074.pdf>
- Szurmuk, e Irwin. (comp.) (2009). *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*. México: Instituto Mora-Siglo XXI Editores.
- Tammet, D. (2011). *La conquista del cerebro. Un viaje a los confines y secretos de la mente*. México: Editorial Blackie Books
- Taussig, M. (1980). *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. , México: Editorial Nueva Imagen.
- Taussig, M. (1985). *Shamanism, colonialism and the Wild man. A study in terror and healing*. Chicago and Londres: The University of Chicago Press.

- Taylor, C. (1993): *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*. México, FCE.
- Taylor, C. (1996). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona, España: Paidós.
- Touraine, A. (2000). *Crítica de la modernidad*. México, FCE.
- Valenzuela A, (2000), coord. Centralidad de las fronteras: Procesos socioculturales en la frontera México-Estados Unidos. En *Por las fronteras del norte. Una aproximación cultural a la frontera México-Estados Unidos*. México: FCE, CONACULTA, P. 52.
- Van Manen, M. (2003). *El tacto en la enseñanza. El significado de la pedagogía*. Barcelona, España: Paidós Educador
- . (2004). *El tono de la enseñanza. El lenguaje de la pedagogía*. Barcelona, España: Paidós Educador
- . (2003). *Investigación educativa y experiencia vivida. Ciencia humana para una pedagogía de la acción y sensibilidad. (4ª ed.)*. Barcelona, España: Idea Books S.A.
- . (1994). Pedagogy, virtue, and narrative identity in teaching. *Curriculum Inquiry*, 24 (2), 135-170. Recuperado de: <http://www.maxvanmanen.com/files/2011/04/1994-Pedagogy-virtue-and-narrative-identity-in-teaching-curriculum-inquiry-vol-4-no2.pdf>
- Varela, F., Thompson, E. & Rosch, E. (1991). *The embodied mind: cognitive science and human experience*. USA: MIT Press.
- Vizcaíno, R. (2012). Las relaciones entre formación, experiencia y autoridad en la hermenéutica gadameriana. En *La caverna de Platón*, p. 4. Recuperado de <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/pagadamer.pdf>
- Wallerstein, I. (1989): *El moderno sistema mundial*. México: Siglo Veintiuno.
- Walsh, C., Mignolo, W. y García, L. (2006). *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Bs As, Argentina: Ediciones del Signo.
- Wenger, E. (1998). *Communities of practice: Learning meaning and identity*. Nueva York, USA: Cambridge University Press.
- Williams, R. (1980). *Marxismo y literatura*. Barcelona, España: Península.

- Williams, R. (2003). Estructuras del sentir. En *La larga revolución* (pp. 150–158). Bs As, Argentina: Nueva visión.
- Yúdice G. (2002). *El recurso de la cultura: usos de la cultura en la era global*. Barcelona, España: Grados
- Zambrano, M. (1977 [2001]) *Claros del bosque*. Barcelona, España: Seix Barral.
- . (1971). *Obras reunidas. Primera entrega*. Madrid, España: Editorial Aguilar.
- Zambrano, M. (1994). *El hombre y lo divino*. Madrid, España: FCE.
- Zebadúa, J. P. (2009). *Culturas juveniles en contextos globales: cambio y construcción de identidades*. Xalapa, México: Universidad Veracruzana Intercultural
- Zemelman, H & Quintar, E. (2007). *Conversaciones acerca de interculturalidad y conocimiento, Instituto Politécnico Nacional/Instituto Pensamiento y Cultura en América Latina*. México: Instituto Politécnico Nacional
- Zizek, S. (1992). *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI
- . (1998). “Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional”. En F. Jameson, & S. Zizek, *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo* (págs. 137-188). Bs As, Argentina: Paidós
- . (1998). *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*. Bs As, Argentina: Paidós
- . (2000) Más allá del análisis del discurso. En Benjamín Arditi (coord.), *El reverso de la diferencia. Identidad y Política*. Caracas, Venezuela: Editorial Nueva Sociedad.
- . (2008). *Ideología*. Bs As, Argentina: FCE.
- . (comp.) (2003). *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Bs As, Argentina: FCE.