

ENTRE LOS ANCESTROS Y LA EVOLUCIÓN. ACERCAMIENTO A UN CENTRO HOLÍSTICO EN SAN ISIDRO

AGUSTINA SCHETTINO *

* Licenciada en antropología social y cultural (EIDAES-UNSAM)

Correo electrónico: agusbschettino@gmail.com

Fecha de recepción: 01/08/2022. Fecha de aceptación: 21/04/2023

Resumen: El presente artículo expone los resultados de una investigación etnográfica realizada entre los frequentadores de un centro holístico ubicado en el barrio de La Horqueta, San Isidro, efectuada entre los años 2019 y 2020. A lo largo de estas páginas me pregunto por el modo de vida que se busca alcanzar en este grupo adherente a la denominada *espiritualidad holista contemporánea*, y por el lugar que se les da a los pueblos indígenas en ese proceso. La investigación se centra en la comprensión de los sentidos de categorías como *sanación y ancestralidad*, las cuales permiten un acercamiento a la lógica nativa de quienes asisten allí. Reconociendo las prácticas aquí presentadas como *neo shamánicas*, la recuperación de saberes atribuidos a los pueblos originarios es considerada la puerta de entrada hacia el estilo de vida anhelado por los frequentadores del centro holístico.

Palabras clave: Espiritualidad Holista, Neo Shamanismo, Ancestralidad, Sanación, Nueva Era

Abstract: This article presents the results of an ethnographic investigation carried out among the frequenters of an holistic center located in the neighborhood of La Horqueta, San Isidro, between 2019 and 2020. Throughout these pages I wonder about the way of life that is sought to be achieved in this group adherent to the contemporary holistic spirituality, and for the place that is given to indigenous people in that process. The research focuses on understanding the meanings of categories such as *healing* and *ancestry*, which allow an approach to the native logic of those who attend the holistic center. Acknowledging the practices presented here as *neo-shamanic*, the recovery of knowledge attributed to the indigenous people is considered the gateway to the lifestyle desired by the visitors of the holistic center.

Keywords: Holistic Spirituality, Neo Shamanism, Ancestry, Healing, New Age

Introducción

Enormes casas, calles empedradas, terrenos que miden cuabras enteras. Un estilo arquitectónico que recuerda a los tiempos coloniales combinado con autos de alta gama estacionados en cada puerta. Así podría describirse en pocas palabras al barrio de La Horqueta, ubicado en la zona norte del Área Metropolitana de Buenos Aires. Entre lujosas mansiones, altos eucaliptos y garitas de vigilancia en cada esquina, una casa llama la atención por sus paredes pintadas de un color naranja muy vistoso y por el elegante mural de una chakana¹ que está hecho con mosaicos en la entrada del lugar. Delante de ella, se aprecia un jardín con muchas flores y grandes piedras que tienen palabras escritas: “amor”, “paz”, “sabiduría”, “compasión”, “fe”, “renunciamiento”, “conciencia”. La rodea un paredón con un portón negro que en lugar de timbre tiene una campanita. Se trata del centro holístico “Panpachay”.

Basta poner un pie dentro de la casa para que el aroma a palo santo, el sonido de los mantras y los colores de la decoración envuelvan los sentidos. En la recepción, el escritorio de madera está lleno de cosas a la venta, desde sahumeros, japa malas² y pequeñas estatuillas de Buda, hasta cartucheras, pompones y gomitas para el pelo tejidas con aguayo. En otra repisa se exponen piedras de todos los tamaños, y muchos libros en cuyos títulos se repiten las palabras “yoga”, “shambala”, “meditación”. No faltan tampoco los rosarios, las estampitas, las colchonetas para las clases de yoga y los alimentos veganos. Los objetos a la venta y todos aquellos que decoran cada espacio del lugar reflejan sin dudas la convergencia de prácticas, tradiciones y creencias que históricamente se han pensado como opuestas, pero que, para quienes frecuentan Panpachay, tienen puntos en común.

El centro holístico, fundado por una mujer nacida en la ciudad de Buenos Aires que se autoidentifica como “shamana”, fue creado para dar respuesta a una búsqueda espiritual, y posee una amplia oferta de actividades y terapias que provienen de tradiciones y religiones muy distintas. La coexistencia de prácticas terapéuticas y religiosas oriundas de distintos puntos del mapa empapa la vida de la casa, destacándose particularmente las que vienen de la tradición budista y las que son atribuidas a distintos pueblos indígenas del mundo. Las clases de yoga, el *Reiki*, la acupuntura, las constelaciones familiares, las meditaciones, la astrología y los rituales shamánicos son solo algunas de las formas de sanación alternativa y técnicas de autodescubrimiento personal que se ofrecen. Quienes acuden allí, lo hacen para alcanzar objetivos puntuales: “salud”, “bienestar”, “plenitud”, “evolución”.

Que esté catalogado como un centro holístico explicita la perspectiva de quienes lo conforman: para sus frequentadores, la salud y el bienestar de los seres humanos debe entenderse de forma *holista*, es decir, reconociendo una relación directa entre el cuerpo, la mente, las emociones, el espíritu y el medio ambiente, y atendiendo cada una de esas dimensiones para comprender a la humanidad como un *todo* armónico. Así, la búsqueda de un estilo de vida considerado más sano y más evolucionado es el motor que impulsa a la gente a acercarse al lugar.

1 La Chakana, Cruz Andina o Cruz Inca es un símbolo indígena proveniente de territorios donde se desplegaron tanto el imperio Inca (sur de Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y Argentina) como algunas culturas pre incaicas (Ecuador, Perú y Bolivia) (Tamayo & Zabala, 2015). Su forma es cuadrada, escalonada y posee 12 puntas (ver más en Flores Rengifo, 2018).

2 Un Japa Mala, también conocido como rosario hindú, es un collar utilizado principalmente por los hindúes y budistas para recitar mantras.

Lejos de ser un fenómeno aislado, la heterogeneidad de prácticas, propuestas y creencias que se hallan en el centro holístico se corresponde con la vertiginosa expansión que la espiritualidad conocida como Nueva Era o *New Age* tuvo desde los años 60 hasta la actualidad. Dichos términos, si bien muy utilizados por analistas sociales, no reflejan el modo en el que los frequentadores del centro holístico se definen a sí mismos, por lo que a lo largo de estas páginas serán reemplazados por *espiritualidad holista*. La intención de alcanzar un mayor grado de salud psíquica, física y espiritual caracteriza a sus adherentes, quienes provocan cambios en distintos aspectos de su cotidianidad para garantizarse un modo de vida más sano. En el centro holístico, para cumplir con esa meta se propone el acercamiento a tradiciones consideradas “ancestrales”, de las que buscan aprender sobre sus cultos, su relación con la naturaleza y su manera de vivir. Así, la implementación de saberes y de hábitos atribuidos a culturas como las orientales y las indígenas en los talleres y en sus propias vidas cotidianas se presenta como un medio que los conducirá a abandonar el estrés y la ansiedad producidos por la ciudad, para adoptar un estilo de vida en el que prime la serenidad y la buena salud.

A lo largo del trabajo de campo que realicé para escribir mi tesina de grado, tuve la oportunidad de participar de muchas de las actividades y meditaciones que se ofrecen en el lugar. Comprendí hacia dónde quería orientar mi investigación cuando escuché a distintos profesores referirse a los pueblos originarios como sus “antepasados”, como sus “ancestros”. De forma inmediata las preguntas comenzaron a aparecer. ¿Por qué estas personas de sectores medios y altos de Zona Norte se auto adjudican un pasado y una ascendencia indígena? ¿Qué es lo “indígena” para ellos? ¿Cómo entienden la *ancestralidad*? ¿Por qué consideran que recuperar conocimientos nativos que creían perdidos los puede conducir a mejorar su calidad de vida? ¿Por qué, al hablar de ellos, las nociones de *sanación* y de *evolución* están siempre presentes? Y, en última instancia: ¿Qué imagen sobre los pueblos originarios crean en sus discursos y prácticas asociadas con el bienestar y el cambio de vida? De este modo se conformó mi pregunta de investigación, poniendo la mirada en la imagen que se construye sobre lo indígena y en las representaciones que se reproducen en el modo de vida que se propone en el centro holístico.

A lo largo de estas páginas, emprenderemos un breve viaje por meditaciones, rituales y distintas prácticas alternativas que nos permitirá comprender un poco más aquel estilo de vida más sano y natural que buscan adoptar quienes se acercan a la espiritualidad holista contemporánea. El análisis de ciertas categorías nativas estrechamente vinculadas entre sí – sanación, shamanismo y ancestralidad – es fundamental para dar cuenta de que la sabiduría indígena es considerada una puerta de entrada al modo de vida que se quiere adoptar, y se la entiende como “primitiva” y “evolucionada” a la vez: primitiva por ser considerada “antigua”, “natural”, “ancestral”, “originaria”; evolucionada porque en sus formas de relacionarse con la naturaleza y en las técnicas utilizadas por el shamanismo los participantes del centro holístico reconocen un mayor grado de evolución espiritual. De este modo, la alteridad que los pueblos indígenas representan para ellos

busca ser acercada, familiarizada, ya que sus prácticas y saberes constituyen una forma de aquella vida que se propone desde la espiritualidad holista contemporánea.

Otra forma de sanar

La primera vez que ingresé al centro holístico, no pude dejar de sorprenderme con la decoración del lugar. En las paredes, los pisos y las mesas abundan los mandalas, las estatuas de Buda, el símbolo del *Om*, los aguayos, las pinturas que representan a la Pachamama, las whipalás, los cuadros de la Virgen y de Jesús. Fue esa mezcla de objetos, símbolos y referencias religiosas lo que desde el principio llamó mi atención y, con el correr del tiempo, fue despertando en mí distintas preguntas. ¿De qué manera convive lo cristiano, lo indígena y lo budista en el centro holístico? ¿Por qué grupos sociales urbanos contemporáneos, particularmente en zonas identificadas con los sectores medios-altos y con estilos de vida globalizados, se acercan a estas prácticas que pueden ser entendidas como terapéuticas?

Apenas se entra en la recepción de la casa se puede observar un afiche enmarcado. En él se enumeran algunas de las múltiples actividades que se ofrecen en el centro holístico, y a su lado, un segundo cartel lleva escrito la consigna “Saná tu cuerpo y tu alma”. La *sanación* aparece como un hilo conductor que atraviesa toda la vida del lugar. Emerge como una búsqueda, un motor que motiva a los adherentes del centro holístico a concurrir a las actividades, así como también a cambiar ciertos aspectos de su vida diaria para garantizarla. La intención manifiesta de sanar no solo tiene que ver con la curación de un malestar transitorio, sino también y por sobre todo con el mejoramiento de la calidad de vida a través de distintos mecanismos y conocimientos que los conduzcan a un estado de bienestar.

En el centro holístico, la noción de *sanación* aparecía constantemente en los discursos de las personas cuando les preguntaba por qué fueron a una determinada actividad o cuando me contaban cómo conocieron Panpachay. En sus explicaciones, mencionaban con frecuencia que se acercaron al lugar con la intención de probar distintas alternativas a la medicina biomédica convencional para curar alguna enfermedad, o que buscaban sanar heridas que, aunque no eran físicamente visibles en el cuerpo, les generaban malestares que definían como “emocionales”. Así, la sanación irrumpe como una categoría nativa, y mantener un estado de salud constante es uno de los grandes intereses de quienes acuden a Panpachay. Así me lo contó una vez Jimena, una mujer que vive en Pacheco y que va semanalmente a Panpachay a tomar clases de yoga. Cuando le consulté si hacía mucho que tomaba clases ahí me dijo que sí, que había empezado a meterse en “estas cosas” porque una amiga la llevó a una clase donde había péndulos y “cosas de brujas”. Me dijo que al principio le costaba mucho abrirse, que no creía en nada. Fue cuando su hijo se enfermó gravemente de los riñones que empezó a creer, porque la medicina tradicional no había podido curarlo, pero la medicina alternativa sí. Me contó que los humanos tenemos muchos cuerpos: uno “astral”, uno “emocional” y uno “físico”, y me habló de la

medicina antroposófica³: una corriente que viene de Alemania que vincula las enfermedades a las emociones. “A diferencia de la medicina occidental tradicional, la medicina antroposófica trabaja sobre la salud, no sobre la enfermedad”, me dijo. “Es otra forma de sanar.”⁴

La enseñanza de técnicas con un importante carácter terapéutico en la denominada espiritualidad holista contemporánea, que tiene como objetivo el mejoramiento de la calidad de vida, viene acompañada de una resignificación de la propia experiencia en el mundo. Esto incluye una modificación y una ampliación del sentido de la salud y de la enfermedad (Carozzi, 2000a), así como también de la percepción de los sujetos sobre sí mismos. La relación entre prácticas religiosas y terapias alternativas da cuenta de que el orden de lo corporal y el orden de lo espiritual no pueden ser separados tajantemente, y de que las fronteras entre lo médico, lo psicológico y lo religioso se encuentran interconectadas (Viotti, 2018a). En aquella conversación, Jimena me abrió paso a un universo de percepciones que conforman la noción de persona⁵ entre los adherentes del grupo, y me permitió empezar a conocer los sentidos que les dan a su habitar en el mundo. Para comprenderlos, hay que partir del hecho de que los frequentadores del centro reconocen tres tipos de cuerpo – el “físico”, el “emocional” y el “astral” - que, según ellos, todos los seres humanos poseen y que están completamente interconectados.

Una gran motivación que lleva a las personas a acercarse a las prácticas alternativas propuestas por el centro holístico es la sanación del “cuerpo físico”, que puede enfermarse si no le dan el cuidado necesario. Para cuidarlo, se promueve la incorporación de hábitos y prácticas concretas en sus vidas cotidianas que les garanticen una mejor salud: la meditación, la modificación del horario de sueño, el consumo de dietas específicas para “desintoxicar” el organismo, el “adiestramiento” de la mente para evitar los pensamientos negativos y las situaciones de estrés, entre otros. A su vez, reconocen que existe un “cuerpo emocional” que está vinculado con el físico, porque consideran que las emociones pueden provocar dolencias o malestares al cuerpo palpable. Para ellos, un síntoma es la manifestación física de un malestar emocional que no supieron tratar a tiempo y que, al no encontrar una sanación, se transformó en una enfermedad. Los mismos órganos que se encargan de funciones fisiológicas son los que procesan las emociones, y por eso es tan importante para ellos cuidar y regular lo que sienten. Por último, el “cuerpo astral” está vinculado al espíritu, a algo que está más elevado y con lo que se debe poner en contacto a través de técnicas específicas. En ese sentido, una vez más la meditación se vuelve protagonista, pero también aparece con fuerza la realización de determinados rituales que permiten el acercamiento al llamado mundo astral.

Las prácticas espirituales son tecnologías contemporáneas de realización de deseos de superación personal y de búsqueda de sanación (Carozzi, 2000a; Viotti, 2018b). Los discursos vinculados a esas prácticas en las que se promueve el cuidado de la salud y el confort personal, así como los diferentes hábitos que los profesionales y alumnos del centro holístico incorporan a sus vidas cotidianas, no solo visibilizan que la corporalidad se entiende ligada a cuestiones no físicas como son las emociones y el espíritu, sino que

³ Según la Asociación de Médicos Antroposóficos de Argentina (A.M.A.A.), la medicina antroposófica es una forma de medicina alternativa que se construye sobre los conocimientos médicos actuales, pero que contempla los ámbitos físicos, mentales, emocionales y espirituales en sus diagnósticos. Se trata de un enfoque terapéutico integrativo e interdisciplinario que utiliza sustancias de origen natural como recursos curativos. Verónica Riera, Carolina Sacca y Pablo Wright (2018) la definen como un movimiento cultural que articula elementos de teosofía con la relectura de conceptos hindúes como la reencarnación, el karma y el yoga, y con elementos místicos del cristianismo.

⁴ Fragmento de registro de campo, 2/5/2019.

⁵ La reflexión sobre la noción de persona se remonta a los trabajos pioneros de Lévy-Bhrul (1927), Mauss (1939), y Leenhardt (1947), y continúa siendo uno de los principales interrogantes de la antropología contemporánea. Se trata de una categoría analítica que pone el énfasis en la subjetividad de los grupos, en sus relaciones con la naturaleza y sus vínculos con las instituciones sociales. No preguntarse ella puede desembocar en la proyección de la propia noción de persona sobre otra sociedad, corriendo el riesgo de adoptar una visión sesgada por el etnocentrismo (Goldman, 1996).

también dan cuenta de que son productoras de subjetividad en la medida en que transforman modos de vida, actitudes y comportamientos. Estas transformaciones, si bien se incorporan en las formas de vida de cada sujeto de manera particular, no pueden ser únicamente abordadas como procesos individuales, sino que se debe vislumbrar la red de relaciones en las que estos están sumergidos y que los llevan a querer realizar esos cambios. A la llamada *espiritualidad contemporánea*, según explica Frigerio (2016), se le atribuye un carácter eminentemente subjetivo, ya que se la entiende – y se la estudia – como individual, interna, vívida y sensitiva. Sin embargo, el autor alerta sobre el riesgo de creer que el énfasis puesto en la subjetividad y la experiencia personal la convierten en un emprendimiento meramente solitario, ya que si exageramos la individualidad de la práctica y la creencia estaríamos extrayendo a los individuos de los contextos sociales en los que las aprendieron y desarrollaron (Frigerio, 2016).

“Médico, curandero, sanador, shaman... son todos sinónimos”

El camino hacia la sanación y hacia un estado de bienestar se emprende a partir de la transformación de hábitos en la vida cotidiana. Sin embargo, esta no es la única vía que se ofrece para alcanzar esos objetivos. La dimensión ritual, que es retomada a partir de prácticas concebidas como “shamánicas”, también se presenta como una herramienta para llegar a ese fin. Si bien “shamanismo” es la palabra utilizada en el centro holístico para describir ciertas prácticas y nociones que caracterizan la propuesta del lugar, las formas de explicitación de esta cosmopraxis, es decir, de este modo de entendimiento del mundo que trae consigo una forma de actuar, se diferencian enormemente del shamanismo propio de sociedades no occidentales en las que existen diferentes marcos ontológicos, tales como las estudiadas por Carneiro Da Cunha (1998) en la Amazonía brasileña. En Panpachay, “shamanismo” emerge como una categoría nativa, la cual se esclarece al leerla a través de los postulados teóricos que Magnani (1999) o Scuro (2018) proponen al hablar de *shamanismo urbano* o *neo shamanismo*. Desde la década de 1980 en adelante, diferentes prácticas shamánicas fueron gradualmente incorporadas en ámbitos urbanos, con la particularidad de que quienes las lideraban tenían trayectorias ajenas al shamanismo y ninguna ascendencia indígena. Según explica Scuro, los aspectos característicos del neo shamanismo tienen como común denominador los discursos en torno al “retorno a la naturaleza” y a la reconexión con saberes indígenas considerados perdidos, así como también la relación con mecanismos de cura alternativos a los que comúnmente se proponen desde la medicina occidental. Teniendo estas consideraciones en cuenta, es posible encontrar los puntos de contacto que permiten comprender que las prácticas llevadas adelante en el centro holístico deben ser entendidas como “neo shamánicas”.

“Médico, curandero, sanador, shamán... son todos sinónimos” me dijo Romina, la responsable del centro holístico, en una charla que brindó. Oriunda de la Ciudad de Buenos Aires, se presenta ante la gente como instructora de yoga y “shamana”, ya que los numerosos viajes que realizó a Bolivia y a Perú para formarse con shamanes le otorgaron ese título.

Aquel día, la situación era similar a una clase de la escuela: mientras algunas personas estábamos sentados cada uno en una silla en el salón de yoga, muchos de los presentes con cuaderno en mano, Romina se encontraba al frente dando una exposición teórica sobre el shamanismo. Se ayudaba con una pizarra blanca en la que hacía anotaciones con un marcador. Con la intención de hacer una genealogía, afirmó que los primeros shamanes aparecieron en Siberia, y que luego se expandieron a lo largo del mundo. En el Tíbet y en tierras mongolas, la primera forma de la religión -conocida como Bon- tenía, según ella, un estilo shamánico, ya que incluía prácticas de curación y trabajo en trance. El shamán era aquel que tenía un conocimiento tan acabado de la naturaleza que sabía, por ejemplo, qué planta te aliviaba los dolores y cual, por el contrario, podía hacerte daño. Como lo entendía Romina, era quien tenía la capacidad de curar.

Según ella, el shamán era aquella persona que tenía habilidades curativas, no solamente en un sentido “mágico” o “místico”, sino también vinculadas a un gran conocimiento y contacto directo con la naturaleza. La sabiduría ancestral que Romina reconoce en los shamanes de los que habla se consolida, principalmente, en la percepción sensitiva del entorno y en una relación tan directa con el ambiente que les permitía identificar qué cosas de la naturaleza eran útiles para sanarse. La naturaleza es descrita dentro de la espiritualidad holista como una fuente de sabiduría y de sentido para la existencia humana, y es por eso por lo que presenta como sanadoras a aquellas disciplinas y prácticas que recuperan una relación más directa con “lo natural” (Carozzi, 2000a).

En Panpachay, el shamanismo aparece como una fuente de sabiduría a la que es necesario recurrir para garantizar que la sanación se dé de forma armónica y natural. Se hace presente en rituales y celebraciones, y pone en juego los sentidos y la corporalidad a partir del canto, la danza, la meditación, los olores, los sonidos. Lo sensorial se estimula para dejar de pensar únicamente en el “cuerpo físico” y poder conectarse también con el “emocional” y el “astral”. El vínculo con la naturaleza y la recuperación de acciones y saberes que se les atribuyen como propios a los pueblos originarios son característicos de la forma de (neo) shamanismo que se manifiesta en el centro holístico.

Los ancestros colectivos

Es necesario adentrarnos en una tercera categoría para comprender la red de sentidos aquí expuesta. Los “ancestros”, junto con su sabiduría preservada y heredada, aparecen como un medio para llegar a un fin: modificar sus propios estilos de vida para lograr un cuerpo, una mente y un espíritu más sanos y evolucionados. Las actividades, especialmente los rituales, remiten constantemente a la idea de *ancestralidad*, donde la veneración y el agradecimiento conforman un hilo conductor de las dinámicas que se realizan.

Cuando hablan de los “ancestros”, los adherentes del centro holístico pueden estar refiriéndose a dos cuestiones. En primer lugar, catalogan de este modo a sus propios linajes familiares, es decir, a las generaciones que

los precedieron y con las que tienen un vínculo de consanguinidad. Este conjunto se entiende como una ascendencia individual, que no se comparte con otros seres humanos que no sean de su familia. Pero, por otro lado, hay otro grupo al que denominan “ancestros” que consideran como una ascendencia colectiva, común a toda la humanidad: los pueblos indígenas, que son presentados como comunidades poseedoras de la sabiduría necesaria para tener una vida sana y en mayor contacto con la naturaleza. Dichos saberes son los que se intentan recuperar a través de la recreación de distintas prácticas. Tanto la familia como los pueblos indígenas son retomados en meditaciones y rituales a través de ofrendas, agradecimientos y conmemoraciones, ya que parten del supuesto de que deben comprender de dónde vienen para saber hacia dónde van, o mejor dicho, hacia dónde deberían ir para tener la vida que desean.

Hablar de ancestralidad implica detenerse a pensar, aunque sea brevemente, en las concepciones nativas del parentesco. Si bien es común escuchar a quienes asisten al centro holístico referirse a los pueblos indígenas como sus propios antepasados, no lo hacen por considerarse descendientes directos de ellos. Cuando hablan de los indígenas en pretérito, los describen como pueblos extintos que tuvieron su momento de esplendor en el pasado. Sitúan a esos Otros que están enunciando en el punto inicial del desarrollo de las sociedades (Fabbian, 1983) pero sin otorgarles un lugar de atraso, sino de mayor pureza y sabiduría. Partiendo de la base de que estas comunidades remotas habitaron el suelo americano mucho antes de la colonización europea, el argumento de los participantes del centro se construye sobre la idea de que las tierras que pisan aún conservan la “energía” de esos ancestros a los que reconocen con un vínculo de parentesco, y que en la actualidad es posible recuperar las prácticas y saberes que de alguna forma les “heredaron”.

Las relaciones de parentesco y la terminología que los grupos humanos utilizan para nombrarlas no son universales, sino que son explícitamente culturales. Los nuevos estudios de parentesco, dentro de los que se ubican los trabajos de Carsten (2007), dan flexibilidad a las definiciones antropológicas para destacar las formas locales en las que la gente concibe el “estar emparentado”, abriendo lugar a procesos que no se enfocan únicamente en la procreación y la consanguinidad. Carsten afirma que el significado de “parentesco” no puede suponerse a priori, y que las nociones de *estar vinculado* o *estar emparentado (relatedness)* la llevaron a acentuar un enfoque procesual de la condición de persona y del parentesco (Carsten, 2014). En el centro holístico, la concepción nativa de la ancestralidad se comprende como una categoría que demarca vínculos de parentesco, unos más cercanos y consanguíneos (como los ancestros que se pueden reconocer como familiares) y otros remotos, imposibles de rastrear en un árbol genealógico, pero cuya lejanía no impide que los participantes del centro se *sientan emparentados* con ellos. La categorización de los pueblos indígenas como los “ancestros colectivos de la humanidad”, con el énfasis puesto en que son compartidos por las poblaciones humanas por considerárseles antecesores en común, permite visualizar que para ellos el vínculo de parentesco no requiere necesariamente una conexión genética, sino que

existen otras maneras de generar esos lazos. En este caso, basta con saberse habitantes del mismo suelo y con sentirse herederos de la “energía” que allí dejaron para sentirse emparentados con ellos.

La indigenización de lo indígena

Que se refieran a los pueblos indígenas -siempre en un sentido general e inespecífico- como sus propios ancestros, no solo nos permite analizar la forma en que entienden la ancestralidad, sino que también pone sobre la mesa distintas preguntas: ¿Por qué personas de ascendencia europea, ampliamente identificadas con los sectores medios y altos urbanos de la zona norte de Buenos Aires, hacen alusión a los pueblos originarios como parte de su propio linaje, aun cuando ninguno es descendiente directo de ellos? ¿Qué tipo de representación construyen en sus discursos al referirse a ellos como un “ejemplo a seguir”? ¿Por qué se los nombra tanto en pasado como en presente? ¿Cómo fue que los pueblos indígenas, históricamente oprimidos e invisibilizados, se convirtieron en un símbolo de desarrollo personal en las corrientes neo shamánicas de la espiritualidad holista?

Adentrarnos en el análisis de las representaciones sobre lo indígena en el centro holístico requiere un breve trabajo de historización. Las ciencias sociales han demostrado que la construcción de los Estados-Nación en Latinoamérica se dio mediante la construcción de discursos y políticas que intervinieran sobre la cuestión indígena. Algunos países hicieron de ella una parte de su identidad nacional, como es el caso de México, en el que se incorporaron las raíces prehispánicas - sobre todo aztecas -en la consolidación de la *mexicanidad* (De La Torre, 2014). También, en Bolivia, la consolidación del estado plurinacional que se dio en los últimos años apuntó a presentar a la identidad indígena como parte de la nacionalidad boliviana (Arnold, 2016). En otros estados-nación, sin embargo, se silenció la existencia de comunidades nativas y se construyó una identidad nacional que segregó a estos grupos sociales. Como explican Briones (2005), Segato (1998) y Restrepo (2013) entre otros, la construcción del Estado-Nación argentino se consolidó con el establecimiento de los pueblos indígenas como una desigualdad interna, como una alteridad que no encajaba en el modelo de *argentinidad* que se imaginaba para la Nación. De esta manera, mientras se impulsaba a través de distintos dispositivos del Estado la aceptación de un tipo de argentino en particular –el hombre blanco, heterosexual, descendiente de europeos-, se ubicaba a otros grupos (entre ellos los indígenas) como marginales, subalternos, sin un lugar en la identidad nacional. Teniendo en cuenta este pasado innegable, en el que “lo indígena” fue interpretado como una mancha que se debía borrar para conformar la nación deseada, fue muy grande mi asombro cuando llegué al centro holístico y me encontré con que allí personas con ninguna ascendencia indígena buscaban venerar un pasado que históricamente había sido silenciado. Sin embargo, no podía ignorar que esta “veneración” era particular: no había una intención de reparación histórica con los pueblos indígenas que habitan y habitaron específicamente el suelo argentino, ni tampoco había una conciencia explícita de los procesos de desigualdad que los afectan a

nivel estructural. Se trata, más bien, de una búsqueda esotérica-espiritual que conforma condiciones narrativas y simbólicas para reinterpretar en clave *New Age* algunos elementos que identifican como prehispánicos (De la Torre, 2014).

De muchas formas se nombra en el centro holístico a los pueblos originarios, los cuales aparecen constantemente en las dinámicas del lugar: indígenas, nativos, originarios, primeros hombres, ancestros. Digo que *aparecen*, pero en realidad debería decir que *son traídos*, ya que son los participantes del centro los que los hacen presentes sin haber ningún descendiente de comunidades indígenas entre las personas que asisten a Panpachay. Es a partir del discurso y de los relatos que acompañan las prácticas que se reproducen ideas sobre los pueblos indígenas y se crean representaciones sobre ellos.

La construcción de representaciones sobre la alteridad fue abordada por Edward Said (1978) en su análisis sobre el *orientalismo*. Así denomina al modo de relacionarse con Oriente que desarrolló Europa occidental. El Oriente, además de haber sido la región en la que Europa creó sus colonias más grandes, fue constituido como un contrincante cultural a partir del cual Occidente se definió en contraposición (Said, 1978). Este sistema de ideas, que según el autor puede pensarse como una institución colectiva, se sostiene en una relación de poder que consiste en hacer declaraciones sobre Oriente, describirlo, enseñarlo, hacerlo hablar y ofrecer abiertamente todos sus *misterios* a la cultura occidental. Said afirma que es fundamental comprender al orientalismo como un discurso, el cual se nutre de las representaciones exóticas y estereotipadas que se reproducen sobre lo oriental. Es esta línea de análisis la que me permite reflexionar sobre las representaciones que se transmiten en el centro holístico sobre lo indígena.

Cuando los participantes y talleristas hablan de los pueblos originarios no hacen ninguna distinción sobre ellos ni clarifican sobre cuál están hablando. Si bien en algunas ocasiones aclaran que se refieren a los pueblos que habitan el suelo americano, nunca llaman por su nombre a ninguna de las comunidades, con excepción del imperio incaico al que alguna vez se refirieron en los rituales. En el centro holístico, hablar de los pueblos indígenas implica, justamente, agregarle el artículo *los* cada vez que se mencionan, atribuyendo un efecto generalizador que ignora las singularidades que cada pueblo y cada comunidad posee. A su vez, la forma en que hablan de ellos está caracterizada por los tiempos verbales. Por un lado, los nombran en pasado cuando quieren dar cuenta de su antigüedad, de su ancestralidad, explicitando que se están refiriendo a las poblaciones precolombinas y a sus tradiciones aun no mixturadas con las culturas colonizadoras. Pero, por el otro, hablan de ellos en presente cuando hacen alusión a las comunidades originarias que siguen habitando distintos territorios a lo largo del continente. Estos dos grupos, los indígenas *del pasado* y los indígenas *del presente*, aparecen en los discursos de los participantes del centro holístico con frecuencia, y se les atribuyen algunas características compartidas. Los indígenas *del pasado*, aquellos que vivieron siglos atrás, son presentados como seres evolucionados, sabios, cuya inteligencia se originaba en el contacto directo que poseían con la naturaleza y en la experiencia de la vida

cotidiana. Esta sabiduría que no provenía de los libros es considerada más pura y por ende sagrada y digna de admiración.

Por su parte, las poblaciones indígenas que actualmente existen también son traídas con frecuencia en los discursos, con la particularidad de que se les atribuye las mismas características que a sus antepasados de hace quinientos años: según expresan los participantes de Panpachay, los indígenas *del presente* preservan y custodian las tradiciones milenarias que les fueron heredadas, a las que supieron proteger a pesar de la conquista. Los identifican como personas sabias, que mantienen hasta el día de hoy la pureza y la sencillez que caracterizaba el estilo de vida de los nativos remotos, y eso los convierte también en seres evolucionados.

Hay algunas cosas que deberíamos tomarnos la costumbre de hacer, porque nos hacen bien. Abrazar un árbol, por ejemplo. Los pueblos originarios lo hacen mínimo tres veces al día... Nos permite la conexión con la naturaleza y fundamentalmente con nuestra naturaleza salvaje, primitiva, creativa, originaria. La medicina del reino vegetal está disponible todo el día. Hay que reconectar con nuestra naturaleza primitiva y salvaje, intuitiva. Abracemos a un árbol, toquemos un animal. En las culturas originarias los árboles son símbolos muy respetados, grandes tótems. En primavera se acercan las culturas originarias a sanar los troncos de los árboles que los humanos hemos dañado y meditan mirando al sur. Nosotros también deberíamos meditar siempre mirando al sur.⁶

6 Fragmento de registro de campo, 21/09/2019.

El fragmento aquí transcrito es un recorte del relato que Romina realizó para acompañar una meditación. Es sus palabras se puede visualizar con mayor precisión la imagen que se reproduce sobre los pueblos indígenas y la concepción que se tiene de ellos. Por un lado, se establece una relación entre “lo indígena” y “lo salvaje”, “lo primitivo”, lo “originario”. Sin embargo, esto no acarrea necesariamente una connotación negativa. En el centro holístico, así como en diferentes grupos adherentes a la espiritualidad holista, se propone un acercamiento a “lo salvaje” entendiéndolo como una manera de recuperar lo que los primeros seres humanos fueron y la conexión con la naturaleza que ellos establecieron. La experiencia de la otredad, sobre todo de aquellas culturas que fueron menospreciadas e incluso negadas por la visión occidental como lo fue el mundo indígena, es una constante en la búsqueda de una espiritualidad alternativa como la *New Age* (De la Torre, 2014). Según se considera en el centro, en los tiempos remotos primaban los sentidos y el cuidado consciente de los recursos que tenían para vivir. La existencia era más pacífica y la simpleza en los modos de vida hacía que prevaleciera la solidaridad ante el egoísmo. De esta manera, cuando nombran a estos pueblos como primitivos esclarecen que están más atrás en una escala temporal, pero para ellos no conlleva un sentido de atraso ni de incivilización. Por el contrario, se los presenta como seres que poseen un alto nivel evolutivo, un gran conocimiento de la naturaleza y una sabiduría ancestral. Al preservar ciertas tradiciones y costumbres, se vuelven la fuente de un saber muy valioso para quienes aspiran obtener el estilo de vida propuesto por la espiritualidad holista contemporánea.

No se puede ignorar, sin embargo, los estereotipos que se reproducen al adherir a este tipo de representación. Como expresa Ortner (2009), el orientalismo debe ser analizado como un discurso que produce ciertos efectos, y así como Said (1978) encontró que Oriente fue orientalizado, lo indígena es *indigenizado* también. En los relatos, las comunidades originarias actuales aparecen representadas como poblaciones exóticas, que parecieran haberse quedado en el tiempo de sus antepasados y que siguen manteniendo exactamente el mismo estilo de vida que ellos. Los describen como personas tranquilas, que conservan constantemente la calma frente a los obstáculos, que actúan con sabiduría, que pasan sus días meditando, abrazando árboles o cantándole al sol. Los discursos de los adherentes del centro holístico atan la identidad indígena a esa única cuestión: la tradición ancestral que pareciera no haberse modificado, la cultura prehispánica que los hace ser seres “sagrados”. Esta construcción de lo indígena como personas de las cuales se debe aprender y como “indios puros” que mantienen intacta su cultura es, como expresa Said (1978), una representación, y no un retrato “natural” de estas comunidades.

Sherry Ortner (2009) afirma que por orientalismo no entiende únicamente una clase de “alterización”, sino también un anhelo de solidaridad o incluso de identidad con el otro. La otredad que el mundo indígena representa para los participantes del centro holístico es un “Oriente” que busca ser acercado, una alteridad que se quiere comprender. Lejos de buscar definirse a contraposición, hay un anhelo de identificación, y sobre todo de incorporación de costumbres y saberes a sus vidas que se consideran propias de los pueblos originario. Como se expuso en estas páginas, esto tiene un por qué: la espiritualidad holista a la que adhieren las personas que asisten a este centro holístico implanta como meta la obtención de una vida evolucionada, para la que se requiere una sanación integral del cuerpo y del alma. Las tradiciones indígenas, sus rituales y sus hábitos son consideradas un medio, una puerta de entrada a este estilo de vida que se quiere conseguir. La recuperación de estos saberes que se conciben como ancestrales, y que están lejos de ser interpretados como un signo de atraso, los coloca en el camino que consideran correcto para avanzar hacia donde anhelan llegar.

A modo de conclusión

Ya fue dicho por Carozzi (2000c) que en la espiritualidad Nueva Era hay un pilar de la cultura occidental que se ratifica: el esquema que opone naturaleza y civilización. Aquellas prácticas que, por su origen, por los elementos que emplean o por las categorías sociales que recuperan se encuentran del lado “natural” de la oposición, son presentadas como sanadoras y como fuentes de evolución espiritual (Carozzi, 2000c). En Panpachay, lo “primitivo”, lo “salvaje” y lo “natural” adquieren un significado asociado a lo ancestral, a lo milenario, sin reproducir connotaciones que señalen atraso o falta de algo en particular para alcanzar la “civilización”. En ese lugar están ubicados los pueblos indígenas, representados como grupos sabios, “puros”, al haber sabido conservar sus tradiciones sin contaminarse -supuestamente- con la cultura occidental. El enaltecimiento a las poblaciones originarias, sus

miradas dirigidas hacia ellos llenas de asombro y admiración tienen como efecto la construcción de una imagen sobre lo indígena que está llena de estereotipos. Las características que les atribuyen hablan más de cómo los adherentes del centro holístico quieren que los pueblos indígenas sean que de cómo fueron y cómo son sus modos de vida a lo largo de la historia y en la actualidad. En ese sentido, es necesario pensar en los posibles efectos que la reproducción de un estereotipo puede llegar a tener. Como fue analizado, en el centro holístico los pueblos indígenas *del presente*, contemporáneos a nosotros, son definidos y caracterizados de la misma manera que los indígenas *del pasado*, aquellos vinculados a las grandes civilizaciones precolombinas. Como si no hubieran pasado más de quinientos años, como si vivieran aislados y ajenos a los cambios que produjeron la colonización, la creación de los Estados-Nación, la globalización. Como si en algunas de sus formas de vida, que por ser precarias se interpretan como “simples y cercanas a lo natural”, no se explicitaran la vulneración de derechos, la pobreza, el abandono del Estado. Lo indígena, que es *indigenizado*, se exotiza en la medida en que se generaliza y se reproducen discursos que los presentan como hombres y mujeres más “puros” que -y, por lo tanto, *distintos a-* todos los demás.

Sin embargo, hecha esa reflexión, también es necesario reforzar que si hay algo que desean los frecuentadores del centro holístico es hacer esa alteridad más inteligible. El anhelo de identificarse con ellos y de reconocerse entre ese grupo de “seres evolucionados” permite que las personas tengan ansias de aprender, y sobre todo de des-aprehender criterios y nociones que poseen desde chicos: aquellos cimientos sobre los que construyeron vidas y rutinas que están llenas de presiones sociales, ansiedad y estrés. A diferencia del orientalismo analizado por Said, en el que hay una clara intencionalidad de subordinación y de relación de poder por parte de Occidente, el proceso de orientalización -o de *alterización*, o de *indigenización*- llevado adelante por los participantes del centro holístico no tiene los mismos fines. Si bien sabemos que la imagen que se tiene sobre lo indígena está lejos de la realidad y reproduce estereotipos, es importante comprender que no hay ningún tipo de intención de tergiversación de “lo real”, no hay una deformación hecha *a propósito*. Familiarizarse con ese mundo es parte de la propuesta sugerida en esta forma de espiritualidad.

El camino a recorrer, para los participantes del centro holístico, es el inverso al que proponían los evolucionistas clásicos: el *progreso*, aquí entendido como la mejor calidad de vida que se quiere conseguir, se alcanza yendo de lo “civilizado” a lo considerado “primitivo”, entendiendo que en lo “primitivo” se encuentra la sabiduría ancestral. Esta perspectiva presenta a este mundo como una alternativa al estilo de vida occidental contemporáneo que, según perciben, se encuentra en decadencia, y se comparte entre quienes frecuentan el lugar. Si bien no se puede negar que la espiritualidad holista contemporánea se caracteriza por la promoción del trabajo introspectivo y personal, que conlleva a un proceso más bien individual, es primordial no perder de vista que la reproducción de estas prácticas se da en contextos sociales, y que son productoras de subjetividad (Frigerio, 2016; Viotti, 2018a).

De este modo concluye este pequeño acercamiento a los sentidos que los frequentadores del centro holístico comparten. Luego de todo el recorrido aquí propuesto, es posible esbozar la siguiente afirmación a modo de conclusión: el modo de entender la cuestión indígena que allí se visualiza dice más de su propia cosmología holista contemporánea que de los pueblos originarios en sí. La forma en que lo indígena es representado responde a las lógicas nativas de los participantes del centro holístico, y nos refleja puntos clave a la hora de intentar comprender, aunque sea un poco más, sus búsquedas por otras formas de vivir, por otros mundos posibles.

Bibliografía

ALBERT RODRIGO, María. (2017). Neochamanismos en España. Retorno a las creencias ancestrales. *Revista de Ciencias de las Religiones* (22), 9-27. <https://doi.org/10.5209/ILUR.57406>

ARNOLD, Denise. (2016). Más allá de “lo Andino”: Repensando Tiwanaku desde las tierras bajas. *Revista Textos Antropológicos*. 17(1). https://www.researchgate.net/publication/317414947_Mas_alla_de_lo_Andino_Repensando_Tiwanaku_desde_las_tierras_bajas

BORDES, Mariana. (2009). Entre el Arte de Curar y la Profesionalización. Aportes para el estudio de la práctica médica alternativa o Nueva Era a partir de las Trayectorias Socio Ocupacionales de Especialistas. *Revista de Antropología Experimental*. (9), 55-73.

BRIONES, Claudia. (2005). Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En: Briones, Claudia (comp.). *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.

CAROZZI, María Julia. (1993). Contribuciones del estudio de los Nuevos Movimientos Religiosos a la sociología de la religión: una evaluación crítica. En Carozzi, María Julia y Frigerio, Alejandro (Comps.), *Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

CAROZZI, María Julia. (1999). La autonomía como religión: la nueva era. *Revista Alteridades*, (9), 18. México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.

CAROZZI, María Julia. (2000a). *Nueva Era y terapias alternativas: construyendo significados en el discurso y la interacción*. Buenos Aires: EDUCA

CAROZZI, María Julia. (2000b). Cultura social en movimiento: la Nueva Era en Buenos Aires. *Cuadernos de Antropología Social* (12). Buenos Aires: Universidad Católica Argentina.

CAROZZI, María Julia. (2000c). *La autonomía como religión: la Nueva Era*. Boletín de Lecturas Sociales y Económicas. UCA. FCSE.

CARRONE, Nicolás y FUNES, María Eugenia. (2014). El boom espiritual. Estrategias de diversificación y de utilidad en el campo de la espiritualidad alternativa: El Arte de Vivir y la editorial Deva's. En Algranti, Joaquín (Comp). *La industria del creer. Sociología de las mercancías religiosas*. 135-158. Buenos Aires: Biblios.

CARSTEN, Janet. (2007). La sustancia del parentesco y el calor del hogar: alimentación, condición de persona y modos de vinculación (Relatedness) entre los Malayos de Pulau Langwaki. En Robert Parkin y Linda Stone (Comps). *Antropología del parentesco y de la familia*. 515-542. Madrid: Estudios Ramón Areces SA.

FRIGERIO, Alejandro. (2013). Lógicas y límites de la apropiación new age: donde se detiene el sincretismo. En De la Torre, Renée; Gutiérrez Zúñiga, Cristina y Juárez Huet, Nahayeilli (Comps). *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*. México: centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social.

DE LA TORRE, Renée. (2014). Los Newagers: el efecto colibrí. Artífices de menús especializados, tejedores de circuitos en la red, y polinizadores de culturas híbridas. *Religião e Sociedade*, 34(2): 36-64. Rio de Janeiro.

FABBIAN, Johannes. (1983). *Time and the other. How antrhropology makes its object*. Nueva York: Columbia University Press.

FLORES RENGIFO, María Gabriela. (2018). *La Chakana y los saberes ancestrales del Pueblo Kayambi*. Quito: Universidad Central del Ecuador.

FRIGERIO, Alejandro. (1999). El Futuro de las Religiones Mágicas en Latinoamérica. *Ciencias Sociales y Religión* (1) 1. 51-88. Porto Alegre.

FRIGERIO, Alejandro. (2016). La ¿"nueva"? espiritualidad: ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião* (18), 24. 209-231. Porto Alegre.

GALINIER, Jaques y MOLINIE, Antoinette. (2013). *Los neo-indios. Una religión del tercer milenio*. Quito-Ecuador: Editorial universitaria Abya-Yala.

GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina. (2013). Narrativas poscoloniales: la resignificación de la danza conchero Azteca como práctica terapéutica New Age en México y España. En De la Torre, Renée; Gutiérrez Zúñiga, Cristina y Juárez Huet, Nahayeilli (Comps) *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*. México: Publicaciones de la Casa Chata.

LEENHARDT, Maurice. (1947). *Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*. Barcelona: Paidós.

LÉVY-BRUHL, Lucien. (1927) (1986) *El alma primitiva*. Barcelona: editorial Planeta Agostini.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. (1999) O xamanismo urbano e a religiosidade contemporânea. *Religião e Sociedade* (20) 2. 113-140. Rio de Janeiro.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. (2005) Xamãs na cidade. *Revista USP* (67). 218-227. São Paulo.

MAUSS, Marcel. (1939). Une catégorie de l'esprit humaine: la notion de personne, celle de "moi", un plan de travail". *Journal of the Royal Anthropological Institute*.

ORTNER, Sherry. (1999) (2009). Resistencia densa: muerte y construcción cultural de agencia en el montañismo himalayo. *Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín* (5). Buenos Aires.

PAPALINI, Vanina. (2018). Sincretismo de la New Age sudamericana: una amalgama sin integración. El caso de capilla del monte, argentina. *Scripta Ethnologica*. 63-84. Buenos Aires.

RESTREPO, Eduardo. (2013). *Etnización de la negritud: invención de las comunidades negras en Colombia*. Popayan: Universidad del Cauca.

RIERA, Verónica; SACCAL, Carolina y WRIGHT, Pablo. (2018). Cosmologías practicadas: un acercamiento etnográfico a la antroposofía. En Pablo Wright (Comp.) *Periferias sagradas en la modernidad argentina*. Buenos Aires: editorial Biblos.

SAID, Edward. (1978) [2007]. *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.

SCURO, Juan. (2018). (Neo) chamanismo. Aspectos constitutivos y desafíos analíticos. Sistemas xamánicos e novos xamanismos. *Artigos* (51). 259-288. Brasil.

SEGATO, Rita. (2005). *Alteridades históricas/identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global*. Serie antropología: Brasilia.

SEMÁN, Pablo. (2005). ¿Por qué no?: el matrimonio entre espiritualidad y confort. Del mundo evangélico a los bestsellers. *Revista Desacatos* (18). 71-86. Buenos Aires.

SEMÁN, Pablo. (2007). Retrato de un lector de Paulo Coelho. En Grimson, A. (comp.) *Cultura y neoliberalismo*. Buenos Aires: Clacso.

TAMAYO, Génesis Katerine & ZABALA, Ana Nelly. (2015). *Interpretación y valorización histórico cultural*. Quito: Universidad Central del Ecuador.

VIOTTI, Nicolás. (2011). Notas sobre socialidad y jerarquización en la nueva religiosidad de los sectores medios urbanos. *Papeles de Trabajo*. (5), 8. 135-152. Buenos Aires.

VIOTTI, Nicolás. (2018a). Más allá de la terapia y la religión: una aproximación relacional a la construcción espiritual del bienestar. *Revista Salud Colectiva*. Universidad Nacional de Lanús. Buenos Aires.

VIOTTI, Nicolás. (2018b). De las mediaciones a los medios: la vida material de la espiritualidad contemporánea. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião* (20), 29 Porto Alegre, ano 20, n. 29, p. 17-40.