

# Epistemología de lo sagrado y conocimiento *in vivo* en las formas del conocimiento de los pueblos originarios

Ma. Cristina **Núñez Madrazo**

Don Laurentino, curandero, campesino-indígena zoque en el sureste de México, saluda a los cuatro rumbos todos los días para iniciar su día de trabajo.<sup>1</sup> Lo que él hace todos los días, girando sobre su propio eje hacia los cuatro puntos cardinales, es ubicarse en el espacio/tiempo en el que vive, relacionarse con su lugar-territorio y reconocer un orden. Y no se trata de una relación arbitraria que cuadrícula el universo por razones utilitaristas, sino de una relación viva, de respeto y de diálogo profundo, una relación sagrada con el espacio/tiempo de vida. En este ritual cotidiano, cada uno de los cuatro puntos nos remiten a un ámbito simbólico complejo que se concibe y se organiza de manera multidimensional; Este, Oeste, Norte y Sur implican una relación compleja del ser humano en la Tierra con el universo, con el cosmos, desde una ontología que se comprende en varios niveles de realidad y se expresa en un complejo lenguaje simbólico.

La vida cotidiana del campesino zoque está inmersa en un conocimiento complejo y simbólico del mundo en el que se articulan las dimensiones cósmicas y geográficas, y los niveles físico, mental, emocional y espiritual, así como aspectos prácticos de la vida, en los que se

incluye el trabajo, el cuidado de la salud y las relaciones sociales.

La aceptación de la diversidad biocultural, como principio básico de vida y organización, está en la base de esta forma de concebir el mundo y de relacionarse con la naturaleza y “la otredad”. La relación con la naturaleza y con su mundo es orgánica, es una relación viva llena de afectividad y cuidado (Rengifo, 1998). El agua, el viento, la lluvia, el trueno, los árboles, las plantas, la tierra, son elementos vivos con los que se establecen relaciones de empatía y compenetración profunda. La comunicación con estos elementos se genera a través de un diálogo sensible, donde el sujeto, para captar la esencia de la realidad vital de la cual forma parte, se ubica dentro, y no fuera, del universo de conocimiento.

Es claro que son formas de conocimiento en continuo cambio que perviven en el contexto hegemónico de la modernidad occidental, en una dinámica de adaptación y resiliencia, en un proceso de recreación permanente, entendida como reinención, que actualiza los significados, las formas de organización y la relación de las culturas locales con el mundo global. (Núñez y Castillo, 2020). Es decir, se trata desde luego de culturas dinámicas que viven procesos de recreación y actualización permanente, adaptándose y sobreviviendo a condiciones siempre desiguales en su relación con la sociedad global.

## **CONOCIMIENTO Y SABERES DE LAS POBLACIONES MESOAMERICANAS**

En muchas regiones campesinas mestizas e indígenas de Mesoamérica, e incluso en algunos ámbitos de la cultura popular urbana, ha pervivido una cosmovisión compleja en torno a los procesos de salud/enfermedad y un sistema de conocimientos vinculados a la medicina tradicional, al uso de la herbolaria y de las plantas sagradas para tratar múltiples padecimientos físicos, mentales y espirituales, así como un vasto y profundo conocimiento en torno a las prácticas agrícolas, a los saberes artesanales

y a todas las actividades de la vida cotidiana. Se trata de formas de conocimiento sustentadas en una visión ecológica, multidimensional y compleja del mundo, que integra una epistemología sagrada, es decir, un proceso del conocer que concibe e implica al sujeto inmerso y compenetrado en su mundo.

Así, los conocimientos y saberes prácticos están basados en una relación directa, práctica y emotiva con la naturaleza y el entorno desde un sentimiento de formar parte del cosmos, en el que los seres humanos participamos activamente, no como observadores separados, alienados; desde una conciencia participativa, entendiendo que nuestro destino está ligado a todo el cosmos y nuestras vidas tienen un sentido en relación con el universo y con la Tierra (Berman, 1987: 16). Se trata de una epistemología donde el cuerpo y sus emociones, la intuición y la subjetividad, inmersos en una realidad multidimensional concebida en un perpetuo proceso de cambio, ocupan un lugar central para generar conexiones profundas propias de un conocimiento vivo y complejo.

Los pueblos indígenas y campesinos han desarrollado sus saberes y conocimientos milenarios, siempre adaptados al entorno local, que se transmiten de generación en generación por tradición oral, a través de mitos, cuentos, leyendas y rituales de la vida cotidiana. Contienen una sabiduría profunda que se sustenta en una ética de respeto y humildad con el entorno natural y humano.

Fotografía de Joan Souder





Fotografía de Joan Souder

Sin duda, por ello las sociedades indígenas constituyen buenos ejemplos de vida sustentable, y en muchos sentidos son actores claves para enfrentar la crisis planetaria, ya que el 90 % de la biodiversidad planetaria está concentrada en sus territorios (Toledo y Boege, 2007; Boege, 2008).

Sus vidas se sostienen a través de formas de conocimiento donde el ser, el hacer y el actuar mantienen una congruencia rigurosa con una perspectiva de cuidado y respeto elemental hacia todos los seres que habitamos en el planeta; en este sentido podemos hablar de culturas donde prevalece una conciencia planetaria y cósmica.

#### **RITUALES: LA DIMENSIÓN SAGRADA DE LA VIDA**

Básicamente no tenemos elección, no es posible estar aquí en la Tierra con otros seres vivos y no

hacer rituales, nos dice Dolores La Chapelle (1988). El ritual es la manera que la naturaleza diseñó para comunicarnos unos con otros. Incluso las plantas realizan actos simbólicos a través de los cuales entablan comunicaciones efectivas y afectivas, consigo mismas y con el entorno. Las células también tienen sus propios rituales, actos simbólicos constitutivos de natura, de la vida, de la existencia. La naturaleza ha diseñado los rituales como la forma de organizar la vida y los sistemas sociales.

Los rituales despiertan nuestra mente ancestral (la memoria ancestral, que incluso nos conecta con el proceso evolutivo en su conjunto). La activan. Despiertan a esos seres antiguos que viven dentro de nosotros, al inconsciente colectivo, a esas otras vidas que coexisten, a aquellos sentidos y partes del cerebro que han sido ignorados. A aquellas partes que no se expresan a través del pensamiento racional, que no entienden español ni están preocupadas por la televisión. Que entienden de luces y de colores, y de naturaleza. (Z Budapest, en La Chapelle, 1998)

Como prácticas simbólicas, los rituales nos acercan a la experiencia de la vida a través de metáforas y paradigmas (Turner, 1974). Desde los diversos enfoques de la teoría antropológica es posible entender a los rituales como procesos simbólicos densos, donde se expresan emociones y deseos; así como dispositivos de poder y prácticas sociales estructuradas. A través de los rituales se accede también a la reflexividad y a la creatividad social (Díaz-Cruz, 1998: 179).

Desde la perspectiva transdisciplinaria, concebimos a los rituales como prácticas culturales en donde la intuición, la subjetividad y la experiencia, así como la dimensión espiritual de la vida, se integran de manera central en los procesos de creación de sentido y de conocimiento. El ritual es un lenguaje poético que nos permite experimentar la dimensión sagrada de la vida.



Fotografía de Joan Souder

Lo sagrado no implica la creencia en Dios, en dioses o en espíritus. Es la experiencia de la realidad y la fuente de la conciencia de existir en el mundo (Eliade, 1978)<sup>2</sup>.

Lo sagrado es ante todo una experiencia; se transmite por un sentimiento –el sentimiento religioso– de aquello que vincula a los seres y a las cosas y, en consecuencia, induce en lo más profundo del ser humano un respeto absoluto por los otros, con quienes está vinculado por compartir todos, una vida común en una misma Tierra. (Nicolescu, 2008: 16)

Los rituales son formas saturadas de significado. A través de su morfología propia, los rituales nos informan acerca del material que los nutre, es decir, acerca del contenido mítico/poético en que se sustentan. A través de la forma, el proceso ritual nos lleva a la conexión profunda con esas cosmogonías;

es decir, a través de la vivencia de las formas, del proceso y de la experiencia ritual propiamente dicha, se entra en conexión profunda con el ritmo y el sentido comunitario/colectivo.

El ritual nos permite restituir y crear un pulso comunitario. De la índole rítmica y del carácter repetitivo de la forma emanan los procesos de sintonización y conexión propios del proceso ritual. Conexión, sintonía y coherencia son los procesos asociados a la práctica ritual. A través de la sintonía (*tuning*), al interiorizar el ritmo a través de los sentidos surgen, desde lo más íntimo y vital del cuerpo, los lazos o vínculos, que son la base real de toda sociedad y de la naturaleza.

Cuando experimentamos esta sintonía en el interior de nosotros mismos y con el entorno, con otros seres humanos y con Natura, entonces emerge un sentimiento de profunda gratitud o de gracia. Así emerge la experiencia de lo sagrado, entendida como la experiencia de la relación con la totalidad, es decir, el sentido de formar y ser parte de la totalidad

de la vida. Así, a través de los rituales sagrados nos sintonizamos con los ritmos de la naturaleza y del cosmos. Los rituales nos permiten ajustarnos a los patrones de la naturaleza, los cuales se encuentran presentes tanto en el interior de nosotros mismos como en nuestro entorno.

Los rituales propician la conexión mente-cuerpo-emoción-espíritu, así como la relación de los seres humanos en la sociedad y facilitan las interacciones humanas con la naturaleza. Tomar conciencia de esa relación, sentirse parte del todo de la vida, darse cuenta de ello, es entrar en contacto con la experiencia de lo sagrado, lo cual nos permite trascender el sentido de separatividad y acceder a lo numinoso, a la profundidad de la experiencia vital, al éxtasis, a la conexión con la naturaleza, con nosotros mismos y con nuestro entorno (La Chapelle, 1988).

A diferencia de nuestra sociedad moderna, en las culturas ancestrales toda la experiencia de la vida se vive como sagrada, porque lo sagrado es la interconexión con el todo. La esencia de lo sagrado es la relación.

En las culturas tradicionales la gente es consciente de que la realidad sagrada es la Realidad, la cual siempre está accesible. Lo sagrado es una manera de nombrar a algo que siempre está ahí, a lo que siempre está sucediendo. En contraste, en nuestra cultura moderna-occidental, lo real es precisamente lo no sagrado. Lo sagrado es considerado como algo oculto, raro o sobrenatural.

Fotografía de Joan Souder



## POÉTICAS DEL CONOCIMIENTO:

### LENGUAJE SIMBÓLICO Y EPISTEMOLOGÍA SAGRADA

La esencia de lo sagrado es la relación, el patrón de conexión presente en todas partes, donde los elementos de la totalidad están conectados a través de la comunicación metafórica, la cual opera a partir de procesos de significación y relevancia. Cuando reconocemos el patrón de conexión, descubrimos lo que no es trivial. Nos reconocemos como parte del mundo vivo y rescatamos el sentido de la biosfera y de la unidad de la humanidad, redescubrimos una ecología. Así, nos abrimos a la conciencia participativa y nos elevamos a vivir la poética de la vida (Morin, 2003: 157). Cuando entramos en el ámbito de lo sagrado, podemos reconocer la belleza de la creación; la belleza como sustancia de todo lo que está vivo. Los antiguos filósofos y los poetas reconocen claramente que la totalidad global es primordialmente bella. Hemos perdido el sentido de la unidad de la biosfera y la humanidad, un sentido poético que puede vincularnos con la belleza y la reverencia por la vida (Bateson, 1982: 28).

Los bosques y las sociedades humanas se organizan de esta forma: los seres vivos –nos dice Gregory Bateson (1989)–, pensamos en términos de historias, estamos conectados a través de relaciones metafóricas. En todas las historias, el significado de las palabras y de las acciones surge en el contexto relacional. La metáfora, nos dice Bateson (1993), está en la propia raíz de la vida. A través de ella experimentamos el sentido de unidad y de conexión porque la metáfora unifica cosas que están aparentemente separadas (Capra, 1996). Pensar desde lo simbólico nos lleva más allá del pensamiento lineal de la “esencia”, o de la sustancia de las cosas, a pensar en relaciones. La significación emerge en la relación semiótica por medio de la metáfora. Lo simbólico es la esencia del ritual.

A través de la experiencia simbólica, el ritual y la metáfora, accedemos al conocimiento *in vivo*, es decir, lo incorporamos desde la integralidad de nuestro ser-cuerpo. El cuerpo físico, las emociones,

la mente y la dimensión espiritual tienen que unirse en una ecología del conocimiento, en un proceso integrado y vivo en el que la experiencia esté siempre presente. El conocimiento sin experiencia es solo información sin significado y sin sentido. El conocimiento relevante está necesariamente ligado a la experiencia mediante una profunda percepción de nuestros sentidos, de nuestros múltiples niveles de percepción (Núñez, 2012).

El lenguaje simbólico juega un papel fundamental en esta relación viva que los seres humanos establecemos con nuestro mundo, nutriéndonos de mitos, leyendas, de rituales, de danzas, de la iconografía y de un sin fin de actos creativos. Específicamente a través de rituales de diversa índole, el conocimiento popular campesino e indígena, incorpora la experiencia somática, física, sensible y emotiva, en un diálogo permanente con los elementos del entorno natural y humano. La medicina tradicional y el chamanismo son ejemplos contemporáneos de este proceso de diálogo profundo y generación de conocimiento sustentado en una epistemología ancestral sagrada. (Estrada, 2005). Se trata de una relación de conocimiento muy prolífica, donde el sujeto se compenetra con aquello que está conociendo y sobre lo que está actuando, en un proceso de diálogo con el objeto que se genera por medio de una relación viva con la planta, con la tierra, con su mundo, a través de su intención y de una emocionalidad sensible y abierta. La naturaleza sagrada de esta forma de conocer se revela en la manera en que el sujeto se relaciona con el cosmos-mundo desde la vivencia concreta, donde la intuición y la emocionalidad cobran un lugar central, donde la relación con aquello que se hace y se conoce es algo vivo.

A través de la representación simbólica, los elementos de la naturaleza son concebidos en su pura vitalidad, sin cosificarlos, y la relación que el sujeto establece con ellos se mantiene asimismo viva, permitiendo que el diálogo emerja en el marco de actos rituales específicos, como el saludo a los cuatro rumbos cardinales, la bendición de las semillas o la recolección de las plantas sagradas.

Así, en la práctica simbólica ritual, el conocimiento se genera a partir de relaciones vivas y sagradas del sujeto con su entorno, es decir, con los elementos concretos de la naturaleza. En ella se percibe una naturaleza dual en todo lo existente: la vida y la muerte, la materia y el espíritu, lo tangible y lo intangible. (Núñez, 2016).

Las prácticas rituales son la fuente de donde se nutre el conocimiento cotidiano, es en el seno de estas prácticas milenarias donde se despierta la memoria sutil, genética-corporal-cultural. A través de la experiencia, en las prácticas rituales cotidianas, individuales o colectivas, se genera una correspondencia entre el mundo externo del objeto y el mundo interno del sujeto, creándose así la posibilidad de la emergencia del conocimiento *in vivo*. Así, en la imaginación sutil de la cosmología popular mexicana encontramos la necesaria “revaloración de la imagen simbólica como una fuente de conocimiento” (Solares, 2011: 14), ya que paradójicamente, la simplicidad del lenguaje simbólico nos permite penetrar en la profunda complejidad de una realidad multidimensional, multirreferencial y transubjetiva.

A través del lenguaje simbólico el significado aparece inmerso en procesos de conexión y relevancia, donde el “tercero oculto” emerge en un espacio-tiempo determinado, donde todos los niveles de realidad y todos los niveles de percepción convergen a través de formas sutiles de comunicación, “formas de pura resonancia”. En esta zona de no-resistencia emerge lo sagrado, que es “aquello que no admite ninguna racionalización” (Nicolescu, 2008). El lenguaje simbólico, denso en metáforas y analogías, nos permiten descubrir y transitar por los distintos niveles de realidad. Se trata del uso de “símbolos existenciales”, es decir, de imágenes vivas que, al ser lanzadas a través de relaciones de significación al infinito, “nos abren a la posibilidad de relacionarnos con el misterio y animarlo” (Solares, 2011: 17). Por medio de las metáforas y las analogías nos adentramos en el ámbito de lo inefable a través de relaciones basadas en una “lógica simbólica sagrada” (Eliade, 1972).

Al mismo tiempo, estos símbolos funcionan como nociones que tienen un poder fundamental en



Fotografía de Joan Souder

la formación de las personas y en la vida de las comunidades. La vida cotidiana de las comunidades humanas se nutre de este conocimiento y se recrea a través de la experiencia, configurando una ética igualmente sagrada que está en la base de las formas de vida y la cultura de estos pueblos.

La manera en que las poblaciones campesinas e indígenas han construido su conocimiento a través del lenguaje simbólico y la práctica ritual, se ha dado a través de un proceso que incluye a la dimensión sagrada en el corazón de la epistemología. Lo sagrado sin connotación religiosa específica, sino como un sentido de profunda conexión. Nada en particular es sagrado y al mismo tiempo todo lo es. Lo sagrado no es una entidad, no es algo que exista por sí mismo. Concebido como una experiencia, lo sagrado se refiere a una manera de estar en relación con el mundo. La noción del “buen vivir”, a través de la cual actualmente las poblaciones amerindias postulan una perspectiva cultural y política frente al mundo, está sustentada justamente en una epistemología sagrada. De esta manera política, ética y espiritualidad se funden en una nueva visión transcultural del mundo.

## N O T A S

<sup>1</sup> Sierra de Pantepec, Nuevo Esquipulas Guayabal, en el estado de Chiapas. Granados (2014)

<sup>2</sup> <http://web.seducoahuila.gob.mx/biblioweb/upload/Eliade,%20Mircea%20-%20La%20Prueba%20Del%20Laberinto.pdf>.

## R E F E R E N C I A S

- Berman M (1987). *El reencantamiento del mundo*. Santiago de Chile: Ed. Cuatro Vientos.
- Bateson G (1982). *Espíritu y Naturaleza*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Bateson G (1993). *Una unidad sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. Barcelona: Gedisa.
- Bateson G y Bateson MC (1989). *El temor de los ángeles. Epistemología de lo sagrado*. Barcelona: Gedisa.
- Boege E (2008). *El Patrimonio Biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Capra F (1996). *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona: Editorial Anagrama



Fotografía de Joan Souder

Díaz Cruz R (1998). *Archipiélago de Rituales*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Durand G (2011). *La crisis espiritual en Occidente. Las conferencias de Eranos*. Madrid: Siruela.

Eliade M (1978). *L'épreuve du labyrinthe*. París: Pierre Belfond.

Estrada Lugo E (2005). *Medicina sagrada. La más antigua medicina del futuro*. México: Universidad Autónoma Chapingo-Edmich Interwriters.

Granados Campos LR (2014). *Campesinos en la tormenta*. Tesis para obtener el grado de Doctor en Sociología. Puebla: BUAP.

La Chapelle D (1988). *Sacred Land. Sacred Sex. Rapture of the Deep. Concerning Deep Ecology and Celebrating Life*. USA: Kivaki Press.

Morin E (2003). *El método V. La humanidad de la humanidad. La identidad humana*. Madrid: Cátedra.

Nicolescu B (2002). *Manifiesto of Transdisciplinary*. USA: State University of New York.

Nicolescu B (2008). In Vitro and In Vivo Knowledge-Methodology of Transdisciplinarity. En Basarab N (ed.), *Transdisciplinarity Theory and Practice*. USA: Hampton Press, INC. pp.1-21.

Nicolescu B (2014). *From Modernity to Cosmodernity. Science, Culture and Spirituality*. Albany, State University of New York Press.

Núñez Madrazo C (2012). Sustainability and Spirituality: A Transdisciplinary Perspective. En: BN (ed), *Transdisciplinary and Sustainability*. USA: The ATLAS Publishing, pp.102-112.

Núñez Madrazo C (2014). Le Tiers Caché et l'Épistémologie du Sacré dans le Cosmologie Mésoaméricaine. En Basarab N (ed), *Le Tiers Caché dans les différents domaines de la connaissance*. France: Ed. Le bois d'Orion, pp. 145-161.

Núñez Madrazo C y Castillo Cervantes MI (2020). *Reinventando sentidos comunitarios*. México: Universidad Veracruzana/CONACyT.

Rengifo Vásquez G (1998). Hacemos así, así. Aprendizaje o empatía en Los Andes. En Rengifo G, *La enseñanza es estar contento. Educación y afirmación cultural andina*. Lima Pratec, pp. 65-93.

Solares Altamirano B (2011). Gilbert Durand, imagen y símbolo o hacia un Nuevo espíritu antropológico. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* LVI (211):13-24.

Toledo VM y Boege E (2007). Biodiversidad, cultura y pueblos indígenas. En: Toledo VM (ed). *La Biodiversidad de México*. México: Fondo de Cultura Económica.

Turner V (1974). *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. USA: Cornell University Press.

**Ma. Cristina Núñez Madrazo**  
**Universidad Veracruzana**  
**cnunez@uv.mx**